ترجمان

تحرير: جون س. درايزك وبوني هونيغ وآن فيليبس

دليل أكسفورد للنظرية السياسية

ترجمة: بشير محمد الخضرا





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

دليل أكسفورد للنظرية السياسية

=======================

تحرير
جون س. درايزك - بوني هونيغ - آن فيليبس

=======================

ترجمة: بشير محمد الخضرا

=======================

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى "سلسلة ترجمان" بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس "سلسلة ترجمان" وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات" الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
==
دليل أكسفورد للنظرية السياسية/تحرير جون س. درايزك، بوني هونيغ، آن فيليبس؛ ترجمة بشير محمد الخضرا؛ مراجعة عمر التل.
(سلسلة ترجمان)
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.
ISBN 978-614-445-481-7
1. السياسة - نظريات. 2. المذاهب السياسية. 3. الدولة - نظريات. أ. درايزك، جون س. ب. هونيغ، بوني. ج. فيليبس، آن، د. الخضرا، محمد بشير. هـ. التل، عمر. و. السلسلة.

320

==
هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب
The Oxford Handbook of Political Theory
Edited By John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips © The several contributors 2006
عن دار النشر
Oxford University Press
THE OXFORD HANDBOOK OF POLITICAL THEORY, FIRST EDITION
.was originally published in English in 2008
.This translation is published by arrangement with Oxford University Press
==

==
الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، **قطر**
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 **لبنان**
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى: بيروت، آب/أغسطس 2022

المحتويات

المساهمون

آرلين ساكسونهاوس (Arlene W. Saxonhouse): أستاذ كلية لكرسي كارولين روبينز في العلوم السياسية ودراسات المرأة في جامعة ميشيغان.
آن فيليبس (Anne Phillips): أستاذة في نظرية الجندر وحاصلة على تعيين مشترك في قسم الدراسات الحكومية وفي معهد دراسات الجندر في كلية لندن للاقتصاد.
آنا إليزابيتا غاليوتي (Anna Elisabetta Galeotti): أستاذة النظرية السياسية في قسم الإنسانيات في جامعة شرق بييمونتي.
إريك نلسون (Eric Nelson): أستاذ مساعد في الدراسات الحكومية في جامعة هارفرد، زميل مبتدئ في جمعية الزمالة في هارفرد.
أندرو وليامز (Andrew Williams): محاضر أول في الفلسفة في جامعة ريدينغ.
باتشن ماركل (Patchen Markell): أستاذ مساعد في العلوم السياسية في جامعة شيكاغو.
باري هيندس (Barry Hindess): أستاذ العلوم السياسية في كلية بحوث العلوم الاجتماعية في الجامعة الأسترالية الوطنية.
باسكال باسكينو (Pasquale Pasquino): مدير البحوث [زميل برتبة عليا] في مركز النظرية وتحليل القانون في باريس، وأستاذ السياسة في جامعة نيويورك.
بول باتون (Paul Patton): أستاذ الفلسفة في جامعة نيو ساوث ويلز.
بول غيلروي (Paul Gilroy): أستاذ كرسي أنتوني غيدنز في النظرية الاجتماعية في جامعة لندن للاقتصاد.
بوني هونيغ (Bonnie Honig): أستاذة العلوم السياسية في جامعة نورثويسترن، زميلة بحث برتبة عليا في مؤسسة المحامين الأميركيين.
بيت روسلر (Beate Roessler): أستاذة الفلسفة في جامعة أمستردام.
تشاندران كوكاتاس (Chandran Kukathas): أستاذ كرسي نيل ماكسويل في النظرية السياسية والسياسة العامة والخدمة الاجتماعية في قسم العلوم السياسية في جامعة يوتاه.
جاك دونيلي (Jack Donnelly): أستاذ كرسي آندرو ميلون في كلية الدراسات الدولية للدراسات العليا في جامعة دنفر.
جودي دين (Jodi Dean): أستاذة مشاركة في قسم العلوم السياسية في كليّتي هوبارت ووليام سميث.
جوديث سكوايرز (Judith Squires): أستاذة النظرية السياسة في جامعة بريستول.
جون درايزك (John S. Dryzek): أستاذ النظرية الاجتماعية والسياسية في برنامج العلوم السياسية في كليّة بحوث العلوم الاجتماعية في الجامعة الأسترالية

الوطنية.

جون فيرجون (John Ferejohn): أستاذ كرسي كارولين مونرو في العلوم السياسية في جامعة ستانفودر.

جون ماير (John M. Meyer): أستاذ مشارك في قسم الدراسات الحكومية والسياسة في جامعة ولاية همبولت.

جيف سبينر هاليف (Jeff Spinner–Halev): أستاذ شرف كرسي كينان في الأخلاق السياسية في جامعة شمال كارولاينا في تشابل هيل.

جيفري كوبستين (Jeffrey Kopstein): أستاذ العلوم السياسية في جامعة تورونتو.

جيل فرانك (Jill Frank): أستاذة مشاركة في العلوم السياسية في جامعة جنوب كارولاينا في كولومبيا.

جيمس غلاس (James M. Glass): أستاذ في قسم الدراسات الحكومية والسياسة في جامعة ماريلاند في كوليدج بارك.

جيمس فار (James Farr): أستاذ العلوم السياسية في جامعة مينيسوتا.

جين بينيت (Jane Bennett): أستاذة العلوم السياسية في جامعة جونز هوبكنز.

دانييل بيل (Daniel A. Bell): أستاذ الفلسفة في جامعة تسينغوا في بكين.

دانكن إيفيزون (Duncan Ivison): أستاذ مشارك في العلوم السياسية في جامعة تورونتو وعضو في قسم الفلسفة في جامعة سيدني.

ديفيد شلوزبيرغ (David Schlosberg): أستاذ مشارك ورئيس قسم العلوم السياسية في جامعة نورث أريزونا.

ديفيد ميلر (David Miller): أستاذ النظرية السياسية في جامعة أكسفورد.

راجيف بهارغافا (Rajeev Bhargava): زميل برتبة عليا ورئيس برنامج النظرية الاجتماعية والسياسية في مركز دراسات المجتمعات النامية في دلهي.

روكسان يوبين (Roxanne L. Euben): أستاذة مشاركة في العلوم السياسية في كليّة ويلزلي.

رونالد شميت الابن (Ronald J. Schmidt Jr.): أستاذ مشارك في العلوم السياسية في جامعة سذرن ماين (University of Southern Maine).

ريتشارد أرنيسون (Richard J. Arneson): أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا في سان دييغو.

ريتشارد بيلامي (Richard Bellamy): أستاذ العلوم السياسية في كلية لندن الجامعية.

ستيفن إلكين (Stephen L. Elkin): أستاذ في الدراسات الحكومية والسياسة في جامعة ماريلاند، ومدير تعاونية الديمقراطية (Democracy Collaborative).

سوزان ميندوس (Susan Mendus): أستاذة الفلسفة السياسية في جامعة يورك.

سيرينا أولساريتي (Serena Olsaretti): محاضرة جامعة برتبة عليا في كلية الفلسفة، وزميلة تدريس في كلية سانت جونز في كامبردج.

سيسيل فابر (Cécile Fabre): محاضرة برتبة عليا في النظرية السياسية في كلية لندن للاقتصاد.

سيمون تشامبرز (Simone Chambers): أستاذة مشاركة في النظرية السياسية في جامعة تورنتو.

شانون ستيمسون (Shannon C. Stimson): أستاذة الفكر السياسي في جامعة كاليفورنيا في بيركلي.

كريس براون (Chris Brown): أستاذ العلاقات الدولية في كلية لندن للاقتصاد.

كريستين هيليويل (Christine Helliwell): محاضرة باحثة في الأنثروبولوجيا في كلية الآداب في الجامعة الأسترالية الوطنية.

ليندا زيريلّي (Linda Zerilli): أستاذة العلوم السياسية في جامعة نورثويسترن.

مارغريت كانوفان (Margaret Canovan): أستاذة شرف في الفكر السياسي في جامعة كييل.

مارك وارين (Mark Warren): يشغل كرسي هارولد ودوري ميريليس للدراسات الديمقراطية في قسم العلوم السياسية في جامعة كولومبيا البريطانية.

مايكل ساوارد (Michael Saward): أستاذ العلوم السياسية في الجامعة المفتوحة.

مويرا غاتنز (Moira Gatens): أستاذة الفلسفة في جامعة سيدني.

وليام شويرمان (william E. Scheuerman): أستاذ العلوم السياسية في جامعة إنديانا في بلومنغتون.

وليام كونولي (William E. Connolly): أستاذ كرسي كريغر-آيزنهاور في العلوم السياسية في جامعة جونز هوبكنز.

ويندي براون (Wendy Brown): أستاذة العلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا في بيركلي.

القسم الأول: مقدمة

الفصل الأول: المقدمة ...... جون س. درايزك - بوني هونيغ - آن فيليبس

«إذًا، ما هو مجال عملك؟»

«أنا باحث متخصص في عصر التنوير»، قال نيكولاس.

«يا إلهي!» قال الشاب. «يعني أنك منتج آخر لخريجين عديمي الفائدة!»

وهذا جعل نيكولاس يشعر بالإحباط واليأس [(1)].

في كتاب **التنوير الغريب للبروفيسور كاريتات** (*The Curious Enlightenment of Professor Caritat*) الذي يضمِّنه ستيفن لوكس إيجازًا للنظرية السياسية المعاصرة في قالب قصصي خيالي، تخطف إحدى حركات المقاومة البروفيسور السيئ الطالع ثم تطلق سراحه مقابل تكليفه بالبحث عن أسس النزعة التفاؤلية. فيذهب إلى مدينة المنفعة (Utilitaria)، فيُطلب منه تقديم محاضرة عن «التحرر من الماضي»؛ ويذهب إلى المدينة الجماعوية (Communitaria)، فيطلب منه تقديم محاضرة بعنوان: «لماذا كان إخفاق مشروع التنوير محتومًا». ولم يرُق له أي من هذين الموضوعين، لكن عندما يصل إلى مدينة الحرية (Libertaria) (التي ما كانت، بحسب ما أخبره أحدُ سكانها الكئيبين، مكانًا ملائمًا لتكون فيه سيئ الحظ أو عاطلًا من العمل أو موظف دولة) يدرك عندئذٍ محدودية تأثير خبرته الأكاديمية. وفي نهاية الكتاب، كان البروفيسور لا يزال عاجزًا عن العثور على الأرض الأسطورية المسماة مدينة المساواة (Egalitaria)، لكنه استخلص درسًا مهمًا من مغامراته: إن غياب المُثل الأخرى عن نظر المرء في أثناء بحثه عن أي مثل أعلى، من شأنه أن يحول الأمر إلى كارثة.

لم ننظم هذا **الدليل** بحسب تصنيفات كالنفعية (utilitarianism)، أو الجماعوية (communitarianism) أو الحريّاتية (libertarianism)، مع أنه يلحظ استمرارية مراوغة مفهوم المساواتية (egalitarianism)، فإنه لا يتبنى أي مثل أعلى بمفرده. عوضًا عن ذلك، فإنه يهدف إلى عرض التعددية في النظريات السياسية المعاصرة، وهي تعددية نعتبرها معلمًا جوهريًا ومصدر قوة لهذا الحقل. ونوضح، في هذه المقدمة، ما نعنيه بالنظرية السياسية، ونحدد الأفكار والتطورات الرئيسة التي حصلت خلال العقود الأخيرة، ونحصر الوضع الراهن لهذا الحقل. وفي نهاية المقدمة، نعرض شرحًا للتصنيفات التي نظمنا المساهمات الفكرية لهذا **الدليل** على أساسها.

أولًا: ما هي النظرية السياسية؟

النظرية السياسية مسعى متعدد التخصصات يقع مركز ثقله في الجانب المتعلق بالإنسانيات من العلوم السياسية التي ما زالت مبتهجة بعدم انضباطيتها. فتقاليد هذا الحقل ومقارباته وأساليبه متفاوتة، لكن يوحّده التزام التنظير والنقد والتشخيص تجاه معايير العمل السياسي وممارساته وتنظيمه في الحاضر والماضي، في مناطقنا وفي أيٍّ مكان آخر. وفي مختلف أنحاء ما يبدو أحيانًا أنها صدوع اختلاف بين المنظّرين السياسيين، فإنهم يشتركون، ضمن أمور أخرى، في القلق إزاء مطالب العدالة وكيفية تحقيقها، وإزاء الافتراضات المسبقة لوجود الديمقراطية وما تعد به، وإزاء الهوة الفاصلة بين نمطي الحياة الديني والعلماني، وطبيعة المنافع العامة وتماثلها.

يشترك المنظّرون السياسيون كذلك في التزام الدراسة الإنسانية للسياسة (على الرغم من وجود درجة كبيرة من عدم الاتفاق بشأن ما يعنيه ذلك)، وفي التشكك إزاء الهيمنة التي يسعى إليها بعض الزملاء الذين لديهم إحساس عال بصفة «العلمية» التي يجب أن تنسب إلى هذا الحقل. ففي السنوات الأخيرة، خصوصًا في الولايات المتحدة، أصبحت دراسة السياسة دراسة صورية وكمية على نحو متزايد. وفي الحقيقة، ثمة من يعتبر أن النظرية السياسية، مفهومة على نحو صحيح، يجب أن تكون نظرية صورية موجهة **لتفسير** الظواهر السياسية فحسب، بحيث يجري التفسير على غرار العلوم الطبيعية ويتخذ شكل بحث عن أنماط وتقديم تفسيرات سببية للحوادث في العالم الإنساني. تحدّى بعضٌ آخر هذا الاتجاه، وأحدَثُ مثلٍ هو حركة بيريسترويكا [(2)] التي تدعو إلى اتجاه أكثر تركيزًا على المقاربات النوعية والتأويلية. ويمكن تحديد موقع النظرية السياسية بعيدًا من الجدل بشأن الكمي والنوعي، فهو موقع يقف في مكان ما بين مسلمات الفلسفة المعيارية وعالم السياسة التجريبي.

تمثّل التحدي الذي يواجه هوية النظرية السياسية، فترة طويلة، في كيفية تثبيت نفسها بشكل منتج في أنواع ثلاثة من المواقع: أولًا، موقع العلاقة مع التخصصات الأكاديمية المتمثلة في العلوم السياسية والتاريخ والفلسفة؛ ثانيًا، موقع بين عالم السياسة وسجل النظريات المتميز بالتأمل والتجريد؛ ثالثًا، موقع بين النظرية السياسية في المدونة المعتمدة، والمصادر الأحدث التي يتزايد استناد المنظِّرين السياسيين إليها (مثل النظرية النسوية، والنظرية النقدية، وتحليل الخطاب، والفيلم ونظرية الفيلم، والثقافة الشعبية والثقافة السياسية، ودراسات الإعلام العام، وعلم الأعصاب، والدراسات البيئية، والعلوم السلوكية، وعلم الاقتصاد). ينخرط المنظّرون السياسيون في عمل تجريبي في مجالات السياسة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، والقانون، لإغناء تأملاتهم، ما أدى إلى روابط مثمرة بين من يعتبرون أنفسهم علماء سياسة

ومن يعتبرون أنفسهم مُنظّرين سياسيين. أما الرابطة مع القانون فإنها تكون أقوى عندما يتعلق الأمر بالقانون الدستوري وقواعده المعيارية [3].

يحظى جانب كبير من النظرية السياسية بمكوِّن معياري لا يمكن اختزاله، بغض النظر عما إذا كانت النظرية نسقية أو تشخيصية في مقاربتها، نصية أو ثقافية في تركيزها، تحليلية أو نقدية أو جينيالوجية أو تفكيكية في منهجها؛ مثالية أو تدرجية في إجراءاتها؛ اشتراكية أو ليبرالية أو محافظة في سياساتها. يرحب حقل النظرية السياسية بكل هذه المقاربات، ولهذا الحقل مدونة معتمدة أساسية يشار إليها في كثير من الأحيان بأنها «من أفلاطون إلى الناتو»، مع أن هذه المدونة غير مستقرة في ضوء إعادة اكتشاف شخصيات تاريخية كانت تعامل باعتبارها هامشية في السابق، مثل سوفوكليس (Sophocles)، وثيوسيديدس (Thucydides)، وباروخ سبينوزا، وماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft)، إضافة رموز جديدة مثل حنة أرندت، وجون رولز، وميشيل فوكو، ويورغن هبرماس. أضف إلى ذلك أن موضوع النظرية السياسية كان يمتد دومًا إلى ما هو أبعد من هذه المدونة المعتمدة وتأويلاتها، عندما يوظف المنظِّرون أدواتهم التحليلية للتأثير في الروايات والأفلام والمنتوجات الثقافية الأخرى، وفي التطورات في العلوم الاجتماعية الأخرى، وحتى في العلوم الطبيعية.

نستطيع القول - بلا اعتذار - إن النظرية السياسية فرع معرفي هجين لا تهيمن عليه منهجية أو مقاربة محددة. وعندما يُطلب من المنظّرين السياسيين أن يعطوا أنفسهم الوصف الملائم، يستعملون أحيانًا مصطلحات مختصرة ذات دلالة على التأثر بمفكرين كبار معينين - كأن يقول أحدهم: أنا دولوزي (Deleuzean)، أو رولزي (Rawlsian)، أو هبرماسي (Habermasian)، أو أرندتي (Arendtian) - مع أن المحتمل والأكثر شيوعًا هو أن يضفي الآخرون عليهم هذه التوصيفات بدلًا من أن يطلقوها هم على أنفسهم. ومقارنة بمنتجين آخرين للمعرفة مجاورين لهذا الحقل، فإن المنظّرين السياسيين لا يضعون أنفسهم بسهولة في موقع ذي علاقة بواحدة من ثلاث أو أربع مدارس رئيسة تحدد مجالهم. فمثلًا، لا نجد في النظرية السياسية ما يوازي الانقسام في مجال نظرية العلاقات الدولية بين الواقعيين، والليبراليين، والبنائيين (constructivists) الذين التحق بهم أخيرًا المحافظون الجدد. ولا يوجد كذلك ما يوازي الثلاثية القديمة التي كانت السلعة الرائجة في سياقات النظرية السوسيولوجية حتى السبعينيات من القرن الماضي، وهي ثلاثية ماركس - فيبر - دوركهايم.

لهذا، يمكن أن يبدو حقل النظرية السياسية أحيانًا مفتقرًا إلى هوية مركزية. فبعض الممارسين يحاول تصحيح هذا النقص المدرك، إما بإعادة وضع النظرية السياسية في ما يقال إنه دورها اللائق كحَكَم في القضايا العالمية ومستكشف ودارس لنصوص غير مقيدة بزمن، أو بالعودة إلى تركيز النظرية السياسية على التاريخ. مع ذلك، فإن لدى أغلبية المنظرين السياسيين إحساسًا قويًا بأهمية مهنتهم. ويعزو كثيرون الانقسامَ الداخلي في هذا الحقل وطابعه غير

المؤكد إلى طبيعة عالم السياسة الذي نعيشه، والمتصف بالانقسامات الداخلية والطابع غير المؤكد، حاملًا معه كل التحديات والبشائر المرتبطة بهذا الوضع. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين، استجاب المنظّرون الليبراليون والنقديون وما بعد البنيويين (بأساليبهم المختلفة جدًا) لتحدي انهيار الافتراضات القديمة عن الطبيعة الوحدوية لهويات الدولة الأمة، وأعادوا التفكير في الافتراضات المسبقة ودلالاتها التي تبنى عليها هوية الدولة، رافضين في كثير من الأحيان المفاهيم الوحدوية، والتوجه بدلًا منها نحو مفاهيم أكثر اتصافًا بالتعددية أو التنوع أو الصراع. كان لهذا التفكير أثر واضح في الصورة الذاتية لحقل النظرية السياسية وفهمه لذاته. ولحسن حظ النظرية السياسية، تزامنت هذه السيرورة مع حركة ضمن الحياة الأكاديمية إعادة تذهن المعرفة باعتبارها **متعددة** التخصصات. ولا شك في أن إعادة النظر هذه في وظيفة الحدود بين الفروع المعرفية الأكاديمية ودورها ربما تساعد الآخرين، كما تساعد المنظّرين السياسيين، على النظر إلى تعددية هذا الحقل بوصفها فضيلة ومكمن قوة بدلًا من اعتبارها مكمن ضعف يحتاج إلى تصويب.

1 - علاقة النظرية السياسية بالعلوم السياسية

لم تكن علاقة النظرية السياسية بتخصص العلوم السياسية سعيدة دومًا. فمنذ تأسيس هذا التخصص في أواخر القرن التاسع عشر، كان هناك تصريحات من وقت إلى آخر تتناول طابعه العلمي الجديد. والآخر «الناعم» [4] للعلم الجديد كان الكتابة الصحافية حينًا، والسرد التاريخي أحيانًا، وطرائق دراسة الحالة أحيانًا أخرى. وغالبًا ما كانت النظرية السياسية كذلك. وابتداءً من خمسينيات القرن العشرين، حاول الثوريون السلوكيون التخلص من صفوف المنظرين، وأحرزوا بعض النجاح في ذلك في قسم أو قسمين من الأقسام الأكاديمية للعلوم السياسية في منطقة الغرب الأوسط في الولايات المتحدة. لاحقًا، كان لنظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory) تأثير في تشجيع الآخرين، مثل وليام رايكر [5] على رفض «الأدبيات المحضة والكتابة النقدية والتأمل الفلسفي»، وفي الوقت نفسه رفض الظاهراتية (phenomenology) والتأويلية (Hermeneutics). وبالنسبة إلى البعض المدفوعين بالرغبة في متابعة طموحاتهم العلمية، كان التمييز بين الدراسة العلمية «الصحيحة» للسياسة والمقاربات الأكثر إنسانية أمرًا مهمًا، وتحمّلت النظرية السياسية عبء ذلك في بعض الأحيان.

ردًّا على ذلك، لاحظ المنظّرون السياسيون أن العلم والموضوعية مغروسان عميقًا في معيارية يخطئ من يسمون أنفسهم علماء إذ يتنصلون منها. ولم يكن المنظّرون ميالين إلى أن يأخذوا وصف «العلوم» السياسية مأخذ الجد،

وتصدوا لفكرة أن عملهم في النظريات المعيارية يفتقر إلى الدقة والصرامة، مشيرين من جهتهم إلى معايير **ضمن** حقل النظرية السياسية والتي تميز بين المؤلفات الصارمة وغير الصارمة من حيث منطقها العلمي. وفي الوقت الذي يرفض فيه بعض المنظِّرين الافتراضات المعرفية للفلسفة التجريبية، يشير بعضهم الآخر إلى أن جانبًا كبيرًا مما يعتبر من النظرية السياسية منخرط في السياسة التجريبية: فما الذي يمكن أن يكون أكثر «واقعية» أو حيوية أو أهمية من الرموز والمقولات التي تنظم حياتنا وأطر فهمنا؟ وعند الفرنسيين اصطلاح يصفون به الحالة التي يتم فيها انتخاب رئيس للجمهورية ورئيس للوزراء من حزبين مختلفين: إنه اصطلاح **المُساكنة** (cohabitation) الذي يشمل ضمنًا معاني متعددة كالتعاون والتسامح والتحمل والخصومة، مع وجود الشعور بالمشروع المشترك. والمساكنة، بهذا المعنى، أسلوب جيد للتعبير عن العلاقة بين النظرية السياسية والعلوم السياسية.

2 - علاقة النظرية السياسية بالتاريخ

ثبت أن التاريخ بوصفه مرجعًا للتنظير والاستدلال في النظرية السياسية هو موضع اختلاف، خصوصًا في ما يتعلق بالنقاشات المتواصلة بشأن المدى الذي يمكن أن تعتبر فيه النظرية مرهونة بسياقها التاريخي [(6)]، كذلك في ما إذا كان بإمكاننا أن نوظّف بشكل مشروع المبادئ السياسية في حقبة تاريخية معينة كقاعدة لتوجيه النقد إلى الممارسة السياسية في حقبة أخرى. فعندما اقترح كوينتن سكنر، المعروف بالتزامه السياقية التاريخي، أن مبادئ الحرية الجمهورية (republican freedom) في ظهورها المبكر [في الولايات المتحدة] يمكن أن تعطينا بديلًا قويًا من أفكار الحرية المتداولة اليوم، حرص على أن ينأى بنفسه عن أي مضمون يوحي بأن «على مؤرخي الأفكار أن يتحولوا إلى دعاة للأخلاق» [(7)]. مع ذلك، وُجّه إليه النقد لأنه تخلى عن حذر المؤرخين التقليدي.

في مقالة نشرت في عام 1989، دعا ريتشارد أشكرافت المنظّرين السياسيين إلى الاعتراف بالطابع التاريخي الأساسي لمشروعهم. وفي الوقت الذي يدرك فيه المنظِّرون، كما يقول أشكرافت، «الأوضاع الأساسية الاجتماعية/التاريخية التي تُنشئ» ممارستهم، فإن «هذا الإدراك لا يبدو أنه يوفر مرشدًا واعيًا لفعلهم في التعليم والتأليف عن النظرية السياسية». يتابع أشكرافت: «على العكس من ذلك، فإن تدريس النظرية السياسية والكتابة فيها يُطرحان **كما لو** أنهما فلسفة عظيمة وليس أيديولوجيا» [(8)]. وبالنسبة إلى أشكرافت، فإن الاعتراف بالطبيعة الأيديولوجية للنظرية السياسية يعني بالضرورة انتحال طابعها السياسي. وكان المستهدفون الرئيسون من تحليله النقدي ليو شتراوس (Leo Strauss) وأتباعه، الذين رأى فيهم أشكرافت باحثين عن دليل على وجود معايير ذات صدقية كلية في أعمال المنظّرين السياسيين المدرجين في

المدونة المعتمدة، ومن ثم، التعويل على هذه المعايير في تقويم أعمالهم. من جهة أخرى، بالنسبة إلى الشتراوسيين، فإن حكمة الغابرين القدماء والعظماء هي خارج نطاق التاريخ.

وجه أشكرافت نقده كذلك إلى شلدون وولن الذي شارك أشكرافت استياءه إزاء الشتراوسيين، على أساس عدم كفاية عنايتهم بالسياسة [(9)]. ومع أن وولن اعترف بتاريخية النصوص التي رجع إليها في عمله الإبداعي الأصيل **السياسة والرؤية** [(10)]، فقد زعم أشكرافت أن وولن قاوم «التحول الشامل» الذي يمكن أن يحصل، بنظره وبنظر أشكرافت، من وضع تلك التاريخانية في مركز ممارساته التأويلية. وعُرف وولن بمناصرة ما سماه بـ «السياسي» (the political) بحسب حنة أرندت: ويقصد من ذلك أن السياسة لا تُفهم بمعناها الأداتي، أي «من يحصل على ماذا، ومتى، وكيف» [(11)]، بل بمعنى وجهتها نحو الخير العام، مقرونًا بالتزام «السعادة العامة» المتمثلة في المشاركة السياسية. وعلى عكس أشكرافت، بإمكاننا النظر إلى انتقال وولن إلى «السياسي» باعتباره طريقة لفصل الفارق بين شمولية شتراوس والسياقية الغليظة التي تعبر عنها المقاربة التاريخية المفضلة عند أشكرافت.

«السياسي» مقولة مفهومية، وهي بذاتها خارج التاريخ، ترفض من جهة فكرة أن السياسة تدور حول الحقائق الكلية، كما ترفض من جهة أخرى اختزال السياسة إلى مجرد مصالح. فاصطلاح «السياسي» يميل، في حده الأدنى، إلى الإشارة إلى شكل من أشكال العمل الفردي أو الجمعي الذي يعطل سير الأحوال، أو الحياة العادية، أو الأنماط الروتينية للسلوك أو الحكم. وهناك تصورات متعددة ومختلفة لهذه الفكرة، منها التصورات الثلاثة الآتية على سبيل المثال: يأخذ مفهوم «السياسي» معناه من شكله في عمل وولن بمقارنته بشكل رئيس مع الدولتيّة [(12)](Statism)، والدستورانية (constitutionalism)، واللامبالاة السياسية. ويأخذ مفهوم السياسي معناه عند حنة أرندت من مقارنته بمجالي السلوك الإنساني «الخاص» أو «الطبيعي». وفي عمل رانسيير [(13)] يأخذ السياسي معناه من مقارنته بـ «الشرطي» (police).

3 - علاقة النظرية السياسية بالفلسفة

أتى أكبر تأثير في النظرية السياسية في العقود الأخيرة من خارج حقل التاريخ من جانب رولز الذي يتصل عمله وطيدًا بالفلسفة التحليلية. وبحسب أحد التفسيرات الشائعة، جاء رولز من خارج الفلسفة مخلّصًا النظرية السياسية فأنقذها من ركودها بنشره في عام 1971 كتابه **نظرية في العدالة** [(14)]. وكان كتاب رولز تحقيقًا طموحًا ومنظمًا ومعياريًا لما يجب أن تكون عليه العدالة السياسية والاقتصادية والسياسية في الديمقراطيات المعاصرة. وباستخدامه آليتي تباعد هما حجاب الجهل والعقد الاجتماعي الافتراضية، اتبع رولز

الفيلسوفَ إيمانويل كانط في الاعتماد على العقل ليصدر حكمًا في ما اعتبره القضية الأساسية للسياسة، ألا وهي التضارب بين الحرية والمساواة. ولأنه انطلق في كتاباته من تخصص الفلسفة، فقد أعاد النظرية السياسية إلى أحد أساليبها المنمقة (وللمناسبة، فإن عمل الفيلسوف دو توكفيل المكون من جزءين بعنوان **الديمقراطية في أميركا** (*Democracy in America*) كتبه أيضًا شخص من خارج النظرية السياسية، ويمثل أسلوبًا آخر). وسارت أعمال لاحقة كثيرة على نهج رولز في معالجة مسائل العدالة والمساواة. وعلى الرغم من أن من ساروا على نهجه لم يشاركوه بالضرورة نتائجه، فإنهم وظفوا تجارب عقلية مشابهة ليصلوا إلى العلاقة الملائمة بين المساواة والاختيار. والمثل الكلاسيكي الآخر على هذا الاتجاه هو «مزاد صدفة المحار» (clamshell auction) الذي تخيله رونالد دووركن [(15)] حيث تُعرض موارد المجتمع كلها للبيع، بحسب دووركن، ويتقدم المزايدون المشاركون بأصداف محارهم للمراهنة على أفضل ما يحقق مشروعاتهم في الحياة. وينطلق دووركن من أكثر السيناريوات بعدًا عن الواقع، ليقدم توصيات محددة لدولة الرفاه المعاصرة.

كما تبيّن المساهمات المقدمة في هذا الكتاب، فإن إحدى سلاسل الحوار الجاري في النظرية السياسية تدور حول العلاقة بين سجل الفلسفة التحليلية المتصف أكثر من غيره بالتجريد الفكري والفرضيات، من جهة، والمقاربات التي تؤكد خصوصيات السياقين التاريخي والمعاصر، من جهة أخرى. ومَن عملوا عن كثب في الفلسفة التحليلية وتقاليدها - ويفضلون أن يطلقون على أنفسهم تسمية فلاسفة سياسيين - ساهموا في تقديم أعمال هي غاية في الابتكار والإثارة في العقود الأخيرة. مع ذلك، واجهتهم تحديات نقدية متكررة من الآخرين. إذ يدعي الجماعويون والمفكرون ما بعد البنيويين أن الفرد الذي لا يُعيقه شيء، في ليبرالية رولز، ليس محايدًا بل هو مقدمة أيديولوجية لتأثيرات سياسية مهمة غير معترف بها، تأثيراتٍ في النتائج النظرية لهذه الليبرالية [(16)]. وينتقد النسويون التجريد التحليلي المستخلَص من الفروق الجسمانية بين الجنسين، ويعدّونه خطوة تعزز الافتراضات المعيارية المتباينة واللامساواة بين الجنسين [(17)]. وكما نشير لاحقًا في هذه المقدمة، فإن الليبرالية التحليلية قدمت تنازلات مهمة في هذا المجال. فمثلًا، في كتاب **الليبرالية السياسية** [(18)]، لم يعد رولز يقدم نظريته في العدالة بوصفها نظرية تعالج ما هو الصواب للمجتمعات كلها في الأوقات كلها، بل أظهر حرصه على تقديم تحليلات تعكس البدهيات الحدسية المتوافق عليها في المجتمعات الليبرالية والتعددية المعاصرة.

4 - علاقة النظرية السياسية بسياسة «العالم الواقعي»

يمكن الطريقة التي تحددها النظرية السياسية لعلاقاتها مع كل من العلوم السياسية والتاريخ والفلسفة أن تُفهَم جزئيًا بوصفها تعريفًا لمعنى «السياسي». إضافة إلى ذلك، يمكن أن تفهم باعتبارها تفكيرًا في طبيعة النظرية، وما يمكن - أو لا يمكن - استحضاره إلى حيز الوجود من خلال الأعمال النظرية. وممكنات ذلك تحددها الطوباوية من أحد الجوانب. فيبدو أن المنظِّرين السياسيين، في معظمهم، معرضون لنقد علماء السياسة أو الاقتصاد عندما تؤدي تحرياتهم المحكومة بمثاليات المعايير العليا إلى نتائج لا يمكن تطبيقها بصدقية معقولة. نذكر على سبيل المثال مبادئ العيش التي تستدعي ممارسات أو تجارب المجتمعات الصغيرة التي تتوافر فيها العلاقات الشخصية المباشرة، والتي لا يمكن تعميمها على المجتمعات الكبيرة؛ ومبادئ التوزيع التي تتجاهل التخسُّف الذي شهدته الشيوعية أو تتجاهل الانتشار الحتمي الواسع للاتجاهات الاستهلاكية عالميًا [19]. ثمة تيار مهم في النظرية السياسية يستسيغ الشعارات الطوباوية، ويعتبر ذلك دليلًا على القدرة على التفكير بطريقة تتخطى الحدود القائمة، وهذا نسخة المنظِّر السياسي عما يسمى علم السماء الزرقاء [20](blue-sky science). ومع ذلك، واجه هذا الاتجاه منذ الفيلسوف اليوناني أرسطو تحديات المطالبة بالعمل ضمن مقاييس أو معايير الممكن، وهذه مطالبةٌ غالبًا ما يصفها أصحابها بأنها «رصينة». وليست مكانة النظرية السياسية في علاقتها بالعلوم السياسية هي القضية المطروحة هنا، بل هي كيفية انخراط النظرية في التطورات في العالم السياسي.

يرى البعض أن النظرية السياسية تتقاعس عن فعل ذلك. فمثلًا، يقدم جون غونيل [21] النظرية السياسية باعتبارها مغتربة عن السياسة، بينما يوضح جيفري إيزاك [22] ناقدًا أن من يقرأ دوريات النظرية السياسية في منتصف تسعينيات القرن الماضي لا يمكن أن تكون لديه فكرة أن جدار برلين انهار. مقارنة بهذا الوضع، يمكن أن يشير المرء إلى سيل من الدراسات التي توظف نتائج الدراسات الميدانية التجريبية لإلقاء الضوء على ما يحمله عالم الواقع من احتمالات بالنسبة إلى الديمقراطية التداولية (deliberative democracy) التي ينادي بها المنظّرون السياسيون [23]، أو الدراسات التي تختبر نظريات العدالة بالاعتماد على الدراسات الميدانية للحراك الاجتماعي [24]. يمكن أيضًا ملاحظة العدد الكبير نسبيًا من المنظِّرين السياسيين الذين قادهم اهتمامهم بالحوادث السياسية المعاصرة إلى التنظير حولها، مثل التنظير في قضايا تشكّل الهوية الأوروبية، ونظام حقوق الإنسان العالمي الجديد، وسياسات الهجرة، والانحرافات عن اتفاقية جنيف في بداية القرن العشرين، أو الاستجابة

السياسية الملائمة للكوارث الطبيعية. وهنا، يمكن الإشارة إلى بعض الأفكار أو الأسماء الآتية في هذا الصدد: عمل جيورجيو أغامبين «Bare Life»[(25)] الذي يصور الكائن الحي الذي تستطيع الدولة عمل كل شيء له؛ وعمل ميشيل فوكو [(26)] «Disciplinary Power» عن السلطة التأديبية التي تكيّف ما يمكن للناس التفكير فيه؛ وصك كارل شميت [(27)] «state of exception» حالة الاستثناء حيث يقوم العاهل بتعليق حكم القانون؛ وعمل رونالد دووركن [(28)] عن القاضي الفائق الإنسانية «هرقل»؛ وعمل جاك دريدا [(29)] «Unconditional Hospitality» عن الضيافة غير المشروطة للآخرين؛ وأخيرًا، عمل إيتيان باليبار [(30)] «Marks of Sovereignty» الذي يؤشر إلى قيام الفاعلين السياسيين في المجتمع المدني بانتحال الحقوق وامتيازات الأعمال التي تعود تاريخيًا إلى الدول.

كما هو واضح من المساهمات في هذا **الدليل**، يستقي المنظّرون السياسيون مشاهداتهم من الحوادث التي تحيط بهم، ويوجهون اهتمامهم ناحية التحديات التي تفرضها القضايا العملية، كالأزمة البيئية، وسياسات الطوارئ والأمن، وأثر التقانات الجديدة في طرائق تفكيرنا حول الخصوصية والعدالة وتصنيف البشر، وأثر مضامين الهجرات الجديدة في أفكار العرق والتسامح والتعددية الثقافية، ومضامين اللامساواة المتزايدة عالميًا في ما يتعلق بطرائق تنظيرنا في الحرية أو العدالة أو الديمقراطية أو السيادة أو الهيمنة. وفي محاولتنا تحديد الموضوعات التي نريد إدراجها في هذا **الدليل**، واجهنا إحساسًا قويًا بمدى الانخراط السياسي في النظرية السياسية المعاصرة وما لذلك من تأثير في تشكيل هذا الحقل.

5 - المشهد المؤسسي للنظرية السياسية

إذا أردنا تحديد التوضع المؤسسي للنظرية السياسية وعلاقاتها بالعلوم الأخرى، فهي تقع ضمن فروع معرفية عدة، ابتداءً بالعلوم السياسية وهذا هو الشيء الطبيعي، مرورًا بالفلسفة والقانون، مع بعض الحضور في تخصصات التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد. وهذا يعني أن الجمعيات والدوريات المهنية المتخصصة في هذه المجالات مستعدة لنشر أعمال في النظرية السياسية. فمن الشائع مثلًا أن نجد بحوث النظرية السياسية في مجلة **الكيان السياسي** (*Polity*) ومجلة **الدراسات السياسية** (*Political Studies*)، وبدرجة أقل في المجلات الآتية: **المجلة الأميركية للعلوم السياسية** (*The American Journal of Political Science*)، **والمجلة البريطانية للعلوم السياسية** (*The British Journal of Political Science*)، ومجلة **السياسة** (*Journal of Politics*). إضافة إلى ذلك، تنشر دورية **مراجعة العلوم السياسية الأميركية** (*American Political Science Review*) عددًا ليس بالقليل من المقالات في النظرية السياسية، لكن معظمها كان في تاريخ الفكر السياسي، مع حضور كبير نسبيًا للمؤلفين الشتراوسيين. وفي مجال الفلسفة، فإن أهم مجلتين مرموقتين تنشران مقالات النظرية السياسية هما: **الأخلاق والفلسفة** (*Ethics and Philosophy*)

والشؤون العامة (*Public Affairs*). وينشر بعض مجلات القانون التي تأخذ المنحى النظري مقالات في النظرية السياسية، وكذلك يفعل بعض مجلات علم الاجتماع التي تميل إلى النواحي السياسية.

لكن أفضل دورية مرموقة متخصصة في حقل النظرية السياسية هي دورية **النظرية السياسية** (*Political Theory*)، التي أسست في عام 1972. قبل ذلك التاريخ، كان أقرب ما يكون إلى دورية في النظرية السياسية سلسلتا كتب: السلسلة الأولى كانت غير منتظمة وتحمل العنوان **الفلسفة والسياسة والمجتمع** (*Philosophy, Politics and Society*)، والتي كانت تنشرها دار باسيل بلاكويل (Basil Blackwell)، ويشارك في تحريرها بيتير لاسليت (Peter Laslett) ابتداءً من عام 1956 وصولًا إلى العدد السابع في عام 2003. لكن السلسلة الأكثر انتظامًا في النشر بشكل بارز كانت السلسلة الثانية، سلسلة (NOMOS) المكوّنة من الكتب السنوية الصادرة عن الجمعية الأميركية للفلسفة السياسية والقانونية التي ابتدأت في عام 1958 وما زالت مستمرة حتى اليوم. شهدت الأعوام الأخيرة انفجارًا في المجلات التي تعنى بالنظرية السياسية، مثلًا: **تاريخ الفكر السياسي** (*History of Political Thought*)، **ومجلة الفلسفة السياسية** (*Journal of Political Philosophy*)، **والمجتمع الصالح** (*The Good Society*)، **والفلسفة والسياسة والاقتصاد** (*Philosophy, Politics, and Economics*)، و**مراجعة نقدية للفلسفة الاجتماعية والسياسية الدولية** (*Critical Review of International Social and Political Philosophy*)، **والمجلة الأوروبية للنظرية السياسية** (*European Journal of Political Theory*)، **والنظرية السياسية المعاصرة** (*Contemporary Political Theory*)، ومجلة **كونستيلشنز** (*Constellations*)، ومجلة **النظرية والحدث** (مجلة على الإنترنت). إضافة إلى ذلك، تنشر مجلة *The Review of Politics* موضوعات في النظرية السياسية منذ عام 1939، مع أن تغطيتها كانت انتقائية، بتوجه وتركيز شتراوسيين في تاريخها. غالبًا ما نجد المنظِّرين السياسيين ينشرون في مجالات لها صلة بالموضوع، مثل موضوعات مساواة المرأة، والقانون، والعلاقات الدولية، والدراسات الثقافية. تشمل المجلات التي تعرض عملها من هذه المواقع المتعددة التخصصات: **الاختلافات** (*Differences*)، **السياسة والثقافة والمجتمع** (*Politics, Culture, and Society*)، **ديدالوس** (*Daedalus*)، **النص الاجتماعي** (*Social Text*)، **الشعارات** (*Logos*)، **الاستراتيجيات** (*Strategies*)، **إشارات** (Signs)، **الألفية** (*Millennium*). مع ذلك، فإن النظرية السياسية مجال يسوده توجهٌ قوي نحو نشر الكتب أكثر من النشر في الدوريات (وهي حقيقة تؤدي بشكل غير واقعي إلى التقليل من مكانة المجلات المتخصصة في النظرية السياسية عند تقويمها اعتمادًا على مؤشرات الاقتباس، فحتى المقالات المنشورة في مجلات النظرية السياسية تميل إلى الاقتباس من الكتب، لا من المقالات الأخرى). وتنشر جميع دور النشر الأكاديمية باللغة الإنكليزية أعمال النظرية السياسية، ومن أبرز الأمثلة المرموقة مطبعة جامعة أكسفورد في سلسلتها Oxford Political Theory، مع الأخذ في الاعتبار أن عالم الإنترنت يتغير بسرعة، فيمكن القول إنه

في هذا الوقت الذي نكتب فيه هذا الكتاب، يفتح موقع مجلة **المراجعة اليومية للنظرية السياسية** (*Political Theory Daily Review*) المرجعي المتميز على الإنترنت للقارئ أو الباحث أبوابًا كثيرة [31].

للنظرية السياسية حضور بارز في لقاءات الجمعيات المتخصصة. ومن أهم مظاهر ذلك الحضور وجود قسم أصول النظرية السياسية التابع للجمعية الأميركية للعلوم السياسية، ليس في مجال تنظيم الحوارات والمحاضرات وتقديم الجوائز فحسب، ولكن أيضًا في مجال استضافة حفل الاستقبال السنوي للقسم المذكور، وهو حفل سنوي يدوم ساعتين، يلتقي فيه أكبر عدد من المنظِّرين السياسيين في قاعة واحدة، يتجاذبون أطراف الحديث في وقت واحد. ويوجد ضمن حقل النظرية السياسية جمعيات ترعى بدورها مؤتمرات أخرى، مثل «المؤتمر الدولي لدراسة الفكر السياسي» (The Conference for the Study of Political Thought International)، و«مؤتمر رابطة النظرية السياسية» (The Association of Political Theory) (كلاهما في أميركا الشمالية). وفي المملكة المتحدة هناك «المؤتمر السنوي للنظرية السياسية في جامعة أكسفورد» (The Political Theory Conference in Oxford).

أما في الاتحاد الأوروبي، على الرغم من أن «التجمع الأوروبي للبحث في المجال السياسي» (The European Consortium for Political Research) يتجه عادة نحو التركيز على الدراسات المقارنة، فإنه يوفر أيضًا إطارًا لإقامة ورش عمل تتناول النظرية السياسية.

ثانيًا: أفكار وتطورات معاصرة

حريّ بالنظرية السياسية، كونها حقلًا نقديًا لا هوادة فيه، أن تكون مهيّئة لفحص الذات. لاحظنا في الفقرات السابقة نقاشات واختلافات بشأن علاقتها بمختلف المشاهد التخصصية والمتعددة التخصصات. أحيانًا، يتخذ الفحص الذاتي منعطفًا مرضيًا، إما بالزوال أو الموت. وأغرب مثال على ذلك عندما زعم لاسليت [32] في مقدمته لسلسلة كتب «الفلسفة والسياسة والمجتمع» (Philosophy, Politics and Society)، أن تقاليد النظرية السياسية انهارت، وأن ممارستها توقفت. وفي بعض الأحيان، أحسّ حتى بعض المدافعين عن الحقل بأن نبضهم ضعيف ومتلاشٍ.

تصاعد القلق على مصير النظرية في خمسينيات القرن الماضي وستينياته مع صعود النزعة السلوكية (behavioralism) في العلوم السياسية في الولايات المتحدة. وقد ووجهت تلك المخاوف بسيل من النشاط الفلسفي والسياسي في الولايات المتحدة تمحور حول «حركة بيركلي لحرية التعبير» (Berkeley Free Speech Movement) (ارتبط بها شلدون وولن [33] وجون شار [34])، وحركة الحقوق المدنية [35] والاحتجاجات ضد حرب فيتنام والتجنيد العسكري الأميركي [36]. في تلك اللحظة، كانت شرعية الدولة، وحدود الواجب، وطبيعة العدالة، واستدعاءات الضمير في السياسة، أكثر من مجرد شواغل نظرية. وأصبح العصيان المدني

في رأس أجندة النظرية السياسية [37]. وبالنسبة إلى أعضاء شبكات الناشطين السياسيين، فقد قرأوا حنة أرندت وهربرت ماركوزه وآخرين واقتبسوا منهم لدعم رؤيتهم السياسية وأعمالهم.

كان الصراع حول مصير النظرية السياسية طوال ستينيات القرن الماضي مقرونًا بأسئلة عن النشاط الذي يمكن أن يُعتبر سياسيًا، وكيفية إيجاد مساحة سياسية نظرية بين الليبرالية والماركسية أو خارجهما. على هذه الخلفية النظرية والسياسية، كان جون رولز آخذًا في وضع الأفكار التي ضمّها بطريقة منظمة في كتابه **نظرية في العدالة** [38]، وهو كتاب كرّسه لفحص الأفكار التي أبرزها بامتياز عقد الستينيات المضطرب، مثل سياسات إعادة التوزيع، والاستنكاف الضميري من الخدمة العسكرية، وشرعية سلطة الدولة. بعد ذلك في الحقبة ذاتها، ظهر كوينتن سكنر ومدرسة جديدة في مجال التاريخ السياقي للفكر السياسي (عرفت بمدرسة كامبردج) في العالم المتحدث بالإنكليزية. وفي الوقت نفسه، كان هناك بعض الأعمال في هذه الفترة التي سخّفت الفكرة التي تقول إن النظرية السياسية بحاجة إلى إنقاذ أو إحياء. ومن أهم أعمال تلك الفترة والتي يبقى بعضها مؤثرًا: كتاب ليو شتراوس **الحق الطبيعي والتاريخ** [39]، وكتاب لويس هارتز **التقليد الليبرالي في أميركا** [40]، وكتاب كارل بوبر **عقم المذهب التاريخي** [41]، وكتابا حنّة أرندت **الوضع البشري** و**في الثورة** [42]، وكتاب شلدون وولن **السياسة والرؤية** [43]، وكتاب فريدريك فون هايك **دستور الحرية** [44]، وكتاب مايكل أوكشوت **العقلانية في السياسة** [45]، وكتاب جيمس بوكانان وغوردون تولوك **حساب الإجماع** [46]، وكتاب جوديث شكلار **التشريع** [47]، وكتاب هربرت ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد** [48]، وكتاب برايان باري **الحجة السياسية** [49]، وكتاب إزايا برلين **أربع مقالات في الحرية** [50].

1 - الليبرالية ونقادها

لو نظرنا إلى حقل النظرية السياسية من زاوية الأعوام الأولى من القرن العشرين، فمن المؤكد أننا لن نجد مؤشرات هبوط في حيوية النظرية السياسية: فذاك كان وقت الحوار الحيوي المتسع، مقرونًا بأفكار وعناوين جديدة تزدحم في حقل لم تنقصه الحيوية من قبل. وبالنسبة إلى كثيرين في حقل النظرية السياسية، بمن فيهم نقاد النظرية الليبرالية، يطغى هذا النشاط المتعدد والمتنوع على أمر أهم: السيطرة التي حققتها الليبرالية، على الأقل في العالم الأنكلو-أميركي. فالليبرالية في ثوبها الكلاسيكي تفترض أن الأفراد في الأغلب تحركهم المصلحة الذاتية، وتعتبرهم أفضل حَكَم لما تتطلبه تلك المصلحة. وفي أكثر صورها الواثقة بذاتها، تعتبر الليبرالية أن الجوانب المادية مما يسمى بالمصلحة تتحقق بأفضل طريقة من خلال التبادلات في اقتصاد

السوق، ما يحفظ مصلحة الجميع. تدخل السياسة إلى المشهد عندما لا يمكن تلبية المصالح على أساس النفع المتبادل. ويصبح جانب كبير مما تعنيه السياسة يتمثل في تجميع المصالح الفردية والتوفيق بينها، ويفترض أن تنفذ في ظل مجموعة من القواعد الدستورية المحايدة. وبما أن أفرادًا أقوياء منظّمين سياسيًا في أقليات أو أكثريات يستطيعون تطويع السلطة العامة لمصلحتهم الخاصة، يصبح ضروريًا مراقبة مراكز القوى المختلفة في السلطة، ووضع صيغة للحقوق الدستورية تحمي الأفراد من الحكومة، كما تحمي كل فرد من الآخرين. هذه الحقوق تُلزم من يتمتعون بها بواجب احترام حقوق الآخرين، وهي مقرونة بواجبات نحو الحكومة التي توطد الحقوق نفسها وتحميها. بهذا التعريف، تترك الليبرالية نطاقًا واسعًا للاختلاف والنزاع في ما يتعلق بحدود السياسة، ونطاق التدخل السياسي في الأسواق، والدور السياسي في تفضيل آليات تحقيق المصالح وحل النزاعات، ومحتوى الحقوق والدستور والواجبات والمسؤوليات. فعلى سبيل المثال، هناك مسافة شاسعة بين موقف المساواة الذي ينادي به رولز، والحرّياتية في فردانيتها المتطرفة التي يدعو لها روبرت نوزيك [51]. ومع ذلك، فمن الواضح أن تصور الليبرالية للسياسة يختلف عن تصورات السياسي العديدة التي عرضتها أرندت وشلدون وولن وجاك رانسيير وآخرون، إضافة إلى اختلافه عن التصور الجمهوري للحرية، كما درسها كوينتن سكنر [52] أو فيليب بيتيت [53].
كانت الليبرالية في العقود المبكرة تواجه منافسًا شموليًا جليًا جسّدته الماركسية، ليس على شكل حكومات في العالم الواقعي تعرّف نفسها بصفتها ماركسية فحسب، ولكن أيضًا في عالم النظرية السياسية. فالماركسية كانت تعلن ازدراءها للأنطولوجيا الفردانية المرتبطة بالليبرالية، مؤكدة في المقابل مركزية الطبقات الاجتماعية في الصراع السياسي. وفي هذا الاتجاه، لا ترى الماركسية السوق بوصفها آليّة لتحقيق الحاجات الفردية، بل مولِّدًا للظلم وعدم المساواة (من دون إنكار وجود التقدم المادي). ورفضت الماركسية كذلك التفسير الليبرالي السكوني واللاتاريخي للسياسة لصالح تحليل الماركسية التاريخ مدفوعًا بالقوى المادية التي تقرر ما كان عليه الأفراد وما يمكن أن يكونوا عليه في فترات تاريخية مختلفة. ظهرت صور أو مدارس مختلفة للماركسية خلال سبعينيات القرن الماضي، وكانت موضع جدل بين أتباع كل مدرسة. وكان بعض المنظرين يقف خلف ماركس «الإنساني» كما تظهره كتاباته الأولى عن الاغتراب [54]، وبعضهم يقف خلف ماركس «الألتوسيري» الذي يعالج العلاقات الاجتماعية وقوى الإنتاج [55]. وكانت الخلافات بين هاتين المدرستين شديدة، على الرغم من أنهما أكدتا تفوّق الفكر الماركسي على الفكر الليبرالي. ومع ذلك، تضاءل في الفترة التي أعقبت السبعينيات تأثير الماركسية الأكاديمية في العالم المتحدث باللغة الإنكليزية. لم تتحسن حظوظ الماركسية لسببين مهمين: انهيار الاتحاد

السوفياتي بين عامي 1989 و1991، وتصميم الصين على اتباع الرأسمالية بقيادة نظام حكم ماركسي اسميًا.
على الرغم من هذين التطورين، تبقى هناك تساؤلات حول مدى نجاح الليبرالية في هزيمة منافستها الماركسية أو الحلول مكانها. وإحدى الطرائق لفهم التطورات اللاحقة هي أن ندرك أن تيارًا يمثل مزيجًا من الليبرالية والماركسية تبناه ممارسو الفلسفة التحليلية بنجاح، أمثال رولز وج. إ. كوهين [(56)]. لكن، يجب التنبيه إلى أن التركيز المشدد على العلاقة التضادية بين الماركسية والليبرالية ربما يؤدي إلى إهمال وجود بدائل حيوية لكلتيهما، ابتداءً بالعديد من صيغ الليبرالية البديلة التي تنتقد الرولزية بشكل مباشر أو غير مباشر، كأعمال ريتشارد فلاثمان [(57)]، وجورج كاتب [(58)]، وجيريمي والدرون [(59)]، ووليام غالستون [(60)]، وانتهاءً بالعديد من صيغ الماركسية البديلة، كتلك التي قدمها جاك رانسيير [(61)]، وإيتيان باليبار وإيمانويل فاليرستاين [(62)]، ونانسي هارتسوك [(63)]. أما مايكل روغن، فجمع الرؤية الماركسية إلى التحليل النفسي الفرويدي، ما أثمر عملًا يعتبر مرجعًا رئيسًا بالنسبة إلى الدراسات الأميركية والدراسات الثقافية [(64)]. إضافة إلى ذلك، ألحّ روغن [(65)] على مركزية العرق والطبقة والمُلكية واللاشعور في دراسة السياسة الأميركية [(66)].
في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته وتسعينياته، وكانت هذه فترات خصبة وولّادة للأفكار، كان أمام المنظّرين السياسيين البدائل الكثيرة في المناهج والمداخل واللغة السياسية ليختاروا من بينها، وكان من نتائجها توجيه الانتقادات القوية للافتراضات الليبرالية حول الفردانية والسلطة، وفي بعض الأحيان تجاوز المنظرون في تلك الفترة تلك الافتراضات. ففي فرنسا، كان من بين المنظّرين الاجتماعيين في السبعينيات (بعد حوادث أيار/مايو 1968) ميشيل فوكو الذي كان لكتاباته في إعادة التنظير في موضوعات السلطة تأثير كبير في أجيال من المنظرين الأميركيين. أما في ألمانيا فظهر تفسير خطابي (discursive) للسياسة وضعه يورغن هبرماس الذي صدر كتابه باللغة الألمانية في عام 1962، لكن طبعته الإنكليزية صدرت في عام 1989، وهيمن عمله على مخيلة جيل من المنظرين السياسيين الناقدين الملتزمين بالبحث عن معايير قيمية تمكنهم من تقويم ادعاءات الدول الديمقراطية الليبرالية للشرعية. وألهمت حركة الاستقلال الإيطالية (Autonomia movement) تأملات جديدة غرامشية وفوكوية حول المساواة والسياسة والعنف وسلطة الدولة [(67)].
وعَرّفت النسوية نفسَها في هذه الفترة بوصف يوشك أن يكون مناقضًا لليبرالية، مستمدة وحيها بشكل رئيس من الماركسية، ثم بعد ذلك من نظريات التحليل النفسي عن الاختلاف. وفي الوقت نفسه، طوّرت هذه الحركة نقدها الخاص لما يسمى الفرد المجرد (abstract individual). أما في كندا وأكسفورد، فكان تشارلز تايلور يفكر في موضوع السياسة من خلال إعادة قراءة الفيلسوف هيغل، حيث أبرز أهمية المجتمع المحلي في الاستقلالية

السياسية، ما أدى إلى التأثير في أعمال مايكل ساندل [68] والكثيرين من منظري التعددية الثقافية. وقرن دولوز وغوتاري بين ما بعد البنيوية والتحليل النفسي في سلسلة من التأملات الصعبة في المجازات المكانية التي تنظم تفكيرنا على المستوى الوجودي في أمور السياسة والطبيعة والحياة [69]. زودت مقاربات التحليل النفسي، من فرويد حتى لاكان (Jacques Lacan)، المنظّرين السياسيين بمنظور استطاعوا من خلاله أن يدرسوا سياسة المجتمع الجماهيري وعدم المساواة العرقية والجندرية، والهوية الشخصية والسياسية [70].

2 - المساواتية الليبرالية

تتواصل البدائل الفكرية لليبرالية في التكاثر، كما يبين الشرح أعلاه. ومع ذلك، تسنمت الليبرالية الموقع المهيمن في كثير من مجالات النظرية السياسية. وبقيت الماركسية تغذي النقاشات حول الاستغلال والمساواة، لكن، في تحوّل تكرر على نطاق واسع خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية، أعادت ابتكار نفسها لتعطي الفرد وزنًا ثقلًا معياريًا وتحليليًا أكبر [71]. وحصل نتيجة ذلك تلاقٍ بين الأفكار المتنافسة في موضوع المساواة. فالاشتراكيون انشغلوا بشكل مفاجئ بقضايا مسؤولية الفرد وأهليته؛ وجعل الليبراليون المساواة، لا الحرية، «الفضيلة السيادية» [72]؛ والاتجاهان يتضافران لجعل المساواتية الليبرالية التقليد الوحيد تقريبًا للمساواتية. وكان أحد المخرجات المحيرة تلك الأدبيات المتعلقة بما يسمى الدخل الأساس أو المنحة الأساس التي يتلقاها الأفراد كلهم من الحكومة لتيسير مشاركاتهم في مجتمع هو لولاها ليبرالي [73].

أخذ على الليبرالية لعدة عقود ما يمكن أن يسمى مفهوم الليبرالية «الرسمي» للمساواة: ذلك هو ميلها إلى التفكير في أنه لا ارتباط بين المساواة الإنسانية وتحديد موارد معينة للأفراد. وفي ضوء مبدأ الفرق (difference principle) عند رولز [74]، وفي ضوء «المساواة في الموارد» لدووركن [75]، فلا يبدو الآن أن لهذا المأخذ أهمية بحد ذاته. وطرح أمارتيا سِن في بداية ثمانينيات القرن العشرين تساؤلًا كان له تأثير كبير في توجيه أدبيات العدالة التوزيعية خلال العقد الذي تلا ذلك: المساواة في ماذا؟ ولّد هذا إجابات متعددة تتراوح بين الرفاه والموارد والقدرات (واصطلاح القدرات هو المفضل عند أمارتيا سِن) إلى الأفكار الأكثر تعقيدًا حول «المساواة في فرص الرفاه»، و«المساواة في الوصول إلى الميزات» [76]. ولا يبدو أن أيًا من الإجابات المذكوره أعلاه يمكن استثناؤها بوصفها تعريفًا رسميًا للمساواة، لكن الإجابات كلها اهتمت بأفكار ليبرالية رئيسة عن الفردية والمسؤولية. ويمكن قراءة انطلاق المساواتية الليبرالية الذي تبع ذلك على أنه تطرف التقاليد الليبرالية. لكن التقارب بين ما كان في زمن ما محاولات ليبرالية واشتراكية في المساواة، يمكن أن يفهم أنه الهيمنة

الجديدة للنظرية الليبرالية. ومعظم أدبيات المساواة الآن ينحو إلى الفردانية بشكل حازم، وهي تدير حججها من خلال اختبارات أو تجارب فكرية كأنها صممت لتمحيص حدسنا البدهي عن المساواة، مع توضيحات بقصص عن أفراد موهوبين مواهب مختلفة، بحيث يظهرون درجات متفاوتة من الطموح والجهد. وتطلب منا تلك الأدبيات أن نقوّم ما في طائلة أولئك الأفراد. وليس واضحًا دومًا ما هو الأثر الذي ينتجه ذلك الخطاب المتعلق بالتميز الفردي (بما فيه من عرض لشخصيات تتوزع بين مغني الأوبرا ومنتجي النبيذ، والمتزلجين على الأمواج وصيادي السمك) على وضع اللامساواة الأوسع في العالم الحاضر. وفي هذا الصدد، تساءلت إليزابيث أندرسون: «ماذا حدث لشواغل المضطهدين سياسيًا؟ وماذا عن أوجه انعدام المساواة العرقية والجندرية والطبقية، وتلك المتعلقة بالطوائف الاجتماعية المغلقة وراثيًا؟» [(77)].

عبر بعض المنظرين خلال تسعينيات القرن العشرين عن القلق إزاء الطريقة التي حلّت بموجبها قضايا الاعتراف (recognition) محلّ قضايا إعادة التوزيع، ما أدى إلى تراجع قضايا اللامساواة الاقتصادية إلى الظل [(78)]. لا شك في أن هذه الملاحظة تنطوي على درجة عالية من الصدقية، لكن من المضلل أن نقول إنه لا يوجد الآن من يكتب عن اللامساواة الاقتصادية. وعلى العكس من ذلك، توجد أدبيات كثيرة تعالج هذه القضايا (ثمة موقع إلكتروني مفيد عنوانه *The Equality Exchange*) [(79)]. إن النقطة الأكثر دلالة على وضع أدبيات المساواتية هي تركيز هذه الأدبيات على قضايا المسؤولية الفردية والفرص الفردية والمواهب الفردية، وانخراطها الأقل بهياكل اللامساواة الاجتماعية، مقرونة بصعوبة تمييزها من الليبرالية.

3 - الجماعوية

كان أحد محاور الخلاف الرئيسة في ثمانينيات القرن العشرين ما عرف بالمناظرة الليبرالية-الجماعوية [(80)]. وساق الجماعويون من أمثال مايكل ساندل [(81)]، المتأثر بأفكار أرندت وتايلور، الحجج لإثبات أن إصرار الليبرالية على الأفراد المجردين وحقوقهم باعتبارها اللبنات الأساسية للنظرية السياسية، فوَّت عليها أهمية المجتمع الذي يخلق الأفراد كما هم في الواقع. فالأفراد، لدى المفكرين الجماعويين، جزء لا يتجزأ من شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية، وليسوا قِطَعًا معزولة اجتماعيًا كما تفترض الليبرالية، ولدى هؤلاء الأفراد التزامات نحو المجتمع، والتزاماتهم هذه ليست مقصورة على الترتيبات السياسية التي تسهل مصالح هؤلاء الأفراد أو تيسّرها. إن هذا التعارض بين فكرة الليبرالية المتصورة عن الفرد المنفصل اجتماعيًا والمستوجب حقوقًا معينة، وفكرة الجماعويين عن الفرد المندمج اجتماعيًا الذي يتحمل المسؤوليات الاجتماعية، بدا لفترة معينة أنه هو الحوار الحقيقي في النظرية السياسية. لكن، سرعان ما ظهرت أصوات أوصلت فكرتها

ومفادها أن ذلك كان مجرد زوبعة في فنجان، وأنه في الحقيقة حوار ضمن نطاق الليبرالية، وليس بين الليبرالية ونقادها، لأن المسألة الأساس هي أن طرفي الحوار متفقان على القضية الأساسية، وهي مدى أهمية الأفكار الكلية عن المجتمع للحقوق والحريات التي يُثمّنها فريقا الحوار عاليًا [(82)]. أضاف الليبراليون إلى ذلك أن الليبرالية قد جرى تشويهها. ففكرتها عن الفرد، كما يدافعون عنها، لم تكن في يوم من الأيام ذرّانية (atomistic)، أو تجريدية، أو مدفوعة بالمصلحة الذاتية كما حاول نقادها أن يوحوا.

4 - النسوية

في الثمانينيات من القرن العشرين، تموضع النسويون بوصفهم ناقدي المدرستين الليبرالية والجماعوية. وشاطروا الجماعويين نزعة شكهم في الأفراد المقطوعين عن المجتمع (disembedded)، وأضافوا إلى ذلك نقطة تفرض نفسها بقوة أكبر، بخصوص الفرد المجرد الذي فرديته غير متأثرة بمجتمعه وكأنه ليس مقطوعًا عن مجتمعه فحسب، بل هو مقطوع أيضًا عن جنسه، بغض النظر عن كونه أنثى أو ذكرًا، وهذا ما يزعج النسويين [(83)]. من جهة أخرى، حذروا من احتمالات التسلطية الكامنة في الأفكار الشمولية أو الكلية عن المجتمع ومن الطريقة التي قد تُسخَّر بها ضد النساء [(84)]. وعمد عدد متزايد من المنظرين إلى التصدي للتصورات المحايدة عن العدالة، مطالبين بأخلاقيات سياقية تراعي المسؤوليات التي يحملها الأفراد بعضهم نحو بعض، و/أو تراعي الفروق في موقعنا الاجتماعي [(85)]. إلى ذلك، حذّر آخرون من التعامل مع لغة العدالة والحقوق باعتبارها ذكورية غير قابلة للتغيير، ما يعني الإخفاق في الدفاع عن حقوق النساء [(86)].

يتضح مما ذكر آنفًا أن النسوية بقيت مجموعة من الأفكار على درجة عالية من التنوع خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي؛ لكن بقدر ما كان هنالك توافق، كان ناقدًا للتقليد الليبرالي الذي كان يُعرض على أنه مفرط في نزعته الفردانية، مقترنًا بانقسام حاد بين العام والخاص، من دون تنبُّه كاف لقضايا الجندر. وبعد تلك الفترة، حدث تلطيف واضح لهذا النقد، ما يمكن أن يعكس اقتناعًا متناميًا بأن الليبرالية ليست معتمدة على الذات المعزولة اجتماعيًا كما كان يوحي بعض النقاد. وفي هذا السياق بيّنت مارتا نوسبوم (Martha Nussbaum) أن الفردانية الليبرالية «لا تستتبع الأنوية (egoism) ولا الاكتفاء الذاتي المعياري». وفي حين أن النسويين الذين تناولوا الاستقلالية في كتاباتهم طوروا فهمهم الخاص المتميز لما يسمى «الاستقلالية العلائقية» (relational autonomy) فإن الكثيرين منهم ينبذون بوضوح صورة النظرية الليبرالية السائدة لتجاهلها الطبيعة الاجتماعية للذات [(87)]. وكان بعض الانتقادات النسوية المبكرة قد بالغ في نقاط الخلاف مع الليبرالية، حيث أساء تفسير وضع الفرد في قلب الفكرة الليبرالية بصفته فردًا متمركزًا حول ذاته، ومكتفيًا ذاتيًا، ومدفوعًا

بالمصلحة الذاتية، أكثر مما هو في الواقع. لكن، في الوقت نفسه، لا ننكر أن الليبرالية أجرت بعض التعديلات المهمة، وفي خلال ذلك، جزئيًا في أقل تقدير، استجابت للنقد النسوي. لكن، ربما يبدو عنادًا ساذجًا أن نشكو من ذلك على أنه نقطة ضعف (فعندما تنتقد أحد التقاليد، من المفترض أنك تأمل في أن يصلح بعضًا من طرائقه). لكن، مع كل ذلك، لا يملك المرء إلا أن يشعر، مرة أخرى، أن ثمة تقليد معين يهزم من كانوا يعارضونه من قبل. التزمت بعض صيغ النسوية سياسة جذرية في موضوع الاختلاف بين الجنسين يصعب تخيل أن الليبرالية رغبت فيها أو ادّعتها [88]. غير أن الكثير من ضروب النسوية التي كانت ذات يوم ناقدة لليبرالية تصالحت مع التقليد الليبرالي.

5 - الديمقراطية والنظرية النقدية

واجهت الليبرالية عددًا من التحديات النقدية في أدبيات المواطنة والديمقراطية. لكن، في هذا المضمار، يبدو أيضًا أن بعض الحماس في تلك التحديات تلاشى. فالفكرة الجمهورياتية (republicanism) سبقت الليبرالية بمقدار ألفي عام [89]، وهي تركز على المواطنة الفاعلة، وفضيلة الحياة المدنية، والسعي وراء القيم العامة لا المصالح الخاصة المرتبطة أكثر بالتقليد الليبرالي. أُعيد إحياء الفكرة الجمهورية خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين بوصفها بديلًا من الديمقراطية الليبرالية [90]. وفي الحقيقة، بدت الجمهورياتية، لبعض الوقت، كأنها تحل محل الاشتراكية بوصفها منافسًا بديلًا من التقليد الليبرالي. أما اليوم، حتى ريتشارد داغر ذو الاتجاه الجمهوري [91]، يجيز الفكرة التي تقول «يجب أن يكون بمقدور الجسم السياسي الجمهوري الاعتماد على الالتزام بمبادئ ارتبطت عمومًا بالليبرالية، كالتسامح، وقواعد اللعبة العادلة، واحترام حقوق الآخرين»؛ وهذا يعني، بكلمة أخرى، أن الفكرة الجمهورية ليست بديلًا كليًا. وظهرت الديمقراطية التداولية في أوائل التسعينيات من القرن العشرين تحديًا للنماذج الليبرالية القائمة التي اعتبرت أن السياسة هي مجموع التفضيلات المعرَّفة غالبًا في المجال الخاص [92]. وبالنسبة إلى المنادين بالديمقراطية التداولية، كان التفكير في التفضيلات في المحافل العامة مركزيًا عندهم. لكن، لا بد من الاستدراك مرة أخرى، لأن مثل هذا الوضع يتطلب تفكيرًا إبداعيًا حول الترتيبات المؤسسية البديلة التي تنقل الديمقراطية إلى ما هو أبعد من المخزون الليبرالي القياسي [93]. في أي حال، في أواخر تسعينيات القرن الماضي، صارت المؤسسات ذاتها التي انتقدها الديمقراطيون التداوليون سابقًا يُنظر إليها بشكل واسع على أنها الموطن الطبيعي للتداول، مع التركيز على المحاكم والهيئات التشريعية. وأعلن بعض الليبراليين البارزين مثل رولز [94] أنهم ديمقراطيون تداوليون، وبينما يحتفل

بوهمان [95] بهذا التحول بصفته «مرحلة اكتمال نضوج الديمقراطية التداولية»، بدا الأمر أيضًا كأنه استساغة أخرى لبدائل نقدية.

يعد التاريخ الحديث للنظرية النقدية - وبالأخص عمل يورغن هبرماس - من الأمثلة النموذجية في هذا الصدد. تعود جذور النظرية النقدية إلى الماركسية من خلال مدرسة فرانكفورت، فعلى يدي ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو [96]، وجِّه النقد إلى النماذج السائدة من العقلانية الأداتية (instrumental rationality) التي عرّفت المجتمع الحديث. أنقذ هبرماس هذا النقد من النهاية المسدودة بتبيينه أن التصور التواصلي للعقلانية يمكن أن يقود إلى نظام سياسي ومشروعات تحررية أكثر رحابة. كانت نظرية هبرماس بشأن الدولة أصلًا عبارة عن كيان جامد ضخم يخضع تمامًا للعقل الأداتي في خدمة الرأسمالية التي كان يجب مقاومتها. وبحلول تسعينيات القرن العشرين، أعاد هبرماس [97] تعريف نفسه بصفته مؤمنًا بالدستورانية، مشددًا على دور الحقوق في ترسيخ الشروط الملائمة للخطاب المفتوح في المجال العام، تتمثل مهمته الديمقراطية في التأثير في المؤسسات السياسية التي بدت من وصفه لها كأنها تسقط مباشرة من كتاب مرجعي عن الديمقراطية الليبرالية [98].

6 - النظرية السياسية الخضراء

بدأت النظرية السياسية الخضراء (green political theory) في سبعينيات القرن العشرين، بتقديمها مقترحات خلّاقة تصلح بدائل بيئية متينة مقابل الرأسمالية الليبرالية. كان الأساس في هذه النظرية حركة الحرّيّاتية اليسارية (left-libertarianism) التي تكاد تصل إلى حافة اللاسلطوية البيئية (eco-anarchism) [99]، على الرغم من أن بعض الأصوات الهوبزية والسلطوية أوصلت صوتها (في السبعينيات على أقل تقدير) إلى الساحة [100]. يمكن أن يتفق الجميع على أن الفردانية الليبرالية والنمو الاقتصادي الرأسمالي يناقضان أي ثقافة سياسية مستدامة. يرسم ماير، في الفصل الذي كتبه في هذا **الدليل**، تقدم النظرية السياسية الإيكولوجية ومسارها في مرحلة «ما بعد الجذل» التي تميزت بتعاطيها مع الليبرالية. لم تكن النظرية الخضراء كلها قد تحركت في هذا الاتجاه. فمثلًا، عمل بينيت وتشالوبكا [101] أكثر في إطار تقليدَيْ هنري ثورو وفوكو، بينما استندت أعمال بْلموود [102] إلى الإيكولوجيا الجذرية وإلى النسوية بغرض توجيه النقد إلى ما في الليبرالية من ثنائيات وعقلانية متمركزة بشريًا.

7 - ما بعد البنيوية

يُنظر في كثير من الأحيان إلى ما بعد البنيوية باعتبارها نقدية أكثر مما هي بنّاءة. ويأتي هذا الانطباع الخاطئ من التركيز على التقاطعات بين النظرية ما بعد البنيوية والنظرية الليبرالية. ينشد بعض ما بعد البنيويين إكمال الليبرالية لا الحلول محلها وذلك لتصحيح تجاوزاتها، أو حتى السعي إلى خلع صفة الضمير

عليها، حيث بدا لكثيرين أن الليبرالية غالبًا ما افتقرت إليه. من هنا، جاء اقتراح باتون في هذا الكتاب أن المسافة بين النظرية ما بعد البنيوية والنظرية السياسية الليبرالية ليست عصية على التجسير كما يُعتقد في الأغلب. ويتجه ما بعد البنيويين، أكثر من غيرهم، إلى تبني بعض صيغ الليبرالية أو استكشافها. ومن أبرز الأمثلة على الليبراليين الذين كانت أعمالهم موضع اهتمام المنظرين ما بعد البنيويين، وبشيء من التفصيل، الآتية أسماؤهم: إزايا برلين وريتشارد فلاثمان وجيريمي والدرون وستيوارت هامبشير (Stuart Hamphshire).

لكن طوّر ما بعد البنيويين أيضًا نماذج بديلة للسياسة والأخلاق، لا تستهدف النظرية الليبرالية مباشرة. ويمكن الإحاطة بهذه التطورات بالرجوع إلى السرديات الكبرى المتنوعة (grand narratives) المتاحة في هذا الحقل. تُعرّف ما بعد البنيوية غالبًا بأنها معادية في الأساس لأي نوع من السردية الكبرى، ويُنسب هذا الادعاء إلى جان فرانسوا ليوتار [(103)]. وهذا ادعاء يدحضه الكثير من المصنفات في هذا الحقل وهي مصنفات لا ترفض السردية الكبرى بقدر ما تعيد تخيلها وتكرارها [(104)]. ويرفض ما بعد البنيويين فعليًا السرديات الكبرى التأسيسية: أي تلك التي تقدم نفسها على أنها صحيحة على نحو متعالٍ، والتي ترى أن للطبيعة أو التاريخ غاية جوهرية، أو تلك السرديات التي تستتبع ميتافيزيقا العالمين المادي والروحي. يميل معظم ما بعد البنيويين الذين يستعملون السرديات الكبرى إلى رؤية أنفسهم أنهم يكتبون مقتفين أثر مُنظّري العقد الاجتماعي، أمثال هوبز الذي تتصف مناقشاته السياسية بتوضيحات حية قوامها دعاوى خيالية أو تأملية في أصول الحياة الاجتماعية ومساراتها. مع ذلك، فإن ما بعد البنيويين حريصون على عرض وجهات نظرهم ما بعد الميتافيزيقية (post-metaphysical) على أنها «قصة عُلوية قوة إقناعها موضع خلاف دومًا، ويستحيل فصلها عن تأويل الحوادث التاريخية الحالية» [(105)].

ما يحاول ما بعد البنيويين تفاديه ليس القصة الأصلية التي استطاعت النظرية السياسية بموجبها أن تثير اهتمام قارئيها، ولا الرهانات التي على أساسها تبعث الأمل في أنفس الناس. في الحقيقة، إن ما يحاولون تفاديه هو الغايات أو الضمانات (الإيمان أو التقدم أو الفضيلة) التي مكنت من تحقيق إنجازات تحسد عليها (مثل توسيع مجالات حقوق الإنسان)، والتي، في الوقت نفسه، اقتُرفت باسمها بشاعات قاسية (سواءً في ما يسمى العالم النامي أو في الغرب ضد غير المؤمنين واللاممتثلين) [(106)]. مكنت هذه الغايات والضمانات المنظِّرين السياسيين أحيانًا من تفادي المسؤولية الكاملة عن النتائج التي بحثوا عنها وتوصلوا إليها، بادعائهم أن مصدر الأهداف أو القيم موضع البحث هو فوق بشري، مثل الإله أو الطبيعة.

ثالثًا: النظرية السياسية والانعطافة العالمية

أثبتت الليبرالية قدرة غير مسبوقة على استيعاب منافسيها، وساعدها في ذلك انهيار منافستها، الماركسية، إضافة إلى براعتها الخاصة في إعادة ابتكار نفسها وإدماج عناصر رئيسة من التقاليد المعارضة لها. مع ذلك، هذه ليست ليبرالية منتصرة من النوع الذي ادعاه فوكوياما [(107)] في **نهاية التاريخ**، حيث احتفل بانتصار الليبرالية الرأسمالية في العالم الواقعي على النماذج الاقتصادية السياسية المنافسة. تكمن المفارقة هنا في أن استيعاب الليبرالية بعض منافسيها رافقه قلق متزايد من الطريقة غير الشرعية التي تحدد الليبرالية الغربية بموجبها موقعها المركزي. من الأمثلة الكلاسيكية التي توضح ذلك التحولاتُ في عمل رولز التي استدعت نقاشًا مطولًا. ففي حين بدا رولز في كتابه **نظرية في العدالة** أنه يرسم «الـ» مبادئ التي تقوم عليها العدالة والتي يمكن أن يقبلها أي فرد عقلاني في أي سياق اجتماعي، فإنه شدد في كتابه **الليبرالية السياسية** على معقولية وجود تنوع في «العقائد الشاملة» (comprehensive doctrines)، بما فيها تلك التي يمكن أن تكون غير ليبرالية؛ وفي خطوة أبعد، نجده في كتابه **قانون الشعوب** [(108)] يشجعنا على الاعتراف بتقدير المجتمعات التراتبية غير الليبرالية التي، مع ذلك، تبدو منظمة بشكل جيد وتحترم حدًا أدنى معينًا من حقوق الإنسان.

بعدما تغلب الليبراليون على كثيرين من نقادهم السابقين في حواضر العالم، فإنهم الآن أكثر استعدادًا للاعتراف بأن هناك تقاليد فكرية مهمة غير تلك التي ساهمت في تشكيل الليبرالية الغربية. ويعترفون، إضافة إلى ذلك، بأن الأرضيات التي وقفت عليها الليبرالية في رفض تلك التقاليد الأخرى كانت زلقة أكثر مما كان متصورًا. إن نقد النزعة التأسيسية (التأسيسانية) (foundationalism) [(109)] يثير في العادة جدالات حامية بين المنظِّرين السياسيين. وكان كثيرون منهم يسخطون من مجرد الإيحاء بأن لا أساس مستقلًا لادعاءاتهم بشأن العدالة العالمية، أو المساواة العالمية، أو حقوق الإنسان، فيتهمون المشككين بالتخلي عن النظرية السياسية المعيارية [(110)]. لكن، إبان تسعينيات القرن الماضي، تحولت مناهضة النزعة التأسيسية (anti-foundationalism) من كونها موقفًا خلافيًا لأقلية إلى كونها تشكّل ما يشبه الإجماع. وأدّى انتقاد ما بعد البنيويين للنزعة التأسيسية إلى إعلان الليبرالية في أواخر القرن العشرين أنها أصبحت ما بعد تأسيسية [(111)] من دون إعادة التفكير في الالتزامات الرئيسة للنظرية الليبرالية. وفي إثر تنصل رولز وهبرماس من أي دعم ميتافيزيقي لمشروعاتهم الفكرية (المعيارية على نحو واضح)، اعترف المنظّرون السياسيون الغربيون بصفة متزايدة بالطبيعة الظرفية التاريخية لمدارسهم الفكرية؛ وهذا ولّد ازديادًا قليلًا نسبيًا في الاهتمام بتقاليد بديلة. ليس تنبّه الليبراليين إلى هذه التقاليد، بحد ذاته، علامة على أزمة ثقة بالمبادئ الليبرالية (ريتشارد رورتي، المناهض الرئيس للنزعة التأسيسية، مثلًا، لم يرَ مشكلة في إعلان نفسه ليبراليًا)، لكن هذا يعني أن النظرية السياسية تُصارع الآن أسئلة

العالمية الأخلاقية (moral universalism) والاختلاف الثقافي أو الديني على نطاق أوسع من ذي قبل [(112)].

للانفجار في الكتابات حول التعددية الثقافية (multiculturalism) - الذي بدأ اتساعه منذ تسعينيات القرن العشرين - دلالات قوية هنا. فالتعددية الثقافية، تعريفًا، تهتم بتعدد الثقافات: فهي تتناول ما يمكن أن يكون خلافات جذرية في القيم، ونظم المعتقدات، والممارسات، وهي كذلك مشغولة بشكل أساس بأي حقوق يمكن أن تتمتع بها الجماعات غير الليبرالية في المجتمع الليبرالي. ومكمن «المشكلة» هنا أن الليبرالية ليست المعتقد الوحيد المطروح في سوق الأفكار. مع ذلك، فإن طريقة تأطير المشكلة - مثل التسامح أو حقوق الأقليات أو هل يمكن أن يكون للجماعات حقوق كما يكون للأفراد حقوق - هي في جوهرها طريقة ليبرالية. فمثلًا، عُرف ويل كيمليكا [(113)] بدفاعه عن حقوق الجماعات المهددة ثقافيًا على أساس أن توافر سياق ثقافي آمن أمر ضروري للاستقلال الفردي، أي أن الأهمية الحقيقية التي يعطيها الليبراليون للاستقلال الفردي تستدعي منهم دعم السياسات المتعلقة بتعددية الثقافات. وقد وجهت انتقادات متعددة إلى مفهوم كيمليكا للتعددية الثقافية الليبرالية [(114)]؛ وما زال كثيرون يرون أن الليبرالية تتعارض مع التعددية الثقافية [(115)]. لكن كيمليكا في تحليله ما يسمى «مشكلة» التعددية الثقافية من خلال أنموذج الليبرالية يمثل مجال الحوار بدرجة كبيرة. فالليبرالية تجعل من نفسها التقليد المعرَّف للتعددية الثقافية، وفي الوقت نفسه، تلحظ مدى صعوبة ذلك. لذا، فإن هيمنتها بالذات تجعلها تولّد وعيًا بتقاليد أخرى غيرها.

ليس من الواضح تمامًا لماذا حدث هذا الآن (فالليبرالية، في أي حال، كانت موجودة بيننا لسنوات كثيرة)، لكن الكلمة المختصرة المفيدة، وهي العولمة، يجب أن تقدم أقلّه جزءًا من التفسير. من الصعب الحفاظ على التقليد الذي يعتبر أن الليبرالية هي التقليد الوحيد، أو أن العلمانية هي المعيار، في الوقت الذي تكون فيه أغلبية العالم غير مقتنعة بأي منهما [(116)]. وعلى الرغم من أن المنظّرين السياسيين اعتمدوا كثيرًا على التقليد الليبرالي في تقصياتهم الفكرية عن حقوق الإنسان أو العدالة العالمية، فإن حقيقة الموضوعات التي يعالجونها تستدعي منهم التفكير في خصوصية الفكر السياسي الغربي. فالنظرية السياسية اليوم جوالة في عالم القضايا المختلفة أكثر من أي فترة سابقة، من التأمل والتفكير في اتهامات المركزية الإثنية، إلى التساؤلات حول أهمية الحدود القومية، منتهية بما يمكن أن يطلق عليه المرء نزع الطابع القومي عن النظرية السياسية. لكن هذا الوصف مبالغ فيه، لأن النظرية السياسية تعتمد، حتى في تعاملها مع القضايا العالمية، على المفاهيم التي هي قومية في أصلها، والافتراضات التي تتضمنها تلك المفاهيم تتعلق مباشرة بطورها الأكثر عولمية. لن تختفي اصطلاحات مثل الأمة أو الدولة من مفردات النظرية السياسية، لكن ضروب التحول من التصورات الدولية عن العدالة إلى

نظيرتها العالمية، كما يلاحظ كريس براون (في كتابنا هذا)، تبرز بوضوح في كل زاوية من زوايا الفكر السياسي المعاصر.

يصعب التنبؤ بالكيفية التي سوف يتطور بها هذا التحول، لكن هناك حالة من عدم الاستقرار الناجمة عن كون الليبرالية النظام السائد مع وجود قلق من أن إمكانية أن تكون الليبرالية الغربية قد وضعت نفسها في موقعها المركزي الحالي من دون وجه شرعي، ومع احتمال وجود جيوب مقاومة وبدائل لليبرالية، ما يؤدي إلى تزايد قوة بدائل الليبرالية في السنوات القادمة. يبدو مؤكّدًا أن التحركات لبلورة النظرية السياسية في إطار عالمي بوَعي ذاتي سوف يزداد زخمًا. وهذا واضح في أدبيات المساواة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، حيث يزداد الاهتمام بالأبعاد الدولية والعالمية كلها. يتضح هذا الاتجاه، كذلك، في طرائق التنظير في الدين. ففي السابق، كان الدين يناقش في النظرية السياسية في سياق «مشكلة» أو «قضية» التسامح الديني، مع القليل من الاهتمام بالبناء الداخلي للمعتقدات الدينية. لكن أبعادًا أخرى بدأت تبزغ للعيان، بما فيها الطرائق الجديدة لفهم سياسة العلمانية، والسبل الأدق في تفحص المناقشات المعيارية التي تتطور ضمن كل دين من الأديان المختلفة. ويُتوقع أن تواجه التطورات الحديثة في العلوم الطبيعية (خصوصًا ما يتعلق بعلم الوراثة البيولوجية) المنظرين السياسيين بتحديات صعبة في العقد المقبل، خصوصًا في ما يتعلق بفهمنا للحدود الفاصلة بين العام والخاص، والتطلعات لتحقيق المساواة. وعلى الرغم من أن الآمال في تحقيق المزيد من الديمقراطية التشاركية أو الديمقراطية التداولية تبقى محيرة وغير ثابتة، فربما بإمكاننا توقع مزيد من التركيز على دور السعادة والعاطفة في النشاط السياسي.

من الصعب التنبؤ بما ستؤول إليه معركة إدماج قضايا الجندر والعرق في المسار الرئيس السائد للنظرية السياسية. وبين المساهمين في هذا **الدليل** كتّاب أدوا أدوارًا مهمة في تطوير النظرية السياسية النسوية، لكن يُلاحظ أن قليلين منهم اختاروا أن يجعلوا النسوية أو الجندر شأنًا مركزيًا في مقالاتهم. والمكسب أو الحصاد التفاؤلي في هذا الصدد هو أن النسوية أو الجندر لم يعودا موضوعًا منفصلًا أو مميزًا، بل أصبحا الآن مكونًا مركزيًا في الفكر السياسي. من ناحية أخرى، المحصلة التشاؤمية متضمنة في التعليق الأخير في الفصل المقدم من ليندا زيريلي: إن محاولة التفكير في السياسة من خارج إطار تحتل فيه النسوية أو الجندرية مركز الاهتمام قد يؤدي إلى نقاط عمياء (blind spots) ذات صلة وثيقة بالحكمة القديمة في الفكر السياسي. يمكن الوصول إلى النتيجة ذاتها بالنسبة إلى علاقات الأعراق، فالتطورات المحتملة فيها ليست واضحة كذلك. ويمكن أن نتوقع أن عدم المساواة بين الأعراق ستستمر في البروز بطرائق مهمة في النقاشات التي تتناول الفعل الإيجابي والتمثيل السياسِي، لكن اِنفجار الأعمالِ التي تناولت التعددية السياسية

أعطى تركيزًا أو اهتمامًا أكثر بالثقافة أو الإثنية، بينما لم تُظهر النظرية السياسية انشغالًا عميقًا بتركات الاستعمار أو العبودية. لكن المقالات في هذا **الدليل** تشير، مع ذلك، إلى أن الساحة تشهد حاليًا تطورات جديدة مهمة.

رابعًا: النظرية السياسية والعلوم السياسية: المسارات الحالية

لاحظنا في الصفحات السابقة العلاقة الشائكة أحيانًا بين النظرية السياسية وباقي فروع العلوم السياسية. وهنا نتابع الموضوع، لكن من زاوية مجالات التعاون بين النظرية السياسية وتلك الفروع. إضافة إلى مواقعها متعددة التخصصات، للنظرية السياسية موقع ضمن تشكيلة الحقول الفرعية القياسية المعاصرة في العلوم السياسية، جنبًا إلى جنب مع السياسة المقارنة والعلاقات الدولية والسياسات العامة وسياسة كل دولة بعينها. ويمكن أن يُضاف هنا أو هناك منهجية البحث، والإدارة العامة، وعلم النفس السياسي، والقانون العام. تصل روح المغامرة في بعض الأقسام الأكاديمية للعلوم السياسية إلى درجة إضافة الاقتصاد السياسي والسياسة البيئية بوصفهما فرعين للعلوم السياسية. لكل فرع من هذه الفروع نقطة تواصل نظرية تربطه بهموم النظرية السياسية، وتؤكد هذه الارتباطات أهمية النظرية السياسية لباقي العلوم السياسية.

ثمة في العلاقات الدولية تخصص فرعي محدد بدقة هو نظرية العلاقات الدولية. وقد لاحظنا أن هذا التخصص الفرعي الدقيق يعرف إلى حد كبير بثلاثة مواقف كبرى: الواقعية (realism)، والبنائية (constructivism)، والليبرالية. ما يثير الارتباك في هذا المجال هو أن الليبرالية في العلاقات الدولية غير الليبرالية في النظرية السياسية. ففي نظرية العلاقات الدولية، تشير الليبرالية إلى فكرة مفادها أن الفاعلين يمكن أن يتعاونوا لبناء مؤسسات دولية لتحقيق المنافع المشتركة؛ فهي مرتبطة بنظرة تفاؤلية نسبيًا إلى النظام الدولي. أما الواقعية، في المقابل، فتفترض أن الدول تحاول أن تعظّم الأمن في محيط أناركي (لاسلطوي)، حيث يكون الصراع العنيف دائم الاحتمال. أما البنائية فتشير إلى مدى كون الفاعلين والمصالح والمعايير والنظم تركيبات ذهنية اجتماعية تستطيع أن تتغير بتغير الزمان والمكان. يوفر كل واحد من تلك التركيبات مجالات واسعة من أجل التعاطي بالنظرية السياسية، حتى وإن لم تتحقق دائمًا تلك الاحتمالات. أما الليبرالية في العلاقات الدولية، فعلى الرغم من بعض الاختلافات مع الليبرالية في النظرية السياسية، فإنهما تتصلان باشتراكهما في تبني النظرة المنسوبة إلى الفيلسوف لوك في كيفية إقامة ترتيبات حاكمة لجميع الدول ومتى يكون الوقت الملائم لتحديد المبادئ لإقامة مؤسسات دولية شرعية وعادلة. وتقوم الواقعية صراحة على أساس نظرية توماس هوبز السياسية، حيث يجري تأويل النظام الدولي بمصطلحات توماس

هوبز المتعلقة بـ «حالة الطبيعة». كذلك كان المؤرخ الإغريقي ثيوسيديدس مصدرًا مهمًا من مصادر الواقعية ولو أنه مثار خلاف [(117)]. وتُقدَّم البنائية [(118)] على أنها متسقة مع نظرية هبرماس النقدية. وكما يشير شويرمان (في هذا الكتاب)، تبادلت النظرية النقدية هذه الفكرة وقبلتها إذ تعتبر الآن أن النظام الدولي هو المضمار الحاسم لاختبار توجيهاتها الديمقراطية. إن النظرية المعيارية (normative theory) في العلاقات الدولية آخذة في الازدهار، وتوفر النظرية السياسية الكثير من المصادر التي تعزز هذا الاتجاه [(119)]، إلى جانب مساهمات مهمة من جانب منظري ما بعد الحداثة والليبراليين الرولزيين والنسويين ومنظري النظرية النقدية [(120)].

إن تلخيص الارتباطات بين العلوم السياسية المقارنة والنظرية السياسية أصعب من تلخيص العلاقات المذكورة أعلاه، لأن كثيرين من الممارسين في مجال العلوم السياسية المقارنة مختصون في قطاعات محدودة قلما يهتمون بالنظرية. غالبًا ما يكون هؤلاء المهتمون بالمقارنة السياسية، الذين يستخدمون الدراسات الكمية ذات الأبعاد الكثيرة أو دراسات الحالة المقارنة ذات الأبعاد القليلة، أكثر اهتمامًا بنظرية تفسيرية بسيطة، تكون نظرية الاختيار العقلاني أحد مصادرها. لكن هناك نقاط تشارك مع النظرية السياسية بحسب المفاهيم المطروحة في هذا **الدليل**. فالدراسة المقارنة للحركات الاجتماعية وعلاقاتها بالدولة استندت إلى فكرة المجال العام في النظرية السياسية الديمقراطية، والعكس صحيح. استندت التفسيرات المتعلقة بدور الدولة في التطور السياسي على النظرية السياسية الدستورية الليبرالية. أما الدراسات الأكثر نقدًا لدور الدولة في المجتمعات النامية فاستندت إلى النظرية الماركسية. كانت فكرة الدمقرطة موضوعًا مهمًا في السياسة المقارنة، ومن المفروض والمتوقع أن يكون هذا العمل قد استفاد من الحوار مع النظرية الديمقراطية. لكن ذلك لم يحصل لسوء الحظ. فدراسات الدمقرطة تعمل عمومًا بمتطلبات الحد الأدنى للديمقراطية، مثل توافر انتخابات تنافسية بالمفهوم الذي حدده جوزف شومبيتر في الأربعينيات من القرن الماضي [(121)]، مع تجاهل التطورات في النظرية الديمقراطية في السنوات الستين التي تلت ذلك التاريخ. ولعل الأعمال الحديثة عن العرق والشتات في سياق مقارن باعتبارها مكامن واعدة لفهم العلاقات بين الدمقرطة والسياسة المقارنة، استنادًا إلى أفكار توكفيل [(122)]. وانصب اهتمام المنظرين في نزعة التعددية الثقافية والعرق على مسائل السياسة المقارنة في موضوعات تنوع أشكال الحكم وتفاعلها مع الاختلافات الثقافية [(123)].

ربما تبدو المنهجية الحقل الفرعي الأقل تعاطيًا مع النظرية السياسية، فلو نُظر إلى المنهجية على أنها مجرد تقنيات كمية، فربما يكون هذا الاستنتاج صحيحًا. لكن المنهجية هي أيضًا موقع التفكير في ضروب الطرائق التي تصلح لهذا البحث أو ذاك. يبرز هنا الدور المميز للمنظّرين السياسيين ليكونوا حلقة

وصل بين فلسفة العلوم الاجتماعية من جهة، وطرائق محددة من جهة أخرى. وألمح تايلور [124] وبول [125] إلى أهمية لحظة التأويل في تطبيق كل طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، مشككين في الصورة الوضعية للذات عند كثيرين ممن يوظفون الطرائق الكمية. إن مجال ما بين التخصصات (interdisciplinarity) الذي يسم قدرًا كبيرًا من النظرية السياسية يقدم مادة خصبة للتأمل المنهجي.

يقع تخصص السياسات العامة (public policy) على الجانب التطبيقي من العلوم السياسية؛ لكن تركيزه على العلاقة بين المعرفة التخصصية من جهة، والممارسات السياسية من جهة أخرى، يستدعي مساهمةً من النظرية السياسية، فمنظِّرون سياسيون كثيرون ينظرون إلى عملهم باعتباره موضحًا المبادئ المعيارية التي تستند إليها مشروعات السياسات العامة. ومنذ رولز ودووركن وما بعدهما، تضمنت الأعمال عن مبادئ العدالة والمساواة مضامين محددة تتعلق بتبني سياسات تتعلق بالضرائب، والإنفاق الحكومي على الصحة، ومعالجة ذوي الإعاقات، وغيرها. وعلى الرغم من ندرة ترجمة النظريات إلى توصيات محددة (تعتبر نظرية السوق الافتراضية للتأمين عند دووركن ونظرية القدرات عند أمارتيا سِن مخيبتين للآمال في هذا المجال)، فإن تلك النظريات تستهدف بلا شك السياسات العامة في النهاية. فالتفكير المعياري المطبق على السياسات العامة له أثر محدد مهم على محتوى دورية *Philosophy and Public Affairs* **(الفلسفة والشؤون العامة)**، مع أن هذا النوع من التفكير ينطوي على فلسفة أخلاقية بقدر، أو أكثر من، ما ينطوي على النظرية السياسة [126]. واستمد المنظرون السياسيون المشتغلون في قضايا الديمقراطية والتمثيل استنتاجات مباشرة تؤثر في رسم السياسات المتعلقة بطبيعة النظم الانتخابية أو بتطبيق حصص جندرية لتعديل أنماط التمثيل [127].

يعدّ موضوعا تقويم السياسات وتصميمها جزءين مهمين من الحقل الفرعي الذي يحمل اسم السياسة العامة (public policy)، وكلاهما يتطلب مقاييس نوعية للحصول على معايير يمكن بها تقويم السياسات المحتملة أو الفعلية. ومرة أخرى، يمكن القول إن النظرية السياسية في موقع متميز لإنارة الطريق للوصول إلى مثل تلك المعايير وللكيفية التي يمكن أن نفكر بها لمعالجة التضارب بين تلك المعايير (مثلًا، عندما يشير معيارا الكفاءة والعدالة إلى اتجاهين مختلفين). والنظرية السياسية في موقع متميز أيضًا لاستطلاع ما يدور من خطاب حول السياسات العامة وتقصيه، وهذا أحد الجوانب الرئيسة في اهتمامات المجموعة المعنية بالنظرية والسياسات والمجتمع، التابعة للجمعية الأميركية للعلوم السياسية. ومن الروابط التي تنشئها هذه المجموعة تلك التي تكون بين نظرية الديمقراطية التداولية من جهة وتحليل السياسات من جهة أخرى؛ وبين منطق الحجة السياسية من جهة، ومداخلات المحللين

والمناصرين في عمليات رسم السياسات من جهة أخرى؛ وبين الفلسفة التفسيرية للعلوم الاجتماعية من جهة وتقويم السياسات من جهة أخرى [128].
لا بدّ من الإشارة إلى أن نظرية الاختيار العقلاني المتأصلة في افتراضات الاقتصاد الجزئي عن منابع السلوك الفردي تتخلل فروع العلوم السياسية كافة في العقود الأخيرة. في الحقيقة، يَعتبر بعضُ ممارسي نظرية الاختيار العقلاني أن نظريتهم هي التي يجب أن تسمى «النظرية السياسية». فهؤلاء الممارسون يعتبرون أن نظرية الاختيار العقلاني هي نظرية سياسية «إيجابية»، مجردة من الأحكام القيمية، وموجهة نحو التفسير لا نحو إملاء التوصيات. إن هذا الزعم لا يصمد، وسبب ذلك وجود شعور متزايد بأن نظرية الاختيار العقلاني فشلت بوصفها نظريةً تفسيرية [129]. مع ذلك، ما زال البعض يعتقد أنها مفيدة جدًا في أي حال. فنظرية الألعاب (Game theory) مثلًا تستطيع أن تفسر ما **هي** العقلانية في مواقف معينة [130]، ومن ثمّ، فهي تنير الطريق أمام إحد المسائل الدائمة الحضور في النظرية السياسية. وعلى الرغم من تكرار وصف نظرية الاختيار العقلاني بأنها متحررة من إصدار الأحكام التقويمية، فقد وفرت للممارسين في مجالها الكثير من التنظير التقويمي المعياري. مثلًا، يوظف رايكر [131]، كبير منظري الفلسفة الوضعية، نظرية آرو لإثبات أن الديمقراطية جوهريًا غير مستقرة وبلا معنى من حيث المخرجات التي تنتجها، وهو يعتمد على هذا المنطق ليدعم محاجة معيارية نيابة عن الحد الأدنى من الديمقراطية الليبرالية التي تؤدي إلى إسقاط القواعد الفاسدة والعاجزة من طريق الانتخابات، ولا يقدّم أكثر من ذلك. يُضاف إلى ذلك أن الاستنتاجات التي توصلت إليها نظرية الاختيار العقلاني لا تسرّ الديمقراطية [132]؛ لكن من الممكن تأويل هذا المفهوم المركب والعظيم بطريقة أخرى، وبالاعتماد على النظرية النقدية، وذلك بأن نتخيل ماذا يمكن أن يحدث لو أن كل فرد تصرف بحسب افتراضات نظرية الاقتصاد الجزئي. يُصبح التحدي عندئذٍ هو كيف يمكن أن نزجر هذا الميل التدميري الكريه [133]. هناك العديد من الصلات بين نظرية الاختيار العقلاني والنظرية السياسية، بعضها استطلاعي وبعضها نقدي؛ ونحن نكتفي هنا بالإشارة العابرة في هذا الدليل لأنها تحظى بتغطية أشمل في الدليل الآخر الذي يصدر ضمن سلسلة أكسفورد هذه، وهو **دليل أكسفورد للاقتصاد السياسي** (The Oxford Handbook of Political Economy).
عبّر بو روثشتين، أحد رواد السياسة المقارنة، عن قلقه من أن الذراع التجريبي لتخصص السياسة المقارن فقد بوصلته الأخلاقية. وباستعمال المثل السائر الذي قدمه روثشتين، نقول إن «برابرة نظرية الاختيار العقلاني ذوي الكفاءة الفنية العالية» لن يجدوا في جعبتهم أي اعتراض على الاصطفاف في طوابير دعمًا لقوة سياسية كالنازية، ما دام ذلك يحقق مصالحهم الذاتية. يكمن الرد على ذلك وعلاجه بحسب روثشتين في النظرية السياسية، فهو يقول: «الأخبار الجيدة هي أننا، خلافًا للتخصِصات الأخرى، نملك الحلول ضمن مجال

تخصصنا وبحوثنا. وذلك يكمن، كما أعتقد، في القدرة على إعادة الربط بين الجانب النظري المعياري للتخصص - أي الفلسفة السياسية - والجانب الوضعي/التجريبي» [(134)]. وعلى الرغم من احتمال وجود مقاومة لهذا الاتجاه في طرفي الخلاف، فإن الأمثلة التي ناقشناها في الصفحات السابقة تشير إلى إمكان نجاح الربط (أو إعادة الربط) بين المجالين.

خامسًا: تنظيم محتويات هذا الدليل

نتحول الآن إلى الطريقة التي نظمنا بها هذا **الدليل** ومحتوياته. يحاول القسم الثاني المعنون «التيارات المعاصرة» تقويم أثر مسارات ومستقبل أدبيات النظرية السياسية التي أثبتت أن تأثيرها كان مهمًا في تأطير الحوار خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين والسنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين. ولم نقصد أن نوجز ما كانت عليه النظرية السياسية في تلك الفترة، ولو قام القسم الثاني بذلك لما كان هناك ضرورة للمقالات الباقية في هذا **الدليل**. وغطى القسم الثاني ثلاث شخصيات: رولز وهبرماس وفوكو الذين شكلت أعمالهم هذا الحقل المعرفي إلى درجة أنه أصبح من الممكن، لوقت ما، أن نسم أصحاب النظريات السياسية الأخرى (ولو أن ذلك مضللٌ أحيانًا) بحسب درجة التزامهم أفكار أي واحد من الثلاثة المذكورين. إضافة إلى ذلك، غطى القسم الثاني ثلاثة من أساليب التفكير في النظرية بحسب الموضوع - المقاربات النسوية والتعددية والألسنية - التي سعت (سواء نجحت أو فشلت) إلى إعادة توجيه الحوار في اتجاه آخر. إن النماذج المقدمة هنا عن أصحاب النظريات وعن الأفكار هي تلك التي طبعت بشكل خاص هذه اللحظة من النظرية السياسية، وتقوّم الفصول ضمن هذا القسم أهمية تأثير هذه النظريات والأفكار المستمر.

يركز القسم الثالث، «ميراث الماضي»، على الأعمال التاريخية في الفكر السياسي. وكما يلاحظ جيمس فار في الفصل الذي كتبه في هذا **الدليل**، فإن تاريخ الفكر السياسي الذي طالما اعتبر فرعًا من فروع النظرية السياسية، كان مرتعًا للتدريس الجامعي منذ نهاية القرن التاسع عشر. لكن دور البحث التاريخي وهدفه كانا موضع جدال في العقود الأخيرة، وخضعت فكرة ضرورة البحث في النصوص الكلاسيكية لإيجاد إجابات عن المشكلات المستعصية في الحياة السياسية لنقد بحثي دقيق. كان بعض المنظِّرين سعداء لتجاهل أي دراسة تتناول التقاليد التاريخية، معتبرين أنها مجرد دراسة للآثار التاريخية لا أكثر. لكن القيمة التي تعطى الآن بشكل متزايد لأهمية السياق - لما يمكن أن يُفكِّر فيه أو لا يُفكَّر فيه في فترة تاريخية معينة - مكّنت من إجراء قراءات جديدة جذرية للفكر السياسي. يمكن أن تعطي المقالات المطروحة في القسم مذاق ثراء البحث العلمي في هذا المجال (النظرية السياسية) فحسب، وقد اختيرت هذه المقالات بعين مفتوحة على الحوار الدائر بشأن تراث

الماضي وعلاقته بالحاضر. تتضمن المقالات نقاشًا فكريًا رفيعًا يتناول علاقة النظرية السياسية بعلم التاريخ، وبالدراسة التاريخية المنضبطة لتاريخ الفكر السياسي، وبمقالات حول عدد من التقاليد التاريخية التي خضعت لدرجة مهمة من إعادة التقويم وإعادة التفسير في الأدبيات الحديثة.
لا شك في أن مسائل السياق مكانية بقدر ما هي زمانية، إذ يتعذر حتى على النظريات السياسية الأكثر تجريدًا أن تتخطى موقعها أو تعلو عليه، وتعكس القضايا التي تنشغل بها النظريات التواريخ والهموم في العوالم التي تعيش فيها. تنحو الفصول في القسم الرابع، «النظرية السياسية في العالم»، إلى جعل قضايا الموقع أكثر وضوحًا. فهي تستكشف الخلافات والأفكار الخاطئة والتأثيرات المتبادلة بين التقاليد السياسية الغربية وغير الغربية، حيث تمثل الكونفوشية والإسلام التقاليد غير الغربية. وتتضمن هذه الفصول كذلك النظر في كيفية دخول أفكار أميركا من جهة، وأوروبا من جهة أخرى، في، وتشكيلها، أفكار الديمقراطية والتمثيل والأمة. يجب أن يُفهم هذا القسم بصفته إيماءةً أو تلميحًا، ليس أكثر، إلى إعادة تمركز ما أصبح يعرف بالنظرية الأنكلو-أميركية.
إذ يُنشر هذا **الدليل** عن النظرية السياسية في أكسفورد وهو مكتوب بالإنكليزية، وأحد أهدافه المتواضعة، في أي حال، هو التأشير إلى خصوصية كل عمل في النظرية السياسية، وإلى أن طرائق مناقشة المسائل أو معالجتها تعكس تواريخ وأماكن محددة.
تجمع فصول القسم الخامس المعنون «الدولة والشعب» بين التحليل التاريخي للفهم المتغير للدولة والشعب وبين التقصّي النظري المعياري لمفاهيم الديمقراطية والدستورانية والتمثيل. وكما تشير المقالات، كانت العقود الأخيرة حقبةً تميزت بإبداعات قيمة وافرة. وفي خلال معظم القرن العشرين، كان يُنظَّر للديمقراطية باعتبارها قضية تتناول حق الاقتراع العام (تختصر أحيانًا بشعار فرد واحد.. صوت واحد)، والانتخابات الحزبية التنافسية، وحكم القانون. ولم يكن يُنظر إلى القضايا العالقة على أنها أمور نظرية، لكن كان التركيز على كيفية نشر هذه الفكرة على نطاق أوسع. وكان علماء السياسة لا المنظِّرون السياسيون من ينجز معظم الأعمال التي تتناول الديمقراطية (وهي غالبًا دراسات مقارنة أو تعالج شروط الدمقرطة). وحصل تغير جذري في هذه الصورة منذ ذلك الوقت، بدخول شواغل متشابكة تناولت طبيعة الدستورانية وحدودها، والاستثناءات المُمارَسة باسم الديمقراطية، والممكنات المتاحة لممارسة أوسع وأعمق للرقابة الشعبية. وكما يتضح من اتساع وتنوع هذه الحوارت، يمثل هذا القسم واحدًا من أكبر أجزاء هذا **الدليل**.
يثير القسم السادس المعنون «العدالة والمساواة والحرية» طائفة من الشواغل التي تتناول أعمال جون رولز ورونالد دووركن، وتقاليد المساواتية الليبرالية، من الأمثلة على ذلك فكرة أن العدالة هي معاملة الناس على أساس أنهم متساوون وليست معاملة الناس بالتساوي؛ أو أن المساواتيين

يجب أن يعترفوا بالأفراد بوصفهم فاعلين مسؤولين يمكن محاسبتهم على اختياراتهم. تعكس فصول هذا القسم ذلك التراث لكنها تضعه في إطار إشكالي بالرجوع إلى الأدبيات النسوية والدراسات عن الاعتراف. تتضمن هذه الفصول مقالات عن علاقة المساواة بعدم التحيز، وعلاقة معاملة الناس كمتساوين بالاعتراف بهم باعتبارهم مختلفين، ومعالجة قضايا المسؤولية الفردية التي أضحت مركزية في أدبيات العدالة والمساواة في العقود الأخيرة. أما أدبيات الظلم التاريخي فتعود إلى حقب أبعد، لكنها استمدت سندًا جديدًا من حوارات بشأن جبر الأضرار الناجمة عن العبودية وعن معاملة السكان الأصليين.

يعكس القسم السابع المعنون «التعددية، والتعددية الثقافية، والقومية» مجالات حوار أثبتت أنها مثمرة، خصوصًا على مدى السنوات الثلاثين الأخيرة. وكما ألمحنا سابقًا في مقدمتنا، يعكس هذا القسم أيضًا محاولات استكشاف التقليد الليبرالي ومضامينه وحدوده أو نقاط ضعفه. ولا بد من الإشارة إلى أن لأدبيات التعددية الثقافية (multiculturalism) مصدرها الفكري في أدبيات علم الاجتماع التي تتحدث عن تعدد الثقافات (cultural pluralism)، لكن التعددية الثقافية ذاتها بوصفها نظرية سياسية معيارية بدأت في ثمانينيات القرن الماضي. أما الأعمال النظرية التي تناولت التسامح أو حق الأمم في تقرير مصيرها، فإنها ليست بالجديدة. لكن يمكن القول إن التمازج بين الليبرالية والقومية هو الذي لم يكن متوقعًا من قبل، وكذلك القول بالنسبة إلى إعادة تأطير مبادئ الليبرالية عن التسامح، تلك المبادئ المستقرة منذ زمن طويل، فتأخذ قضايا الهوية والمعتقد في الاعتبار. هذه النقطة الأخيرة هي جزء مما يوحد فصول هذا القسم التي تنخرط في مناقشات كانت مركزية بالنسبة إلى التقليد الليبرالي، لكنها تناقش الآن في ظل المسائل الجديدة التي تنشأ عندما يقيم الناس دعاواهم على أساس الهوية. ويصل المؤلفون في هذه الفصول إلى نتائج مختلفة جدًا، من ضمنها، على ما في ذلك من أعلى درجات الابتداع، أن السعي إلى العدالة ربما لا يكون شاغلًا ضاغطًا كما القضايا الأخرى.

ينقل القسم الثامن المعنون «مطالبات في سياق عالمي» هذه القضايا من المستوى القومي إلى المستوى العالمي، ويستكشف المناظرات التي تطورت بين ما يبدو أنه خطابات عالمية عن العلمانية أو حقوق الإنسان، والتأكيدات النسبية على الاختلافات الثقافية؛ ويفحص الصلة بين نظرية التعددية الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية؛ وينظر في التحديات التي تفرضها العولمة إزاء الأفكار المعاصرة عن العدالة. ومع أن العدالة هي في صلب المناظرات الحديثة في حقل النظرية السياسية المعيارية، فإن الأفكار الأكثر هيمنة كانت شديدة التركيز على الدولة، وغالبًا ما تكون الدولة غربية الخصائص. كما تنظر فصول هذا القسم في ما يحدث عند التوجه من القومي

إلى العالمي، وفي الإمكانات النظرية التي تصبح متوافرة إذا انتقل مركز الثقل من العالم الغربي إلى العالم غير الغربي.
عندما ننتقل إلى القسم التاسع المعنون «الجسم السياسي» نجده يتناول ما كان يوظَّف كتعبير مجازي يعبر عن المجتمع السياسي في ظاهره، يستعملها للدخول في مجالات جديدة من الحوار النظري. تتضمن هذه الحوارت الطرائق التي سُيِّس بها هذا الكيان في الأدبيات النظرية، بما فيها الأدبيات التي تتناول تملك الذات (self ownership)؛ والطرائق التي سُيِّس بها «الجسم» الاجتماعي، كما يحدث في مناقشة الأزمات والرُّهاب. يبدأ عدد من فصول هذا القسم بالتغيرات الحاصلة في العالم الاجتماعي، مثل أثر الهجرة العالمية والطريقة التي تغير فيها هذه الهجرة فهمَنا للذات الفردية؛ وتطوير تقانة طبية جديدة، والمعضلات التي تفرضها بشأن نقل الأعضاء البشرية وزرعها أو بشأن الهندسة الوراثية؛ والتطورات في تقانة المراقبة مقرونة بتغيرات جذرية في العلاقات بين الجنسين والتحدي الذي يفرضه هذا على فهمنا للعلاقة بين الفضاءين العام والخاص. إن إعادة صوغ مفاهيم الفضاء السياسي بهذا الشكل تدين كثيرًا لتأثير الحركة النسوية، كما يدين لها عدد من المقالات ذاتها.
حاججنا في مقدمتنا أن النظرية السياسية نوع من التخصص الفرعي الهجين، يتشكل من تقاليد ومقاربات وأساليب تفكير متعددة، ويتصف على نحو متزايد باستعارته من النظرية النسوية، والنظرية النقدية، ونظرية الفيلم، والثقافة الشعبية، والإعلام الجماهيري، والعلوم السلوكية، وعلم الاقتصاد. ومع أن هذه الاتجاهات ستظهر بشكل واضح في فصول هذا **الدليل** كلها، فإنها تعالَج بشكل أكثر مباشرة في القسم العاشر، وعنوانه «اختبار الحدود»، الذي ضمّنّاه مقالات تضع النظرية السياسية في حوار مع الأعمال في الدراسات الثقافية والاقتصاد السياسي والنظرية الاجتماعية والبيئة. في هذا التوجه الأكاديمي، يواجهنا موقفان متعارضان: الأول يرسم الحدود الفاصلة لكل تخصص بشكل ضيق متشدد، ما يجعله يبدو أحيانًا كأنه جزء من البحث عن مكانة أعلى، مع الاعتقاد أحيانًا (وهو اعتقاد ربما يكون في جانبٍ منه غير منطقي) أن ذلك هو الطريق إلى معرفة نسقية أعمق وأكثر انضباطًا، والثاني ينظر إلى الإلهامات التصادفية التي يمكن أن تأتي من خلال الدراسات متعددة التخصصات والعابرة للتخصصات؛ أو بتعبير أكثر تواضعًا وبساطة، إدراك أن هناك الكثير مما نتعلمه من مجالات الدراسة والبحث الأخرى. يصعب التنبؤ أي من هذين الاتجاهين سوف يسود، وغالبًا سيستمر الاتجاهان في التعايش بارتباط غير مستقر سنوات عديدة مقبلة. وتعكس مقالات هذا القسم الأهمية التي نوليها للاتجاه الثاني.
تجدر الإشارة إلى أن الكتب الجامعة كلها بعنوان **دليل** في هذه السلسلة تنتهي بالقسم الذي يسمى - تسمية قد لا تكون مبهجة - «القديم والجديد». وفي هذا **الدليل**، وفر هذا القسم الفرصة لعَلَمَين مؤثرين، وفي الوقت نفسه مختلفين

اختلافًا بيّنًا، من المنظَرين السياسيين - آرلين ساكسونهاوس ووليام كونولي - كي يُمعنا التفكير والتأمل في خبراتهما وتصوراتهما للنظرية السياسية كما تغيرت، تطورت، تحسّنت، و/أو تراجعت في سياق سيرتهما العلمية. وفي حين كان يطلب من المشاركين الآخرين أن ينسجوا مواقفهم المميزة حول موضوع على شكل مقالة تصلح لتكون نظرة شاملة إلى حقل التخصص الفرعي المعني، كان رجاؤنا للعالمين المذكورين، ساكسونهاوس وكونولي، مختلفًا، إذ شجعناهما على الكتابة من زاوية أكثر قربًا من تجربة كل منهما الشخصية.

سادسًا: خاتمة

ليس هذا **الدليل** الذي نقدمه للقراء الأول أو الوحيد في النظرية السياسية. ونعتقد أنه متميز في استقصائه النظرية السياسية: من حيث الوصول إلى أطرافها أو حدودها، ومراكزها المحورية المختلفة، وتوجهها العالمي، وتصوراتها للتحديات التي تفرضها التغيرات الاجتماعية والتقانية المعاصرة على هذا المجال. فالنظرية السياسية مجال دراسة حيوي وتعددي ومثير للجدل، ونحن ندعو القراء إلى أن يبنوا تفسيراتهم وملخصاتهم الخاصة بهم، وأن يشرعوا بتكوين تأويلاتهم الموجزة المبنية على تخيلاتهم الخاصة، بالاستناد إلى عينات منتقاة من البدائل الثرية المتنوعة التي يتضمنها العرض الآتي للطيف الواسع من الألوان المتمايزة.

المراجع

Ackerman, B. & A. Alstott. *The Stakeholder Society*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. D. Heller-Roazen (trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.

Althusser, L. *For Marx*. London: Allen Lane, 1969.

__________ & E. Balibar. *Reading Capital*. London: Verso, 1970.

Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999).

Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

__________. «Reflections on Little Rock.» *Dissent*. vol. 6, no. 1 (1959).

__________. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.

__________. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt, 1969.

Arneson, R. J. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*. 56 (1989).

Ashcraft, R. «Political Theory and the Problem of Ideology.» *Journal of Politics*. 42 (1989).

Balibar, E. *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. J. Swenson (trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press, .2004

I. Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. & __________ .New York: Verso, 1991

Ball, T. «Deadly Hermeneutics: Or Sinn and the Social Scientist,» in: T. Ball (ed.), *Idioms of Inquiry: Critique and Renewal in Political Science* .(Albany: State University of New York Press, 1987)

.Barry, B. *Political Argument*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964

Justice as Impartiality. Oxford: Oxford University Press, .__________ .1995

Culture and Equality: An Egalitarian Critique of .__________ .*Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2001

R. Hardin (eds.). *Rational Man and Irrational Society?*. & __________ .Beverly Hills, Calif.: Sage, 1982

Benhabib, S. et al. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New .York: Routledge, 1995

Bennett, J. «The Moraline Drift,» in: J. Bennett & M. Shapiro (eds.), *The* .*Politics of Moralizing* (New York: Routledge, 2002)

W. Chaloupka (eds.). *In the Nature of Things: Language*, & __________ *Politics and the Environment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, .1993

.Berlin, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969

Bohman, J. «The Coming of Age of Deliberative Democracy.» *Journal of* .*Political Philosophy*. 6 (1998)

.Bookchin, M. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Calif.: Cheshire, 1982

Bourdieu, P. & L. Wacquant. «On the Cunning of Imperialist Reason.» .*Theory, Culture and Society*. 16 (1999)

Buchanan, J. & G. Tullock. *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: .University of Michigan Press, 1962

Butler, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: .Routledge, 1993

Carens, J. *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration* .*of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000

Cochran, M. *Normative Theory in International Relations*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

Cohen, G. A. *Karl Marx’s Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1978

.On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics*. 99 (1989)» .__________

Self-Ownership, Freedom and Equality. Cambridge: .__________ .Cambridge University Press, 1995

If You’re An Egalitarian, How Come You’re So Rich?. .__________ .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000

Cohen, J. «Deliberation and Democratic Legitimacy,» in: A. Hamlin & P. Pettit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: .Basil Blackwell, 1989)

Cohen, M., T. Nagel & T. M. Scanlon (eds.). *War and Moral Responsibility*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974

The Rights and Wrongs of .(.eds) __________ & __________ ,__________ .*Abortion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974

Equality and Preferential .(.eds) __________ & __________ ,__________ .*Treatment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977

Connolly, W. *The Terms of Political Discourse*. Lexington, Mass.: Heath, .1974

.Democracy and Territoriality.» *Millennium*. 20 (1991)» .__________

Dagger, R. «Communitarianism and Republicanism,» in: G. F. Gaus & C. .Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory* (London: Sage, 2004)

Deleuze, G. & F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. .New York: Viking Press, 1977

Derian, J. der. *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-* .*Entertainment Network*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2001

Derrida, J. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. R. Bowlby (trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press, .2000

Dryzek, J. S. *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*. .New York: Cambridge University Press, 1990

How Far is it from Virginia and Rochester to Frankfurt?» .__________ Public Choice as Critical Theory.» *British Journal of Political Science*. 22 .(1992)

Dunn, J. *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*. New York: .HarperCollins, 2000

Dworkin, R. «On not Prosecuting Civil Disobedience.» *New York Review of* .*Books*. 10 (10 June 1968)

Taking Rights Seriously. Cambridge, Mass.: Harvard .__________
.University Press, 1977

What is Equality? Part 1: Equality of Welfare.» *Philosophy*» .__________
and Public Affairs. vol. 10, no. 3 (1981) __________. «What is Equality? Part II: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. 10, no.
.4 (1981)

Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. .__________
.Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000

Elshtain, J. B. *Just War against Terror: The Burden of American Power in a*
.*Violent World*. New York: Basic Books, 2003

Euben, R. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of*
.*Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999

Flathman, R. *Wilful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political*
.*Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York:
.Vintage, 1979

Frazer, E. & N. Lacey. *The Politics of Community: A Feminist Critique of*
.*the Liberal-Communitarian Debate*. Hemel Hempstead: Harvester, 1993

Fraser, N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist»*
.*Condition*. New York: Routledge, 1997

.Fukuyama, F. «The End of History?.» *National Interest* (Summer 1989)

Galston, W. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal*
.*State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

.Gauthier, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986

Gilligan, C. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University
.Press, 1982

Gilroy, P. *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*.
.Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000

Goodin, R. E. *Political Theory and Public Policy*. Chicago: University of
.Chicago Press, 1982

.Gray, J. *Enlightenment's Wake*. London: Routledge, 1995

Endgames: Questions in Late Modern Political Thought. .__________
.Cambridge: Polity Press, 1998

Green, D. P. & I. Shapiro. *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. New Haven, Conn.: Yale
.University Press, 1994

Gunnell, J. G. *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political* .*Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1986

Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. T. Burger .(trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse .__________ .*Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

The Postnational Constellation: Political Essays. Cambridge, .__________ .Mass.: MIT Press, 2001

Why Europe Needs a Constitution.» *New Left Review*. 11» .__________ .(2001)

Hajer, M. & H. Wagenaar (eds.). *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society*. Cambridge: Cambridge .University Press, 2003

Hanchard, M. «Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrisms of Pierre Bourdieu and Loïc .Wacquant.» *Theory, Culture and Society*. 20 (2003)

Hartsock, N. *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical* .*Materialism*. New York: Longman, 1983

Hartz, L. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace, .1955

Hayek, F. A. von. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and .Kegan Paul, 1960

Honig, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1993

Democracy and the Foreigner. Princeton, NJ: Princeton .__________ .University Press, 2001

Horkheimer, M. & T. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. New York: .Herder and Herder, 1972

Irigaray, L. *Speculum of the Other Woman*. G. C. Gill (trans.). Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1985

Isaac, J. C. «The Strange Silence of Political Theory.» *Political Theory*. 23 .(1995)

Johnson, J. «Rational Choice as a Reconstructive Theory,» in: F. Monroe .(ed.), *The Economic Approach to Politics* (New York: HarperCollins, 1991)

Kateb, G. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca, .NY: Cornell University Press, 1992

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

________. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Laclau, E. *The Populist Reason*. London: Verso, 2006.

Laslett, P. «Introduction,» in: P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956).

Lasswell, H. D. *Politics: Who Gets What, When and How*. Cleveland, Ohio: World, 1961.

Lukes, S. *The Curious Enlightenment of Professor Caritat*. London: Verso, 1995.

Lynch, C. *Beyond Appeasement: Interpreting Interwar Peace Movements in World Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Lyons, O. *Exiled in the Land of the Free: Democracy, Indian Nations, and the US Constitution*. Santa Fe, N. Mex: Clear Light, 1992.

Lyotard, J. F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MacKenzie, C. & N. Stoljar (eds.). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

McLellan, D. *Marx Before Marxism*. London: Macmillan, 1970.

Marcuse, H. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

Marshall, G., A. Swift & S. Roberts. *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Mehta, U. S. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Mills, C. W. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Monoson, S. S. & M. Loriaux. «The Illusion of Power and the Disruption of Moral Norms: Thucydides' Critique of Periclean Policy.» *American Political Science Review*. 92 (1998).

Monroe, K. R. (ed.). *Perestroika! The Raucous Rebellion in Political Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005.

Mulhall, S. & A. Swift. *Liberals and Communitarians*. 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Nussbaum, M. «The Feminist Critique of Liberalism,» in: M. Nussbaum
.(ed.), *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Oakeshott, M. *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen,
.1962

.Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989

Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.» *Ethics*.» .__________
.108 (1998)

Mistresses of their Own Destiny»: Group Rights, Gender,» .__________
.and Realistic Rights of Exit.» *Ethics*. 112 (2002)

Ophuls, W. *Ecology and the Politics of Scarcity*. San Francisco: W. H.
.Freeman, 1977

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political*
.*Theory*. London: Palgrave, 2000

.Pateman, C. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press, 1988

Pettit, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford:
.Oxford University Press, 1997

Phillips, A. *The Politics of Presence: The Political Representation of*
.*Gender, Ethnicity, and Race*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Pitkin, H. «Obligation and Consent II.» *American Political Science Review*.
.60 (1966)

Plumwood, V. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*.
.New York: Routledge, 2002

Pogge, T. W. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan*
.*Responsibilities and Reforms*. Malden, Mass.: Basil Blackwell, 2002

Popper, K. R. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan
.Paul, 1957

Price, R. & C. Reus-Smit. «Dangerous Liaisons? Critical International
Theory and Constructivism.» *European Journal of International Relations*.
.4 (1998)

Rancière, J. *Nights of Labor: The Workers' Dream in 19th Century France*.
.J. Drury (trans.). Philadelphia: Temple University Press, 1989

Dis-agreement. J. Rose (trans.). Minneapolis: University of .__________
.Minnesota Press, 1999

Rawls, J. «The Justification of Civil Disobedience,» in: H. A. Bedau (ed.),
.*Civil Disobedience: Theory and Practice* (New York: Pegasus, 1969)

A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________
.Press, 1971

Political Liberalism. New York: Columbia University Press, .__________
.1993
The Idea of Public Reason Revisited.» *University of Chicago*» .__________
.*Law Review*. 94 (1997)
The Law of Peoples. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________
.Press, 1999
Riker, W. H. *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: W.
.H. Freeman, 1982
The Two-party System and Duverger's Law: An Essay on» .__________
the History of Political Science.» *American Political Science Review*. 76
.(1982)
Roemer, J. E. *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge,
.Mass.: Harvard University Press, 1982
Analytical Marxism. Cambridge: Cambridge University .(.ed) __________
.Press, 1986
Rogin, M. *Ronald Reagan the Movie and Other Episodes in Political*
.*Demonology*. Berkeley: University of California Press, 1987
Rorty, R. «Postmodern Bourgeois Liberalism.» *Journal of Philosophy*. 80
.(1983)
Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge .__________
.University Press, 1989
Rothstein, B. «Is Political Science Producing Technically Competent
.Barbarians?.» *European Political Science*. vol. 4, no. 1 (2005)
Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1982
Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard
.University Press, 1998
Schaar, J. «The Berkeley Rebellion and Beyond,» in: J. Schaar & S. Wolin (eds.), *Essays on Politics and Education in the Technological Society* (New
.York: Vintage, 1970)
Schmitt, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of*
.*Sovereignty*. G. Schwab (trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985
Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York:
.Harper, 1942
Sen, A. «Equality of What?,» in: S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on*
.*Human Values* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)

Inequality Re-Examined. Oxford: Oxford University Press, .__________ .1992

.Shklar, J. *Legalism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964

Skinner, Q. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University .Press, 1998

Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago .Press, 1953

Sunstein, C. R. *After the Rights Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1990

The Partial Constitution. Cambridge, Mass.: Harvard .__________ .University Press, 1993

.Taylor, C. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1975

Interpretation and the Sciences of Man,» in: P. Rabinow &» .__________ W. M. Bullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader* (Berkeley: .University of California Press, 1979)

Cross-purposes: The Liberal-communitarian Debate,» in: N.» .__________ Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: .Harvard University Press, 1989)

The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.),» .__________ *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1994)

Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1995

The Unfreedom of the Moderns in Relation to the Ideals of» .__________ .Constitutional Democracy.» *Modern Law Review*. vol. 65, no. 2 (2002)

Van Parijs, P. *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify .Capitalism?*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Virno, P. *A Grammar of the Multitude*. Cambridge, Mass.: Semiotext(e), .2004

Waldron, J. *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1993

Walker, R. B. J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1993

.Walzer, M. «The Obligation to Disobey.» *Ethics*. 77 (1967)

Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship. .__________ .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970

The Communitarian Critique of Liberalism.» *Political*» .__________
.*Theory*. 18 (1990)

White, S. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in*
.*Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000

Wolff, R. P., B. Moore, Jr. & H. Marcuse. *Repressive Tolerance*. Boston:
.Beacon Press, 1965

.Wolin, S. *Politics and Vision*. Boston: Little, Brown, 1960

Political Theory as a Vocation.» *American Political Science*» .__________
.*Review*. 63 (1969)

Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1990

Zerilli, L. *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke and*
.*Mill*. Ithaca, NJ: Cornell University Press, 1994

Zizek, S. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions into the*
.*(Mis)use of a Notion*. New York: Verso, 2001

(1) S. Lukes, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat* (London: Verso, 1995).

(2) K. R. Monroe (ed.), *Perestroika! The Raucous Rebellion in Political Science* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005).

(3) مثلًا:

C. R. Sunstein, The Partial Constitution (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); J. Tully, Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); J. Tully, «The Unfreedom of the Moderns in Relation to the Ideals of Constitutional Democracy,» Modern Law Review, vol. 65, no. 2 (2002);

نوضح هذه الرابطة في المساهمتين المقدمتين من شانون ستيمسون، وجون فيرجون وباسكال باسكينو في هذا الكتاب.

(4) بمعنى أن مفهوم العلمية أقل انطباقًا عليه. (المترجم)

(5) W. H. Riker, «The Two-party System and Duverger's Law: An Essay on the History of Political Science,» *American Political Science Review*, 76 (1982), p. 753.

(6) يُنظر مساهمتا جون بوكوك وجيمس فار في هذا الكتاب.

(7) Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 118.

(8) R. Ashcraft, «Political Theory and the Problem of Ideology,» *Journal of Politics*, 42 (1989), p. 700.

(9) يُنظر مساهمة آرلين ساكسونهاوس في هذا الكتاب.

(10) S. Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown, 1960).

(11) H. D. Lasswell, *Politics: Who Gets What, When and How* (Cleveland, Ohio: World, 1961).

(12) أي الإيمان بدور الدولة القوي وتركيز السلطتين السياسية والاقتصادية في يد الدولة. (المترجم)

(13) J. Rancière, *Dis-agreement*, J. Rose (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

(14) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

يُنظر مساهمة ريتشارد أرنيسون في هذا الكتاب.

(15) R. Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3 (1981); R. Dworkin, «What is Equality? Part II: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (1981).

(16) M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

(17) S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989); C. Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988).
وينظر مساهمتا ليندا زيريلي وموبرا غاتنز في هذا الكتاب.

(18) J. Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

(19) للاطلاع على تحذير من هذا القبيل، ينظر:
J. Dunn, The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics (New York: HarperCollins, 2000).

(20) أي البحوث غير محددة الأهداف وغير المرتبطة بنتائج محددة كالتي تُجرى في البحوث الأساسية. (المترجم)

(21) J. G. Gunnell, *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986).

(22) J. C. Isaac, «The Strange Silence of Political Theory,» *Political Theory*, 23 (1995).

(23) يُنظر مثلًا، العدد المزدوج لمجلة:
Acta Politica (2005).

(24) G. Marshall, A. Swift & S. Roberts, *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

(25) G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, D. Heller-Roazen (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998).

(26) M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1979).

(27) C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, G. Schwab (trans.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

(28) R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

(29) J. Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, R. Bowlby (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000).

(30) E. Balibar, *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, J. Swenson (trans.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

(31) http://www.politicaltheory.info/

(32) P. Laslett, «Introduction,» in: P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956).

(33) S. Wolin, «Political Theory as a Vocation,» *American Political Science Review*, 63 (1969).

(34) J. Schaar, «The Berkeley Rebellion and Beyond,» in: J. Schaar & S. Wolin (eds.), *Essays on Politics and Education in the Technological Society* (New York: Vintage, 1970).

(35) H. Arendt, «Reflections on Little Rock,» *Dissent*, vol. 6, no. 1 (1959).

(36) M. Walzer, «The Obligation to Disobey,» *Ethics*, 77 (1967); M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

(37) يُنظر بشكل خاص مساهمة ماركوز بعنوان «التسامح القمعي» في:

R. P. Wolff, B. Moore, Jr. & H. Marcuse, Repressive Tolerance (Boston: Beacon Press, 1965); H. Pitkin, «Obligation and Consent II,» American Political Science Review, 60 (1966); R. Dworkin, «On not Prosecuting Civil Disobedience,» New York Review of Books, 10 (10 June 1968).

ومقالته عن «العصيان المدني» في:

H. Arendt, Crises of the Republic (New York: Harcourt, 1969); J. Rawls, «The Justification of Civil Disobedience,» in: H. A. Bedau (ed.), Civil Disobedience: Theory and Practice (New York: Pegasus, 1969).

(38) Rawls, *A Theory of Justice*.

(39) L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

(40) L. Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955).

(41) K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957).

(42) H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); H. Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963).

(43) Wolin, *Politics and Vision*.

(44) F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).

(45) M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962).

(46) J. Buchanan & G. Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

(47) J. Shklar, *Legalism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964).

(48) H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964).

(49) B. Barry, *Political Argument* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

(50) I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

(51) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

من الأعمال المهمة الأخرى في أدبيات العدالة الليبرالية:

D. Gauthier, Morals by Agreement (Oxford: Clarendon Press, 1986); B. Barry, Justice as Impartiality (Oxford: Oxford University Press, 1995); T. M. Scanlon, What We Owe to Each Other (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

(52) Skinner.

(53) P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(54) D. McLellan, *Marx Before Marxism* (London: Macmillan, 1970).

ينظر أيضًا عمل مجموعة براكسيس (Praxis) الأميركية - اليوغسلافية، ومجلتهم براكسيس إنترناشيونال (*Praxis International*) المتوقفة عن الصدور الآن.

(55) L. Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969); L. Althusser & E. Balibar, *Reading Capital* (London: Verso, 1970).

(56) G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).

(57) R. Flathman, *Wilful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

(58) G. Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

(59) J. Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(60) W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(61) J. Rancière, *Nights of Labor: The Workers' Dream in 19th Century France*, J. Drury (trans.) (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

(62) E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (New York: Verso, 1991).

(63) N. Hartsock, *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983).

(64) مع أن روغن نفسه كان ناقدًا الدراسات الأميركية والثقافية كلها؛ لمتابعة ذلك، يرجى الرجوع إلى مساهمة جودي دين في هذا الكتاب.

(65) M. Rogin, *Ronald Reagan the Movie and Other Episodes in Political Demonology* (Berkeley: University of California Press, 1987).

(66) في ما يتعلق بموضوع العلاقات العرقية، يُنظر:

C. W. Mills, The Racial Contract (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997).

(67) P. Virno, *A Grammar of the Multitude* (Cambridge, Mass.: Semiotext(e), 2004).

(68) Sandel.

(69) G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking Press, 1977).

يُنظر مساهمة بول باتون في هذا الكتاب.

(70) J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (New York: Routledge, 1993); E. Laclau, *The Populist Reason* (London: Verso, 2006); S. Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions into the (Mis)use of a Notion* (New York: Verso, 2001); L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, G. C. Gill (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985); L. Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke and Mill* (Ithaca, NJ: Cornell University Press, 1994).

(71) J. E. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); J. E. Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(72) R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(73) P. Van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford: Oxford University Press, 1995); B. Ackerman & A. Alstott, *The Stakeholder Society* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999).

(74) يُنظر مساهمة أرنيسون في هذا الكتاب.

(75) يُنظر مساهمة أندرو وليامز في هذا الكتاب.

(76) ساهم في هذا النقاش:

A. Sen, «Equality of What?,» in: S. McMurrin (ed.), Tanner Lectures on Human Values (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); A. Sen,

Inequality Re-Examined (Oxford: Oxford University Press, 1992); R. Dworkin, «What is Equality? Part 1;» Dworkin, «What is Equality? Part II;» Dworkin, Sovereign Virtue; R. J. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» Philosophical Studies, 56 (1989); G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» Ethics, 99 (1989).

(77) E. Anderson, «What is the Point of Equality?,» *Ethics*, 109 (1999), p. 288.

(78) يُنظر مساهمتا باتشن ماركل وجوديث سكوايرز في هذا الكتاب؛ و
N. Fraser, Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition (New York: Routledge, 1997).

(79) http://aran.univ-pau.fr/ee/index.html

(80) للمزيد عن الموضوع، يُنظر:
S. Mulhall & A. Swift, Liberals and Communitarians, 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1996).

(81) Sandel.

(82) C. Taylor, «Cross-purposes: The Liberal-communitarian Debate,» in: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism,» *Political Theory*, 18 (1990); Galston.

(83) Pateman.
يُنظر أيضًا مساهمة مويرا غاتنز في هذا الكتاب.

(84) على سبيل المثال:
E. Frazer & N. Lacey, The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate (Hemel Hempstead: Harvester, 1993).

(85) يُنظر مساهمة سوزان ميندوس في هذا الكتاب.
C. Gilligan, In a Different Voice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

(86) Okin, *Justice*.

(87) يُنظر مقالات بهذا الصدد في:
C. MacKenzie & N. Stoljar (eds.), Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(88) يُنظر مساهمة ليندا زيريلي في هذا الكتاب.

(89) يُنظر مساهمة إريك نلسون في هذا الكتاب.

(90) C. R. Sunstein, *After the Rights Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990); Pettit.

(91) R. Dagger, «Communitarianism and Republicanism,» in: G. F. Gaus & C. Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory* (London: Sage, 2004).

(92) J. Cohen, «Deliberation and Democratic Legitimacy,» in: A. Hamlin & P. Pettit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

(93) J. S. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science* (New York: Cambridge University Press, 1990).

(94) J. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *University of Chicago Law Review*, 94 (1997), pp. 771-772.

(95) J. Bohman, «The Coming of Age of Deliberative Democracy,» *Journal of Political Philosophy*, 6 (1998).

(96) M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972; [1947]).

(97) J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

(98) يُنظر مساهمة وليام شويرمان في هذا الكتاب.

(99) M. Bookchin, *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, Calif.: Cheshire, 1982).

(100) W. Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity* (San Francisco: W. H. Freeman, 1977).

(101) J. Bennett & W. Chaloupka (eds.), *In the Nature of Things: Language, Politics and the Environment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

(102) V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (New York: Routledge, 2002).

(103) J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(104) J. Bennett, «The Moraline Drift,» in: J. Bennett & M. Shapiro (eds.), *The Politics of Moralizing* (New York: Routledge, 2002).

(105) S. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), pp. 10-11; Deleuze & Guattari.

(106) عن دور التقدم في الهند، يُنظر:

U. S. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999),

وعن مصير اللامتثالية لدى رولز، على سبيل المثال، يُنظر:

.Honig, *Political Theory*

F. Fukuyama, «The End of History?,» *National Interest* (Summer (107)
.1989)

J. Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University (108)
.Press, 1999)

(109) مثلاً:

R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge: Cambridge
.University Press, 1989)

(110) يُنظر مثلاً:

S. Benhabib et al., Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (New
.York: Routledge, 1995)

.Rawls, *Political Liberalism*; Habermas, *Between Facts and Norms* (111)

R. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the* (112)
Limits of Modern Rationalism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (London: Palgrave, 2000); B. Honig, *Democracy and the*
.*Foreigner* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001)

W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University (113)
.Press, 1995)

(114) يُنظر مساهمتا جيف سبينر هاليف وتشاندران كوكاتاس في هذا الكتاب.

S. M. Okin, «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions,» (115)
Ethics, 108 (1998); S. M. Okin, «'Mistresses of their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,» *Ethics*, 112 (2002); B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*
.(Cambridge: Polity, 2001)

J. Gray, *Enlightenment's Wake* (London: Routledge, 1995); J. Gray, (116)
Endgames: Questions in Late Modern Political Thought (Cambridge: Polity
.Press, 1998)

S. S. Monoson & M. Loriaux, «The Illusion of Power and the (117)
Disruption of Moral Norms: Thucydides' Critique of Periclean Policy,»
.*American Political Science Review*, 92 (1998)

(118) مثلاً:

R. Price & C. Reus-Smit, «Dangerous Liaisons? Critical International Theory and Constructivism,» European Journal of International Relations, 4
.(1998)

M. Cochran, *Normative Theory in International Relations* (119)
.(Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

(120) يُنظر على سبيل المثال:

T. W. Pogge, World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms (Malden, Mass.: Basil Blackwell, 2002), C. Lynch, Beyond Appeasement: Interpreting Interwar Peace Movements in World Politics (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999); W. Connolly, «Democracy and Territoriality,» Millennium, 20 (1991); J. der Derian, Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Network (Boulder, Colo.: Westview Press, 2001); J. B. Elshtain, Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World (New York: Basic Books, 2003); R. B. J. Walker, Inside/Outside: International Relations as Political Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Rawls, The Law of Peoples; J. Habermas, The Postnational Constellation: Political Essays (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001); J. Habermas, «Why Europe Needs a Constitution,» New Left Review, 11 (2001).

(121) J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper, 1942).

(122) يُنظر أيضًا:

P. Bourdieu & L. Wacquant, «On the Cunning of Imperialist Reason,» Theory, Culture and Society, 16 (1999); M. Hanchard, «Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrisms of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant,» Theory, Culture and Society, 20 (2003).

(123) J. Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press, 2000); W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001); C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); P. Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000).

(124) C. Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man,» in: P. Rabinow & W. M. Bullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader* (Berkeley: University of California Press, 1979).

(125) T. Ball, «Deadly Hermeneutics: Or Sinn and the Social Scientist,» in: T. Ball (ed.), *Idioms of Inquiry: Critique and Renewal in Political Science*

(Albany: State University of New York Press, 1987).

(126) M. Cohen, T. Nagel & T. M. Scanlon (eds.), *War and Moral Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974); M. Cohen, T. Nagel & T. M. Scanlon (eds.), *The Rights and Wrongs of Abortion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974); M. Cohen, T. Nagel & T. M. Scanlon (eds.), *Equality and Preferential Treatment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977);

وأيضًا:

R. E. Goodin, Political Theory and Public Policy (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

(127) A. Phillips, *The Politics of Presence: The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(128) M. Hajer & H. Wagenaar (eds.), *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(129) D. P. Green & I. Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994).

(130) J. Johnson, «Rational Choice as a Reconstructive Theory,» in: F. Monroe (ed.), *The Economic Approach to Politics* (New York: HarperCollins, 1991).

(131) Riker, «The Two-party System».

(132) B. Barry & R. Hardin (eds.), *Rational Man and Irrational Society?* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1982).

(133) J. S. Dryzek, «How Far is it from Virginia and Rochester to Frankfurt? Public Choice as Critical Theory,» *British Journal of Political Science*, 22 (1992).

(134) B. Rothstein, «Is Political Science Producing Technically Competent Barbarians?,» *European Political Science*, vol. 4, no. 1 (2005), p. 10.

القسم الثاني: التيارات المعاصرة

الفصل الثاني: العدالة بعد رولز ...... ريتشارد ج. أرنيسون

في منتصف القرن العشرين، قام جون رولز وحده بإحياء الفلسفة السياسية الأنكلو-أميركية التي لم تشهد تقدمًا مهمًا منذ نشوء الفلسفة النفعية (utilitarianism) وتطورها في القرن التاسع عشر. أعاد رولز إحياء هذه الفلسفة السياسية بتنقيح تقاليد العقد الاجتماعي لدى لوك وروسو وكانط. وبدأت سلسلة من المقالات أولها **العدالة كإنصاف** في عام 1958 وذروتها رسالة تحليلية بارزة بعنوان **نظرية في العدالة** [(135)]. عُدلت هذه النظرية ووضعت في إطار جديد من مفاهيم السلطة السياسية الشرعية التي منحها رولز صوغًا محددًا في كتابه الثاني **الليبرالية السياسية** [(136)]. بعد ذلك، أنتج رولز رسالة تركز على العدالة في العلاقات الدولية بعنوان **قانون الشعوب** [(137)]. ولا تزال إنجازات رولز هي التي تحدد إيقاع الحوار المعاصر حول نظريات العدالة الاجتماعية. يعلّق هذا الفصل على الوضع الحالي لمناقشات الفلسفة السياسية التي استهلها رولز وحفزها.

أولًا: نظرية رولز في العدالة: ملخص مقتضب

تتألف نظرية رولز من المكونات الآتية: رؤية مساواتية للعدالة محددة بمبدأين، وفكرة الوضع الأصلي (original position) بصفتها طريقة لمقارنة وتبرير المبادئ المرشحة للعدالة التي يُفترض فيها أن تبيّن أن مبادئه المقترحة معقولة على نحو فريد. والرؤية ليبرالية بشكل واضح للعيان في محاولتها الدمج بين قيم المساواة والحرية في تصور واحد، وهي أيضًا مثار جدل سواءً بالنسبة إلى نوع المساواة المنشودة أو إلى أنواع الحريات التي تعطى أولويات خاصة. ويزعم رولز أن المبدأين يمكن أن يقبل بهما الأشخاص الأحرار والمتساوون بوصفهما يشكلان أساسًا منصفًا للتعاون الاجتماعي.

المبدآن هما:

1. لكل فرد مطالبة متساوية في أن يكون لديه خطة ملائمة من الحريات الأساسية المتساوية، حيث تكون تلك الخطة متوافقة مع الخطط المماثلة لدى جميع الأفراد؛ وفي هذه الخطة، تُضمن القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية، ولها فقط.
2. يجب أن تلبي التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الشرطين الآتيين: الأول، أن تُربط بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع تحت شروط المساواة المنصفة

بالفرص؛ والثاني أنها يجب أن تحقق أعظم فائدة للأفراد الأقل استفادة في المجتمع [(138)].

يطلق رولز تسمية **مبدأ الحرية المتساوية** (*equal liberty priniciple*) على المبدأ الأول. وفي أثناء النقاش، يقسم المبدأ الثاني غالبًا إلى جزءين: الجزء الأول هو **مبدأ الحرية المتساوية** (*fair equality of opportunity*)، والجزء الثاني هو **مبدأ الفرق** (*difference principle*).

إن الحريات الأساسية المتساوية التي يحميها المبدأ الأول مُعطاة ضمن لائحة مرتبة كما يأتي: «الحرية السياسية (حق التصويت وحق شغل الوظيفة العامة) وحرية التعبير وحرية التجمع؛ حرية الضمير وحرية التفكير؛ حرية الشخص، وتتضمن التحرر من الظلم النفسي ومن الاعتداء الجسماني ومن تقطيع أعضاء الجسم (السلامة الشخصية)، وحق حيازة الملكية الشخصية والتحرر من الاعتقال والمصادرة التعسفيين كما يعرفهما مفهوم حكم القانون» [(139)]. تتمثل الفكرة، على وجه التقريب، في حماية نوع الحريات المدنية التي يمكن أن تكون راسخة في دستور سياسي.
تتعزز الحماية الممنوحة إلى الحريات الأساسية بشرط إضافي مفاده أن للمبدأ الأول أولوية معجمية (lexical priority) صارمة تقدّمه على المبدأ الثاني. وهذا يعني أنه من غير المسموح به مبادلة الحريات الأساسية في المبدأ الأول بمغانم في المبدأ الآخر [مبدأ المساواة المنصفة]. إضافة إلى ذلك، لمبدأ المساواة المنصفة بالفرص، وهو مبدأ عدم التمييز، أولوية معجمية صارمة على مبدأ الفرق. وهذان المبدآن يشكلان فكرة رولز الخاصة عن العدالة. وهذه الفكرة لا تنطبق على كل الفترات التاريخية، بل تنطبق فحسب عندما يؤدي النمو الاقتصادي إلى وضع يصبح فيه بالإمكان ممارسة الحريات الأساسية بفاعلية. أما فكرة رولز الأعم عن العدالة فتتضمن وجوب أن تُرتّب الفوائد الاجتماعية والاقتصادية لتكون ذات فائدة أكبر لأفراد المجتمع الأقل استفادة.
مقياس الفوائد الفردية، بحسب نظرية رولز، هو حصول الفرد على الخيرات متعددة الأهداف، التي تعرف بـ «الخيرات الاجتماعية الأولية» (primary social goods). ويعرفها رولز في كتابه **نظرية في العدالة** بأنها تلك التي من العقلاني للفرد أن يرغب في الحصول على مزيد منها وليس أقل، مهما كانت الأشياء الأخرى التي يرغب فيها. وفي كتاباته اللاحقة، يعرف رولز الخيرات الاجتماعية الأولية بأنها الخيرات التي يرغب أي شخص عقلاني في السعي إلى الحصول عليها، وهو شخص يعطي الأولوية لتنمية قوتين معنويتين وممارستهما: القدرة على تبني تصور الخير ومتابعته، والقدرة على التعاون مع الآخرين وفق شروط منصفة [(140)]. تحدد الخيرات الاجتماعية الأولية بأنها تتكون بشكل رئيس من «الحقوق والحريات الأساسية التي يشملها المبدأ الأول في العدالة، وحرية

الحركة، والاختيار الحر للعمل محميًا بالجزء الأول من المبدأ الثاني المتضمن المساواة المنصفة بالفرص، كما تتكون من الدخل والثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات» [(141)].

بحسب رولز، المستهدف الأولي للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع، أي الطريقة التي تتفاعل وفقها المؤسسات الرئيسة في المجتمع، كالنظامين السياسي والاقتصادي والأسرة، لتشكل في تفاعلها التطلعات الحياتية للناس. وتهدف مبادئ العدالة إلى تنظيم هذه البنية الأساسية. أما الواجبات التي تفرضها العدالة الاجتماعية على الأفراد فهي تكميلية: على الأفراد واجب الامتثال لقواعد المؤسسات العادلة، إذا وجدت، وواجب السعي بقدر ما، إلى إيجادها، إن لم تكن موجودة.

يمكن مقارنة المساواة المنصفة بالفرص بالمساواة الرسمية بالفرص، أو بالوظائف المفتوحة للموهوبين. يتحقق مبدأ المساواة الرسمية بالفرص إذا كانت شواغر من قبيل مقاعد الدراسة في الجامعات والوظائف المرغوب فيها والفرص الريادية في الأعمال (مثل الوصول إلى رأس المال الاستثماري) مفتوحة أمام كل الذين قد يرغبون في التقدم لها، وتُملأ حسب ملاءمة المرشحين للمراكز المعنية. ويُنتهك مبدأ المساواة الرسمية بالفرص إذا تم إشغال المراكز ذات الميزة على أساس غير مزايا المرشحين الملائمة. أما مبدأ المساواة المنصفة بالفرص، وهو المتطلب شروطًا أكثر، فهو يتطلب تنظيم المؤسسات على نحو يؤدي إلى توفير فرص النجاح التنافسي نفسها لأي أشخاص يتمتعون بالمواهب الفطرية نفسها وبالطموح نفسه، أي النجاح في التنافس على المراكز التي تمنح حصصًا من الخيرات الاجتماعية الأولية أكبر من المتوسط. والمجتمع الذي يتحقق فيه مبدأ المساواة المنصفة بالفرص هو، بمعنى أو آخر، مجتمع يسوده حكم جدارة (meritocracy) كامل.

لماذا نقبل مبادئ رولز؟ يقدم رولز حجتين في هذا الصدد. تلجأ الأولى إلى مضامين تطبيق هذه المبادئ في إطار حديث. فإلى المدى الذي تتضمن هذه المبادئ إيجاد سياسات وحصائل للأفراد تتطابق مع أحكامنا العقلية التقويمية حول هذه القضايا المطروحة، فإن هذه المبادئ ستبدو معقولة (reasonable). أما الحجة الثانية التي قدمها رولز على نحو مبتكر، فهي تصور الوضع الأصلي. وتتمثل الفكرة في تشذيب تقليد العقد الاجتماعي، إذ تُتصوَّر العدالة أنها ما يتفق عليه الأشخاص في ظل شروط اختيار المبادئ المتصفة بالإنصاف الأمثل، لتنظيم البنية الأساسية للمجتمع. وتمثل حجة الوضع الأصلي معيارًا إجرائيًا منصفًا للتبرير: فالصواب هو ما يقبله الناس الذين يتبعون إجراءًا مثاليًا (ideal procedure) بأنه الصواب.

تنقل حجة الوضع الأصلي فكرة العقد الاجتماعي إلى مستوى تجريدي أعلى. فالغرض من الاتفاق أن يكون مبادئ أساسية لتنظيم الحياة الاجتماعية، لا ترتيبات اجتماعية فعلية. يُفهم الاتفاق على أنه فرضي وليس فعليًا. أما العقود

الفعلية التي يتوصل إليها الناس في الحياة العادية فتعكس قدرتهم التفاوضية وغيرها من الاحتمالات. ويتمثل ابتكار رولز الملحوظ في محاولة ضمان أن يكون الاتفاق الذي يحدد مبادئ العدالة منصفًا من طريق حرمان الأطراف التي تعقده من أي معلومات قد تفسد اختيار المبادئ، أو تحابي في اختيارها. يعبر رولز عن ذلك بقوله: يجب أن يقرر الأطراف اختياراتهم في ظل حجاب الجهل (veil of ignorance)، ويحث على أن يكون هذا الحجاب سميكًا، لأن الأطراف في الوضع الأصلي لا يعرفون أي حقائق محددة حول أنفسهم، ولا حتى حول أهدافهم وقيمهم، بل فقط حقائق عامة كالتي يوفرها العلم الاجتماعي. فمن المتوقع أن تميل أطراف الاتفاق إلى تفضيل المزيد، وليس الأقل، من الخيرات الاجتماعية الأولية، ويختارون المبادئ بحسب توقعاتهم بشأن الخيرات الاجتماعية الأولية التي يمكن أن يحصلوا عليها في مجتمع يُدار وفق المبادئ التي اختيرت في الوضع الأصلي.

يخمّن رولز أن الأطراف المحددة على هذا النحو، في الوضع الأصلي الذي تم توصيفه على هذه الشاكلة، ستختار في ظل حجاب الجهل قاعدة الفرق الأعظم (maximin) في الاختيار (أي يختارون السياسة التي سوف تجعل أسوأ نتيجة ممكنة حسنة قدر الإمكان)، وعلى هذا الأساس سيفضلون مبادئه.

لا بد من الإشارة إلى حجة الوضع الأصلي كما يقدمها رولز جد متأثرة في تشكيلها باعتقاده الراسخ أنه لجعل نظرته مقبولة، فإن المنافس الصلب الذي يجب هزيمته هو النفعية. فحسب رولز، على الرغم من أن النفعية خطأ، فقد أُسبغت عليها صيغ جذابة بوصفها نظرية معيارية أصيلة عن السلوك والمؤسسات المتصفين بالصواب. فأي نظرية هي مجموعة مبادئ تحدد الحقائق ذات العلاقة بالقرار الاجتماعي، ومتى عُرفت تلك الحقائق المتصلة بأي مشكلة من مشكلات اتخاذ القرار، فذلك يحدد ما يجب اختياره إزاء مشكلة القرار تلك من دون حاجة إضافية إلى أحكام حدسية. ويعتقد رولز أنه لا يمكن هزيمة نظرية إلا بنظرية أفضل منها. يقدم رولز نظرية جزئية، هي نظرية المؤسسات العادلة (theory of just institutions) على أنها تستطيع مواجهة تفسير النفعية كندّ. يُماهي رولز النفعية بفكرة أن على المرء أن يختار دائمًا العمل أو السياسة التي تعظّم المجموع الكلي (أو المستوى الوسطي) لإشباع الرغبات المبني على المعلومات.

في أثناء التأسيس لحجة الوضع الأصلي التي ابتكرها رولز، تبرز ثلاث حجج. تنص الحجة الأولى على أنه، في ضوء ظروف الاختيار الخاصة في الوضع الأصلي، سيكون من العقلاني للأطراف اختيار الفرق الأعظم، ومن ثمّ، تبنّي مبادئ رولز. وتنص الحجة الثانية على أن أولئك القابعين في موقع فردي يختارون [ما هو] لمجتمع حسن التنظيم حيث يقبل كل فرد فيه المبادئ التي اختيرت ويلتزم بها، لذلك، فهم لا يستطيعون في الوضع الأصلي أن يختاروا مبادئ يتوقعون أنهم ليسوا مستعدين لِقبولها واتباعها في المجتمع الذي

تحكمه المبادئ التي اختيرت [في الوضع الأصلي]. وتنص ثالث حجة أو اشتراط على أنه يُفترض بالأطراف اختيار مبادئ لتصور عمومي للعدالة، لذلك مرفوض تمامًا اختيار مبادئ لا يمكن تطبيقها بنجاح إلا بجعلها محصورة بفئة صغيرة.

يضيف رولز إلى حجة الوضع الأصلي مناقشة عن الاستقرار. فهو يعتقد بأن نظريته يمكن قبولها فقط إذا تبيّن أن الناس في المجتمع المنظّم بحسب مبادئه في العدالة سوف يتقبلون المبادئ والمؤسسات التي تحقق متطلباتهم، وستكون لديهم الدوافع للالتزام بالمبادئ والمؤسسات التي تحقق تلك المتطلبات. هنا يعيد رولز النظر في ما كتب ليكتشف خطأ محوريًا في كتابه **نظرية في العدالة** [(142)]. ففي كتاباته اللاحقة التي توّجها كتاب **الليبرالية السياسية** (1996) (Political Liberalism) يوضح أنه كان يعوّل في موقفه السابق على تفسير الفلسفة الكانطية (نسبة إلى كانط) الشامل لاستقلالية الإنسان والأهداف الإنسانية الأساسية لإثبات أن الناس الذين يعيشون في ظل المؤسسات الرولزية سوف تكون لديهم أسباب وجيهة ودوافع كافية للالتزام بتلك المبادئ. ولكنه يصل إلى اعتقاد بأن ذلك التعويل كان مضللًا. ففي أي مجتمع ليبرالي يحتفظ بقدر مرغوب فيه وواضح من حرية التعبير، سوف يتوزع الناس على نظرات شاملة مختلفة ومتنازعة حول الأخلاقيات والحياة الخيِّرة، ولذلك، فإن أي تعويل على المثال الكانطي الضيق عن الاستقلالية وطبيعة الأشخاص لابد أن يكون فئويًا [(143)].

يؤكد كتاب **الليبرالية السياسية** أن المجتمع الذي يتجنب الفئوية يحقق المثل الليبرالي الأعلى في الشرعية: فالترتيبات السياسية الأساسية، أي الدستور الأساسي للمجتمع، تسوغها اعتبارات مفادها أن جميع الأشخاص المعقولين (reasonable persons)، مهما تكن نظراتهم الشاملة، لديهم سبب وجيهٌ وكافٍ لقبولها.

ثانيًا: نقد نظرية رولز والمسالك البديلة

شُرِّحت نظرية رولز في العدالة بإخضاعها لقدر كبير من النقد منذ تكوينها الأول. وفي رأيي أن نظرية رولز قد تحطمت على صخرة هذا النقد. لكن خلاصة هذا النقد لم تكن هزيمة لنظرية العدالة. فقد ظهرت مقترحات جديدة، ومع أنها لم تكتمل تكوينًا في معظم أجزائها إلا أنها تشير إلى طائفة متنوعة من الاتجاهات الواعدة، وإن كانت متعارضة.

1 - الخيرات الاجتماعية الأولية والنقد الموَجّه من أمارتيا سِن

يرى رولز أن المؤسسات العادلة توزع الخيرات الاجتماعية بإنصاف. ويمكن القول إن التوزيع المنصف هو تقريبًا ذلك التوزيع الذي يكون فيه الأفراد الأسوأ

حالًا ميسوري الحال قدر الإمكان تبعًا لمقياس الخيرات الاجتماعية الأولية. يعترض أمارتيا سِن بالقول إن الأفراد الذين يولدون باستعدادات وميول جسمية أو نفسانية مختلفة سيكونون عمومًا مُحَوِّلي موارد فعّالين على نحو غير متكافئ بحيث يحولون موارد من قبيل الخيرات الاجتماعية الأولية إلى أي أهداف يسعَون لتحقيقها [(144)]. ويوضح سِن: خذ مثلًا شخصين لديهما المُخصّصات نفسها من الخيرات الاجتماعية الأولية. أحدهما لائق بدنيًا، جلدًا سريع البديهة؛ والآخر مقعد أو أعرج، كثير المرض، يفتقر إلى التناسق الجسماني، متبلد الذهن. مهما تكن نقاط اهتمامنا، فإن حالتي الاثنين غير متساويتين، ولكن مقياس الخيرات الاجتماعية الأولية لا يسجل هذا التفاوت أو لا يطاله. يقترح سِن وجوب أن ننظر لما هو أبعد من توزيع الفرص والدخل والخيرات الأولية الأخرى، وأن نرى إلى أي مدى يتمكن الأفراد، ضمن أوضاعهم المعروفة، من أن يكونوا ما يريدون بمخصصاتهم من الخيرات الأولية وإلى أي مدى يستفيدون منها. إن أساس المقارنات بين الأشخاص في أي نظرية للعدالة يجب أن يكون، حسب أمارتيا سِن، مقياس مدى حرية الناس الحقيقية لتحقيق الأنشطة أو الأعمال التي لديهم سبب لتثمينها.

ردُّ الرولزيين على ذلك أن نظرية العدالة تفترض أن جميع الأفراد قادرون على أن يكونوا فاعلين بمساهماتهم طيلة حياتهم كأعضاء راشدين في المجتمع. وفي هذا الوضع، يُفترض غياب مشكلات الإعاقة والمرض الموهن المزمن. إضافة إلى ذلك، بالنسبة إلى الأفراد الواقعين ضمن النطاق العادي للمواهب والاستعدادات الفطرية، فمن المعقول تحميلهم مسؤولية أخذ القسط الذي يمكنهم أن يتوقعوه من الخيرات الأولية في الحسبان، وصوغ خطة لحياتهم على أساس ذلك. وكما يقول رولز، إن العدالة كإنصاف «لا تنظر إلى ما هو أبعد من استخدام الأشخاص للحقوق والفرص المتاحة لهم لقياس، وبدرجة أقل من ذلك، لتعظيم، أوجه الإشباع التي يحققونها [(145)].

إن هذا الرد لا يتصدى للمشكلة. فالفروق في المواهب الفطرية واستعدادات السجايا الطبيعية موجودة بين الأفراد جميعًا، بمن فيهم أولئك الذين تقع إمكاناتهم ضمن ما يمكن اعتباره النطاق العادي، مهما كان تفسير ذلك العادي. يُفاجَأ الكثيرون منا بما لتلك الفروقات من صلة بما تتطلبه العدالة، وبما يدين به كل واحد منا للآخرين. زد على ذلك، أن المرء يستطيع التسليم بأننا نفعل حسنًا إن نحن نصحنا الفرد ذا السجايا الطبيعية المتواضعة بألا يكوِّن طموحات غير واقعية وأن يفصّل خطة حياته بحسب ما يستطيع تحقيقه. وإن توقع أن يقوم الناس بعمل مثل تلك التكيفات في حياتهم يترك الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام مسألة ما إذا كان التعويض مستحق للأفراد للتخفيف من تأثير المواهب الطبيعية المتواضعة الذي يحد من حريتهم.

على الرغم من وجود شيء مرحب به وصحيح حول تسلسل أفكار أمارتيا سِن، يلاحظ أنه سرعان ما يصطدم بلغز. فهنالك عدد ضخم من قدرات العمل،

تتراوح بين المتواضعة والمهمة بدرجة قصوى. ونحتاج إلى طريقة ما لتصنيف رُتب مختلف الحريات إذا أريد لمقاربة القدرات تلك أن تثمر مقياسًا للمقارنة بين الأفراد [146]. ومن هذا المنظور، فإن مواصلة نقد أمارتيا سِن تستدعي وضع نظرية عن الخير الإنساني.

2 - أولوية الحق على الخير

إن أحد الطموحات المركزية في عمل رولز في العدالة هو تحرير فكرة ما هو حق وعدل من فكرة ما هو خير أو مفيد للشخص. وهذا جزء حاسم من المشروع الذي يهدف إلى بناء نظريةٍ تكون بديلًا أصيلًا لمذهب النفعية. إذ، كما يلاحظ رولز بحق، إن فكرة ما هو خير للشخص، لدى النفعيين، مستقلة عن الأفكار الأخلاقية؛ فروبنسون كروزو على جزيرته النائية وحيدًا يظل بحاجة إلى حكمة التصرف، ولما يحتاج إلى فعله لجعل حياته تسير بشكل أفضل، وليس بشكل أسوأ، خلال فترة مُقامه الطويلة. فإذا تمكنا من أن نكون واضحين إزاء ما هو الخير في جوهره حقيقة، فستكون الأمور الأخرى سهلة - فمن شأن ما هو حق أخلاقيًا أن يُعظِّم الخير ويعززه بكفاية. في المقابل، يهدف رولز إلى وضع بيان مفهومي بالحقوق التي يملكها الناس، يكون محدَّدًا بمبادئ العدالة، ومستقلًا بدرجة كبيرة عن أي أفكار خاصة عن ما هو خير، أفكارٍ محكوم عليها دائمًا بأنها خلافية. والحالة الأنموذجية (البراديغمية)، لدى رولز، للخلاف حول كيف يجب أن نعيش هي الجدال الديني الذي لا بد أن ينتهي إلى طريق مسدود. فالناس العقلاء سوف يواصلون الاختلاف حول هذه الشؤون. وللوصول إلى إجماع موضوعيّ حول قضايا العدالة الاجتماعية، يجب أن نضع جانبًا تلك الخلافات حول الله، وبشكل أكثر عمومًا، حول ما هو خير، وفي الحقيقة فإن الاستعداد لأن نطرح جانبًا التصورات الخلافية حول ما هو خير بهدف التوصل إلى اتفاق مشترك حول قواعد التعاون الاجتماعي هي، لدى رولز، من أعظم علامات المعقولية.

لكن إذا كان يُتصوَّر أن متطلبات العدالة منفصلة بهذه الطريقة عن الخير الإنساني، فعلينا أن نقبل باحتمال أن الناس في مجتمع تامّ العدالة يعيشون حياة بائسة بإمكانهم تجنبها. بل ربما كان محكومًا عليهم أن يعيشوا تلك الحياة؛ فالعدالة الرولزية ليست ضمانًا بأن تسير حياتك بشكل جيد أو أن لديها فرصة جيدة لتسير بشكل جيد. أضف إلى ذلك أن هذه المعاناة ربما تكون بلا جدوى، بمعنى أن القضية لا تتلخص في أنه لا بد من تعاسة البعض في المجتمع لتجنب تعاسةٍ أسوأ للبعض الآخر. كما أن الأعداد لا مُعوَّل عليها، فإذا كان حقي الفردي الصغير مصانًا ضد أي انتهاك، فإن مثل هذا الحق يجب أن يُحترم، مهما كانت التكلفة على نوعية الحياة وعلى عدد الذين يعانون فقدان هذه النوعية.

وبقدر ما يكون لدينا تصور كاف للخير الإنساني - الذي ينتقي ما يستحق أن تُعنى به والذي يجعل حياة الشخص تسير بشكل أفضل - يكون من المفهوم

اعتبار أن ما يدين به الناس أساسًا بعضهم لبعض في المجتمع هو التوزيع المنصف للخير الإنساني [(147)]. ونظرًا إلى إدراكنا أن ثمة العديد من الخيرات المتميزة وطرائق العيش القيّمة فسيكون التصور الكافي تعدديًا بالتأكيد، ولن يدعي أكثر من إمكانية مقايسة الخير، أو مقايسته تقريبيًا وجزئيًا، بين الأحياء.

تبدو لي بعض المزاعم الجوهرية حول الخير الإنساني جزءًا غير مختلف عليه من حكمة الحس المشترك، كالقول إن قائمة العناصر ذات القيمة في الحياة الإنسانية تشمل الصداقة المخلصة، والحب المتبادل، والروابط الأسرية السليمة، والمعرفة المنظمة، والسعادة، والعمل المُجدي، والإنجاز الثقافي والعلمي ذا الشأن. لكنّ ما يحظى بقبول واسع لا يزال مثار جدل أحيانًا. إن التفكير المباشر حول كيف يجب أن نعيش هو أمر صعب، وكلنا يرتكب أخطاءً. وتؤدي عناصر التحيز والجهل والخرافة والقبول غير المشروط بالتقاليد أدوارها في جعل المعرفة الأخلاقية موضع جدل. لذلك ليس ثمة إساءة للكرامة الإنسانية ولاحترام الأشخاص أن يقوم المجتمع بتبني تصورات عن الخير الإنساني مختلفٍ عليها، لكنها (بحسب أفضل ما لدينا من بصيرة) صائبة. وإذا كانت قراءتنا لمعيار الشرعية الليبرالية الذي يعتنقه رولز في نظريته تعني إنكار هذا، فيجب أن يوضع ذلك المعيار موضع الشك. ويعتمد الأمر على ما نعنيه بلفظ «بدرجة معقولة» في المعيار القائل أن المرء يجب ألا يعامل الناس إلا تبعًا لمبادئ لا يرفضها أحد بدرجة معقولة. وإذا كان لفظ «بدرجة معقولة» يشير إلى الاستعمال الأمثل للعقل العملي، فإن المرء لا يرفض بدرجة معقولة إلا المبادئ الفاسدة ويقبل المبادئ الصائبة. وعندها يصبح المعيار غير إشكالي، ولكنه يسمح بفرض وجهات نظر خلافية بالمعنى العادي المتضمن أنها مختلف عليها بين الناس العاقلين العاديين (الذين قد يرتكبون أخطاء إدراكية عادية). ولكن إذا استعمل لفظ «بدرجة معقولة» بمعنى أضعف، بحيث أن من المعقول أن يرتكب المرء خطأً في الحكم على الأشياء، تصبح لدينا قاعدة مفادها كلما تدنى معيار المعقولية تصبح الفكرة القاضية بألا نفرض على الناس شيئًا باسم المبادئ المختلف عليها بين الناس ضعاف المعقولية، فكرة أقوى وأكثر تقييدًا [(148)].

هنا قد يعترض البعض بالقول إن ما أقوم به هو أني أضرب على الطاولة بيدي وأصر بطريقة تعسفية على أن بإمكاننا معرفة ما هو الخير، وهذا في الحقيقة زعمٌ خلافي لم أحاول تقديم حجة عليه. ولكني أصر على التناظر فحسب. إن الشكوكية إزاء القدرة على معرفة ما الخير هو أحد البدائل الممكنة، ولكن بحكم التكافؤ بين نوعي التفكير، فسوف تتسع الأسس التي تقوم عليها الشكوكية تلك لتشمل الادعاءات حول ما هو حق أخلاقيًا وما هو عادل أيضًا. وسيكون من قبيل خفة اليد أو الحيلة الفكرية أن نجعل الفكرة التالية تبدو ذات مصداقية ظاهرية، وهي فكرة أن الناس العقلاء، لو تُركوا من دون ممارسة

القهر عليهم، سوف يختلفون إلى الأبد حول ما هو الخير، ولكن لو كان كل الرجال والنساء ذوو الإرادة الخيِّرة عاقلين، فسوف يتفقون على مبادئ الحق، كمبدأ الفرق [عند رولز].

إن استعادة بعض العناصر المكونة لمضمون الخير الإنساني إلى نظرية ما هو حق وما هو عدل لن ينكص بنا إلى المذهب النفعي. فنظرية العدالة المبنية على الخير تؤكد أننا يجب أن نختار أفعالًا وترتيبات مؤسسية تعظم بعض دوالّ الرفاهية الفردية، بيد أن تعظيم الرفاهية الكلية أو متوسطها ليس إلا خيارًا واحدًا، لا سيما أن ثمة المزيد من مبادئ المساواة التي تومئ إلينا. لقد استهل رولز، في الواقع، عملية استكشافٍ لمبادئ المساواة بمعناها الواسع، وما زال الاستكشاف مستمرًا.

3 - مبدأ الفرق وقاعدة الفرق الأعظم والوضع الأصلي

يشير مبدأ الفرق إلى أنه ينبغي، في ظلّ الضوابط التي يفرضها مبدأ الحرية المتساوية ومبدأ المساواة المنصفة بالفرص، تعظيم الخيرات الأولية الاجتماعية والاقتصادية للأفراد الأقل استفادة. أما تصور رولز العام عن العدالة فيعتبر ببساطة أكبر أن البنية الأساسية للمجتمع يجب أن تعظّم مستوى استفادة الناس الأقل استفادة، محسوبًا على أساس مقتنياتهم من الخيرات الاجتماعية الأولية.

تؤكد هذه المبادئ، في ظاهرها، إعطاء وزن كبير لفكرة لها أولوية عظمى [(149)]؛ إذ تؤكد هذه المبادئ أنه لا يجوز السعي إلى أي مكسب مهما كان كبيرًا، ومهما كانت ضخامة عدد الأشخاص في صفوف الأفضل حالًا الذين تعود لهم تلك المكاسب، إذا كان على حساب أي خسارة مهما كانت صغيرة، ومهما كانت ضآلة عدد الأشخاص الأسوأ حالًا الذين قد يتحملون تلك الخسارة (شريطة ألا يترك التغيير أي أثر في مكانة الناس أكانوا ينتمون إلى الأفضل حالًا أو الأسوأ حالًا). يشير رولز نفسه إلى أن هذا أمر مناقض للحدس البدهي [(150)]، بيد أنه يبقى غير آبهٍ بذلك على أساس أن من غير المرجح تجريبيًا، وإلى حد بعيد، أن نواجه مثل هذا الخيار في مجتمع فعلي. ولكن إذا اعتبرنا هذا الرد مقنعًا، فيجب أن يعني هذا أن تلك المبادئ لم تعُد تُطرح كمبادئ أخلاقية أساسية، بل كموجِّهات للسياسة العملية، أي قواعد يسترشد بها واضعو الدستور والمشرّعون.

هنا، يبدو أن ثمة حاجة كي نُخضع للفحص الدقيق الادعاءَ القائل: إن الأولوية المعجمية الصارمة التي يعطيها مبدأ الفرق للأسوأ حالًا، على الرغم من الإقرار بشدة صرامتها، لن تؤدي إلى أخطاء في التطبيق. وإن كان ذلك مقبولًا،

فإن مقبوليته برمتها نتاجُ حقيقة أن رولز يحملنا على مقارنة حالة الناس من حيث مخصّصاتهم من الخيرات الأولية فحسب. فإذا استطاعت سياسة ما أن تنتج مكسبًا ضخمًا بالدولارات للكثيرين من الناس الأفضل حالًا، فمن المؤكد أن بعض ذلك المكسب سوف يتسرب للناس الأسوأ حالًا. ولكن إذا اعتقدنا، عوضًا عن ذلك، أن نظرية العدالة يجب أن تولي اهتمامها نوعية الحياة الإجمالية للناس على مدى حياتهم بأكملها، فإننا سوف نواجه صراعات لا يمكن فيها شراء فوائد صغيرة جدًا لعدد قليل إلا بتكلفة باهظة في حياة الآخرين. يمكننا تكريس موارد ضخمة لتعليم من هم بالكاد قابلين للتعليم أو تكريسها للرعاية الطبية غير العادية التي لا تزيد إلا شيئًا ضئيلًا من متوسط العمر المتوقع لأولئك الذين يعانون حالات طبية خطيرة، وهلم جرّا. إذ إن بعضنا غير فعالين كمُحوّلات موارد إلى نوعية حياة مُحسَّنة. وإذًا يجب مواجهة المسألة الصعبة التي تتلخص بالسؤال الآتي: ما هي درجة الأولوية التي يجب أن تعطى لتحقيق المكاسب للناس الأسوأ حالًا؟

يقع مبدأ الفرق على الطرف الأقصى من سلسلة متصلة من وجهات النظر التي تعطي أوزانًا متباينة الكبر لتحقيق مكسب ذي حجم معين للشخص، وذلك تبعًا لدرجة سوء حال الشخص بالقيم المطلقة، والتي قد تصل إلى انعدام تلقيه ذلك المكسب. وعلى الطرف الآخر تقع النفعية، التي لا تمنح إطلاقًا أي وزن إضافي لحصول الشخص على مكسب اعتمادًا على حالته السابقة الحسنة أو السيئة. يتوافق النطاق الكامل الموجود بين هاتين النقطتين الطرفيتين مع مجموعة مبادئ الأولوية التي تفيد أنه كلما كانت حالة الشخص العمرية أسوأ، كلما ازدادت القيمة الأخلاقية لتحقيق مكسب لها أو تجنيبها خسارة. وكان ديريك بارفت قد أوضح في بعض مؤلفاته التمييز بين تثمين الأولوية وتثمين المساواة [(151)].

سواء أكان الأمر مناقضًا للحدس البدهي أم لم يكن، قد يكون مبدأ الفرق ومفهوم الفرق الأعظم الأوسع نطاقًا منه قابلين للاشتقاق بمنطق صارم من مقدمات لا يمكن إنكارها. ويلمح رولز إلى توافر هذا النوع من الدعم في أثناء مناقشته الوضع الأصلي، لكني أرى أن رولز لا يقدم حجة وجيهة في هذا المجال [(152)]. ونكتفي بالقول إن ابتكار الوضع الأصلي لم يجد صدىً في الفلسفة السياسية الحديثة، ولا بأي شكل، مقارنة بالطريقة التي أثرت فيها رؤية رولز القوية والمثيرة للجدل عن العدالة، حيث ما زالت الليبرالية الديمقراطية الاجتماعية تواصل حضورها في تشكيل أجندة الفلسفة السياسية لمناصريها ومعارضيها على حد سواء. وفي رأيي، يكمن سبب الإهمال النسبي لحوارات الوضع الأصلي في حقيقة أن الحدس الأساس الذي يحرك المشروع مجانب للصواب. ولنتذكر أن فكرة الوضع الأصلي مفادها أن مبادئ العدالة هي أي نتائج تنجم عن إجراء اختيار منصف بشكل مثالي من أجل انتقاء مبادئ العدالة. والافتراض المسبق هنا أن لدينا أفكارًا حدسية بدهية تسبق التنظير،

ويمكن تهذيبها، في ما يتعلق بتحديد الشروط الأكثر إنصافًا لاختيار المبادئ الأخلاقية الأساسية. لكن، لماذا نعتقد ذلك؟ ربما يجب القول إن الإعداد المنصف لإجراءٍ مصمَّم لاختيار مبادئ العدالة هو أي ترتيب بإمكانه فعليًا إنتاج أفضل المبادئ. ولا شك في أن لدينا معتقدات فطرية سليمة حول الشروط التي يتم التفاوض المنصف بموجبها بشأن العقود والصفقات الخاصة، لكن لا يوجد مضمون حدسي لفكرة إجراءٍ منصف من أجل اختيار مبادئ أساسية للتنظيم الاجتماعي (مثلًا، لو عرفنا أن شخصًا معينًا، وخذ سميث مثلًا، تمتع بحكمة جعلته يعرف الكثير عن مبادئ العدالة ويفكر بعمق في هذه القضايا أكثر من أي منّا، فربما يتمثل إجراء الاختيار «الأكثر إنصافًا» في أن نقول: «دعوا سميث يقرر»).

هذا يعيدنا إلى تضارب الحدوس البدهية التي تستلزم توضيحًا أو ربما حلًا للإشكال بوساطة النظرية. البعض يؤكد المساواة: إن من الخير لو أن كل امرئ، بمعنى ما، يملك الأشياء نفسها، أو يعامل بالطريقة نفسها [153]. ويؤكد آخرون عمل أفضل ما يمكن عمله للناس الأسوأ حالًا. تُضعف فكرة الأولويات ميل قاعدة الفرق الأعظم الصارمة هذه لمصلحة الأسوأ حالًا. وهنا تبرز مسألة لم تُحسَم من نوع فضول المرأة الأسطورية غولديلوكس (Goldilocks): ما مقدار الأولوية المترتبة على درجة سوء حال الشخص: قليل جدًا، كثير جدًا، أو ما يكفي فحسب؟ الجدير بالذكر أن هناك خيارًا آخر هو الكفايتية (sufficientarianism): فما يهم من الناحية الأخلاقية وما تتطلبه العدالة ليس أن يكون ما لدى أي شخص مساويًا لما لدى الآخرين، بل أن يكون لدى كل شخص ما يكفيه. يجدر بكل امرئ أن يحقق، أو يُمَكّن من تحقيق، مستوى عتبة العيش اللائق، وهو المستوى الذي يحدده الشيء الذي نعتبره أفضل معايير المقارنة بين الأشخاص وذلك من أجل نظرية في العدالة (مثلًا، حصص من الخيرات الأولية، أو قدرات تمكن الشخص من العمل بطرائق ذات قيمة، أو منفعة تُترجم إلى سعادة أو إشباع رغبة، أو رفاهية تماثل إنجاز بنود ضمن قائمة موضوعية من الخيرات، أو غير ذلك). هذا، وتشيع في الفلسفة السياسية في الفترة الأخيرة تعبيرات الكفايتية أو شبه الكفايتية [154]، لكن المبادئ المذكورة في هذه الفقرة، ما عدا مبدأ الفرق، تحتاج إلى المزيد من التفسير والتفصيل قبل أن نكون في وضع يمكننا من أن نقيس بشكل نهائي مدى قدرتها على الإقناع.

4 - نوزيك والحرياتية عند لوك

إن اختيار النظام الاقتصادي، وفقًا لنظرية رولز - سواء الرأسمالي أو الاشتراكي أو غير ذلك - لا يستلزم أن يعكس التزامًا أخلاقيًا أساسيًا. ففي أقل تقدير، لا يمكن إلا لنظام رأسمالي ليبرالي أو اشتراكي ليبرالي، من حيث المبدأ، أن يطبق مبادئ رولز في الليبرالية المساواتية. في مقابل هذه النظرة،

طوَّر روبرت نوزيك [(155)] ردًا قويًا من وحي جناح اليمين. نقطة البداية عند نوزيك هي فكرة مفادها أن لكل شخص الحق الأخلاقي في العيش كما يختار، وعلى أسس متبادلة متفق عليها مع الآخرين، ما دام لا يؤذي الآخرين غير الموافقين معه بطرائق تنتهك حقوقهم. تشكّل هذه الحقوق التي يجب ألا يُعتدى عليها طقم احتياط [للدفاع عن النفس]. فلكل منا الحق في ألا يُعتدى عليه جسديًا أو يهدَّد بمثل ذلك الاعتداء، وألا تفرض عليه أعمال الآخرين أمورًا تؤدي إلى إلحاق الأذى الجسدي بشخصه أو ملكيته، وألا يخضع للاحتيال أو السرقة أو السطو. يجد نوزيك سوابق لهذه الأفكار في كتابات جون لوك وهي كتابات لا يلتزمها نوزيك الالتزام كله [(156)]. وانطلاقًا من هذا الموقف، فإن السلطة الأخلاقية للدولة والمتمثلة في إكراه الناس من دون موافقتهم، حتى لو كان ذلك بهدف الحفاظ على الحد الأدنى من النظام العام، تبدو قضية إشكالية. والفكرة القائلة إن للمجتمع الحق وعليه واجب إعادة توزيع الملكية للوصول إلى توزيع أكثر إنصافًا، لا يمكن أن تجد لها مكانًا في نظرية لوك عن الحقوق الطبيعية. فالممتلكات هي ملك الناس، وليس للدولة، بصفتها وكيلًا عن الناس، الحق في أن تأخذ من بعضهم لتعطي بعضًا آخر أكثر مما يوجد مثل هذا الحق للصوص.

إن حق كل فرد في أن يتصرف بحسب ما يختار يتضمن في صلبه الحق الإنساني العام في ملكية الذات: فكل شخص بالغ هو مالك نفسه الشرعي، يتمتع بحقوق الملكية الكاملة لشخصه. والسؤال التالي الذي يبرز هنا هو: كيف يمكن الفرد أن يكتسب بشكل شرعي حقوق تملك جزء من العالم أو استعماله، ومن دون بعض تلك الحقوق لا تحقق ملكية الذات إلا القليل؟ يهدف مشروع لوك إلى تحديد كيفية نشوء الملكية الخاصة المشروعة في عالم تكون فيه الأشياء غير مملوكة أصلًا، وشروط تلك الملكية المشروعة وحدودها. إن التيار السائد في وجهات النظر المستندة إلى لوك يدافع عن فكرة أن التملك الخاص للممتلكات يمكن أن يكون مشروعًا كليًا، مع بعض الشروط، مهما كان التوزيع غير متساو بين الناس في الممتلكات الخاصة. أما اللوكيون اليساريون فيعترضون على هذا المفهوم [(157)]. فهم يحاولون الدفاع عن الرأي القائل إن كل شخص هو مالك ذاته وصاحب الحق فيها، لكن يجب أن يكون توزيع الملكية في العالم بالتساوي تقريبًا.

وجدت وجهات نظر التيار السائد المستند إلى لوك، بخصوص شرعية الملكية الخاصة للممتلكات، صدىً قويًا وإيجابيًا لدى رأي الحس المشترك في المجتمعات الحديثة التي تحكمها آلية السوق، لكن ما زال التطوير الفلسفي لهذه الآراء مشروعًا ينتظر، عمومًا، الاكتمال. تتصف مناقشات نوزيك بأنها بارعة أحيانًا، لكن وجهات نظره غير مكتملة. لسنا الآن في موقع ملائم لنقارن

بشكل مقنع صيغ العدالة الليبرالية اللوكية مع الصيغ المنافسة الأميل إلى المساواتية.

5 - استحقاقات الثواب والعقاب، والمسؤولية، ومساواتية الحظوظ

من المفاجئ أن رولز يرفض الكلام المرسل بأن العدالة هي إعطاء الناس ما يستحقون [(158)]. وهو يجادل ضد فكرة أن مفاهيم الثواب والعقاب تنتمي إلى المبادئ الأساسية للعدالة (مع أن معايير الثواب والعقاب ربما تخدم بصفتها وسائل لإنجاز أهداف العدالة). إن مفهوم المسؤولية الفردية مضمّن في مبادئ رولز. ومفاد هذا المفهوم الأساسي أنه في ظلّ سياق اجتماعي معين حيث حقوق الناس في الوصول إلى الخيرات الاجتماعية الأولية مضمونة، يكون كل فرد مسؤولًا عن تقرير كيف يعيش، وينشئ خطةً لحياته، وينفذها. وإذا كانت نتائج اختيار شخص ما سيئة، وكان يعيش حياة متدنية النوعية، فهذه الحقيقة لا تثير مطلبًا أخلاقيًا سليمًا لتعويضه من الآخرين.

يرى البعض إشكالات في هذه الصورة [(159)]. يفيد أحد أوجه الاعتراض بأن لا بد من وضع خط فاصل أدقّ بين ما يدين به كل منا للآخرين، وما يجب على كل فرد أن يقوم به لمصلحة ذاته. ما يدين به كل منا للآخرين هو التعويض عن الحظ السيئ الذي لم يكن للفرد فيه خيار ولا سعي له. يقع بعض الحوادث السيئة للناس بطرائق ليس لديهم أي فرصة معقولة لتجنبها، كما يحدث عندما يضرب الأرض نيزك من الفضاء، وثمة حوادث سيئة من النوع الذي يكون فيه للفرد فرصة معقولة لتجنبها. من البراديغمات التي يمكن القياس عليها تلك التي تحدث فيها خسائر نتيجة الاشتراك طواعية في مقامرة عالية المخاطر. فالعدالة الاجتماعية تتطلب استجابة تمييزية تجاه الحظ العاثر، تبعًا لكيفية نشوء ذلك الحظ. يكمن أحد التعقيدات هنا في أن ما يتمتع به الشخص من استعدادات جينية لاكتساب السمات، إضافة إلى التنشئة الاجتماعية الأولية المبكرة، هي مسائل حظوظ ليس له فيها اختيار ولا مسعى، أكان الحظ سعيدًا أم عاثرًا. أمّا اختياري الطوعي اللاحق في أن أعتنق قيمًا فاسدة وأتخذ قرارات غير حكيمة بشأن طريقة العيش، فربما يكون ببساطة نتيجة حقيقية لحظي العاثر الذي ما كان لي يد في اختياره، والذي هو انعكاس للسمات الموروثة وخبرات التنشئة الاجتماعية. فهل تتطلب العدالة بعض التعويضات عن الحظ العاثر الذي سعى إليه المرء والذي يمكن عزوه إلى حظ عاثر أسبق لم يُسعَ إليه، مثل الحرص الأبوي على تقييد الحرية الفردية للأبناء بغية الحد من أذى الذات الذي ربما يتسبب فيه افتقارهم إلى الذكاء، أم ماذا؟ قام رونالد دووركن بأكبر العمل ليوضح هذه التشابكات ويطور موقفًا متسقًا في ما يتعلق بالعدالة

التوزيعية على أساس هذا الخط من التفكير [160]. يحاول بعض المتعاطفين مع هذا الخط العام تشذيبه بشكل أفضل [161]. ثمة آخرون يجدون هذه المقاربة برمتها التي يطلق عليها النقاد «مساواتية الحظ» غير واعد [162]. ويُعرَف عن مساواتية الحظ أنها لا تتسامح مع الأفراد الذين يُسيئون الاختيار. في المقابل، يتهمها نقادها بأنها تبالغ في أهمية الاختيار، وتبالغ في تقديرها لجانب العدالة الاجتماعية المتعلق بتوزيع الموارد.

هناك خط مختلف من التفكير، لكنه ذو صلة، يرتأي أن مبادئ المساواتية في العدالة الاجتماعية يجب أن تتضمن حتمًا واجبات الأفراد الأخلاقية في أن يعيشوا حياتهم حتى تكون المبادئ أميل إلى التطبيق من عدم التطبيق. ماذا نريد أكثر من ذلك؟ إذا كان علينا أن نعيش حياتنا بطرائق تؤدي إلى تحقيق أقصى قدر من العدالة، فستكون متطلبات العدالة على سلوك الحيوات الفردية صارمة ويرجح أنها ستكون متعارضة مع الحدس البدهي. وأشار رولز إلى أن مبادئ العدالة للبنية الأساسية في المجتمع تتصف بالمساواتية الصارمة، لكن الأفراد أحرار في أن يعيشوا حيواتهم كما يختارون، ما داموا يلتزمون قواعد المؤسسات العادلة. ويرى ج. أ. كوهين أن هذا الموقف غير مستقر [163]. فإذا كان الأشخاص الميسورون ماديًا يقبلون مبدأ الفرق (الذي يقرر أن أوجه التفاوت التي لا توفر أقصى مكسب لمن هم أقل استفادة هي غير مقبولة)، فلن يكون باستطاعتهم الانتفاع بضمير حي من التفاوض الصعب. على سبيل المثال، الأطباء الذين يحصلون حاليًا على رواتب جيدة والملتزمون مبدأ الفرق يمكنهم الاتفاق على أن يعملوا ساعات إضافية من دون أجر إضافي، أو أن يختاروا طوعًا تخفيضات في الأجر، وذلك بدلًا من التهديد بإضراب للحصول على رواتب أعلى. ويبرز سؤال كبير هنا يتعلق بمدى قدرة أو وجوب أن تكون النظرية الليبرالية في العدالة حريّاتية، بمعنى قبول بعض المبادئ القريبة من تلك التي دافع عنها جون ستيوارت مِل في كتابه **عن الحرية**.

6 - الحريات المدنية والتنوع والديمقراطية وما هو أكثر من المساواة الرسمية بالفرص

تتمثل الليبرالية في النظرية السياسية المعيارية في أنها أقرب إلى الاتجاه أو الموقف نحو السياسة مما هي مجموعة محددة من العقائد. ترتبط الليبرالية بقوة بالحماية الصارمة لحرية التعبير والتجمع والحريات الأخرى ذات الصلة. تستند إحدى الحجج إلى مفهوم الخير: إذا كنتُ أريد أساسًا أن أعيش حياة تحقق أهدافًا ذات قيمة وتستحق المتابعة، فلن أكتفي بما يلبي أي تفضيلات

لدي الآن، بل سأستمتع أيضًا بتعليم ملائم وصحيح وبثقافة حرية التعبير التي تميل إلى تحجيم معتقداتي الخاطئة وقيمي الفاسدة (بالطبع، يمكن حرية التعبير أن تؤدي إلى تخلي الشخص عن المعتقدات الصحيحة والقيم الحسنة، لكن الموقف الليبرالي يتضمن إيمانًا عريضًا بأن استعمال الأشخاص العاديين العقل بحرية سيميل بمرور الزمن إلى أن يؤدي إلى التحسن لا إلى الفساد).

يلجأ رولز إلى المصلحة التي يفترض أن تكون للأشخاص، بهذا الوصف، في تطوير قدراتهم الأخلاقية وممارستها، من أجل أن يتبنوا تصورات الخير ويتعاونوا مع الآخرين على أسس معقولة [(164)]. ثمة قوة في هاتين المُحاجّتين، لكنهما في توتّر في ما بينهما، وليس واضحًا أن أيًا منهما أو كلتيهما يمكن أن تُطوّر لتصبح مبدأ ينتقي حريات مميزة ويسوّغ منحهم أولوية صارمة.

تصدم الحرياتُ المدنية، في ظل فهمها فهمًا تقليديًا، البعض بوصفها غير كافية لحل مشكلات التنوع في المجتمع المعاصر. فالنساء، وأعضاء الأقليات الإثنية والأعراق المزعومة، والأناس الذين لديهم توجهات جنسية مثلية، وآخرون يرون أنفسهم لُفظوا دون إنصاف إلى هامش المجتمع، يبحثون كلهم عن الاعتراف باختلافاتهم وبإنسانيتهم المشتركة [(165)].

ثمة مسألة أخرى تتمثل في موقع الحقوق السياسية في النظرية الليبرالية [(166)]. إذ ليست الحقوق الديمقراطية مركزية في نظام لوك الفلسفي. وربما يحسب المرء أن الليبراليين المساواتيين سيأخذون بالحقوق الديمقراطية لتكون ذات قيمة أداتية في الدرجة الأولى لتأمين حقوق أساسية أخرى أكثر عمقًا. فربما يعتقد المؤمن بالمساواتية أنه يجب تأسيس وتدعيم أي ترتيبات سياسية يرجح أن تحقق للناس توزيعًا منصفًا للحيوات أوالفرص الحسنة.

يتبنى المدافعون عن المساواة الديمقراطية [(167)] وجهة نظر مغايرة تمامًا. فهم يرون أن المساواة الأخلاقية والكرامة المتساوية لكل الأشخاص، إذا أعطيت التفسير الصحيح، تتطلب قبل كل شيء حرية أساسية متساوية لجميع الأشخاص، وأن أبرز تلك الحريات الحق في المشاركة على قدم المساواة مع الأفراد الآخرين في المجتمع في العمل الجماعي لوضع القوانين التي تنظم قسرًا حيوات جميع الأعضاء [(168)]. يبرز في هذا المنظور أن الحق في الديمقراطية هو حق الحقوق، درّة تاج الحقوق الفردية.

يمكن أن يكون مجتمع ما ديمقراطيًا، بشكل أو آخر، تبعًا لأبعاد تقويم متعددة. إلى أي درجة يجب أن يكون المجتمع ديمقراطيًا؟ يرتقب رولز موقفًا متطلبًا كجواب عن هذا السؤال. ففي جملته الختامية لمبدئه في الحرية المتساوية ينص على أن الحريات السياسية المتساوية يجب أن تُضمن لها «قيمتها المنصفة». وما يعنيه هو أن أي مواطنين اثنين لديهما قدرات سياسية متساوية وطموحات متساوية للتأثير في المخرجات السياسية، يجب أن تتوافر لهما الفرص ذاتها للتأثير في المخرجات السياسية. لا بد من مساواة منصفة بالفرص تعمل في المجال السياسي، وتكون قريبةِ في روحها من المساواة

المنصفة بالفرص التي يذهب رولز إلى وجوب أن تسود المنافسة على المناصب التي تمنح مزايا اقتصادية واجتماعية.
إن المساواة المنصفة بالفرص عند رولز هي مبدأ قوي ومثير للجدل. يدفع رولز مثلًا أعلى إلى حدوده المنطقية، في حين نرى آخرين إما يرفضونه بلا تردد أو يعتقدون بوجوب تقييده بواسطة قيم متعارضة [(169)].

7 - العدالة العالمية

هل نحن مدينون لزملائنا المواطنين أكثر من الأجانب البعيدين المحتاجين؟ [(170)]. هل يجب أن نعتنق نظرية في العدالة ذات مستويين تفرض متطلبات مساواتية عالية ضمن المجتمع الواحد، ومتطلبات أدنى حين يتعلق الأمر بأفراد الأمة الواحدة تجاه أفراد الأمم الأخرى؟ يقترح أحد ضروب وجهات النظر الكوزموبوليتية (cosmopolitan) إجابة نافية مجلجلة عن السؤالين [(171)]. يمكن أن تأخذ هذه العقيدة العالمية (الكوزموبوليتانية) التوجه شكلًا يمينيًا يؤكد أن الواجبات في حدها الأدنى، سواءً على المستوى القومي أم على المستوى العالمي؛ وربما تأخذ شكلًا يساريًا يؤكد الواجبات القوية داخل الحدود وخارجها.
يمكن اعتبار هذه المسألة جزءًا من أخلاقيات الروابط الخاصة [(172)]. ويشعر الكثيرون منا، وجدانيًا، أن لدينا واجبات أخلاقية قوية بشكل خاص تجاه أولئك القريبين منا والعزيزين علينا، وأفراد الأسرة، والأصدقاء، وأفراد مجتمعنا، وربما زملائنا المواطنين، لكن ليس واضحًا إلى أي مدى باستطاعة نظرية حصيفة في العدالة تبرئة هذه المشاعر السابقة على النظرية أو دحضها. وماذا بشأن الواجبات الخاصة المتعارف عليها نحو زملائنا أفراد طبقتنا الاجتماعية، أو جماعتنا الإثنية، أو نسبنا العرقي؟ [(173)].
تبرز قضية أخرى ذات صلة بالفكرة السابقة عندما نتخيل مجتمعًا عادلًا داخليًا وفق رؤيتنا، لكنه يواجه مهمة اختيار سياسة عادلة في العلاقات الدولية. هل يجب أن تدفع السياسة الخارجية العادلة لذلك المجتمع نحو العدالة المثالية في كل مكان، أو تكتفي بالتسامح الصادق والاحترام لأي نظام حكم سياسي يلبي الحد الأدنى من معايير العيش الكريم؟
يتبنى كتاب رولز [(174)] **قانون الشعوب** موقفًا محافظًا، وإلى حد ما مناهضًا للكوزموبوليتية (anti-cosmopolitan) في القضايا المطروحة آنفًا. لكن مبدأ المساواتية ضمن الحدود الوطنية مع حد أدنى من الواجبات خارج الحدود ربما يثبت في النهاية أنه غير مستقر إذا أخضع للتدقيق. لو قُبلت الحجج التي تحض على القيام بالحد الأدنى من الواجبات نحو من هم خارج الحدود، فربما تقوض قضية الترتيبات المساواتية بين الناس ضمن الحدود الوطنية، كما أن الحجج التي تحض على ترتيبات مساواتية ضمن الحدود، لو عُدَّت مقبولة، قد تفرض مساواتية مماثلة عبر الحدود.

لا شك في أن التفكير في قضايا العدالة العالمية يؤدي إلى زعزعة معتقداتنا المسبقة [175]. ربما يصعب الوصول إلى توازن مبني على التفكير المتأني بين معتقداتنا عن العدالة. وفي أي حال، يبدو هذا غير ممكن في المنظور الزمني في الحالة الراهنة للنظرية. وهذا لا ينسحب على معتقدات العدالة العالمية فحسب، بل على المعتقدات كلها بشأن محتوى العدالة الاجتماعية. إن القِدر الذي حرّكه رولز ما زال يغلي.

المراجع

Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999).

Arneson, R. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*. 56 (1989).

__________. «Against Rawlsian Equality of Opportunity.» *Philosophical Studies*. 93 (1999).

__________. «Perfectionism and Politics.» *Ethics*. 111 (2000).

Barry, B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

__________. *Equality and Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Beitz, C. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Chatterjee, D. (ed.). *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Christiano, T. *The Rule of the Many*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1996.

Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. lectures 8-9.

Cohen, J. «For a Democratic Society,» in: S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Dreben, B. «On Rawls and Political Liberalism,» in: S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Dworkin, R. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Fleurbaey, M. «Equal Opportunity or Equal Social Outcome?.» *Economics and Philosophy*. 11 (1995).

Frankfurt, H. «Equality as a Moral Ideal.» *Ethics*. 98 (1987).

Freeman, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: .Cambridge University Press, 2003

Harsanyi, J. «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of .Risktaking.» *Journal of Political Economy*. 61 (1953)

Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A» .__________ Critique of John Rawls's Theory.» *American Political Science Review*. 69 .(1975)

.Hurka, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993

Kagan, S. «Equality and Desert,» in: L. Pojman & O. McLeod (eds.), *What .Do We Deserve?* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Kymlicka, W. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford .University Press, 1989

Multicultural Citizenship. Oxford: Oxford University Press, .__________ .1995

Larmore, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1987

Locke, J. *Second Treatise of Government*, C. Macpherson (ed.). .Indianapolis: Hackett, 1980; [1690]

McKim, R. & J. McMahan (eds.). *The Morality of Nationalism*. New York: .Oxford University Press, 1997

.Mill, J. *On Liberty*. E. Rapaport (ed.). Indianapolis: Hackett, 1978; [1867]

Miller, D. «National Responsibility and International Justice,» in: D. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* .(Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

Miller, R. «Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern.» *Philosophy and .Public Affairs*. 27 (1998)

Nagel, T. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, .1991

.Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974

Nussbaum, M. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of .Aristotelian Essentialism.» *Political Theory*. 20 (1992)

Women and Cultural Universals,» in: M. Nussbaum, *Sex and*» .__________ .*Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Women and Human Development: The Capabilities Approach. .__________ .Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Oxford: .__________ .Princeton University Press, 2004

.Okin, S. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989

Parfit, D. «Equality or Priority?,» in: M. Clayton & A. Williams (ed.), *The* .*Ideal of Equality* (New York: St. Martin's Press, 2000)

What We Could Rationally Will,» in: G. Peterson (ed.), *The*» .__________ *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 24 (Salt Lake City: University of .Utah Press, 2004)

.Pogge, T. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989

Rawls, J. «Justice as Fairness,» Reprinted in: J. Rawls, *Collected Papers* .(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958)

Political Liberalism. New York: Columbia University Press, .__________ .1996

Collected Papers. S. Freeman (ed.). Cambridge, Mass.: .__________ .Harvard University Press, 1999

The Law of Peoples. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________ .Press, 1999

A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________ .Press, 1999; [1973]

.Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986

Roemer, J. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1996

Equality of Opportunity. Cambridge, Mass.: Harvard .__________ .University Press, 1998

Egalitarianism against the Veil of Ignorance.» *Journal of*» .__________ .*Philosophy*. 99 (2002)

Scanlon, T. «The Significance of Choice,» in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 (Salt Lake City: University of .Utah Press, 1989)

Scheffler, S. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and* .*Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001

What is Egalitarianism?.» *Philosophy and Public Affairs*. 31» .__________ .(2003)

Sen, A. *Inequality Reexamined*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1992

Sher, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1997

Simmons, A. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1992

______. *Justification and Legitimacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Steiner, H. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell, 1994.

Temkin, L. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Waldron, J. *The Right to Private Property*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

(135) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999; [1973]).

(136) J. Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1996; [1993]).

(137) J. Rawls, The Law of Peoples (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

(138) الاقتباس من المحاضرة الأولى في كتاب رولز:

Rawls, Political Liberalism, lecture 1.

(139) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

(140) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 106, 178.

(141) Ibid., p. 180.

(142) يُنظر:

Ibid., «Introduction».

(143) Rawls, *Political Liberalism*.

(144) A. Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

(145) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 80.

(146) R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies*, 56 (1989); M. Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism,» *Political Theory*, 20 (1992).

(147) J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), part II, Nussbaum, «Human Functioning;» M. Nussbaum, «Women and Cultural Universals,» in: M. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999); M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity;» R. Arneson, «Perfectionism and Politics,» *Ethics*, 111 (2000); G. Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); T. Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(من بين آخرين) يقدمون حججًا في هذه المسألة. يدافع أكرمان ولارمور وباري عن نماذج الحياد الليبرالي لمفاهيم الخير المثيرة للجدال.

B. Ackerman, Social Justice in the Liberal State (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980); C. Larmore, Patterns of Moral Complexity

(Cambridge: Cambridge University Press, 1987); B. Barry, Justice as .Impartiality (Oxford: Oxford University Press, 1995), part II

في هذه القضية، تظهر وجهة نظر نوسبوم الحالية في الفصل الأخير من نوسبوم:

M. Nussbaum, Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law .(Oxford: Princeton University Press, 2004)

(148) للاطلاع على دفاع رولز، يُنظر:

B. Dreben, «On Rawls and Political Liberalism,» in: S. Freeman (ed.), The Cambridge Companion to Rawls (Cambridge: Cambridge University Press, .2003)

(149) هذه المشكلة أثارها أولًا:

J. Harsanyi, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory,» American Political Science Review, 69 .(1975)

الرد الذي يدافع عن رولز موجود في:

.Freeman (ed.), editor's introduction

تظهر فكرة الموقف الأصلية في:

J. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of ,Risktaking,» Journal of Political Economy, 61 (1953)

حيث تُستخدم في نقاش لمصلحة النفعية. للمناقشة، يُنظر:

J. Roemer, Theories of Distributive Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), chap. 4; J. Roemer, «Egalitarianism against the ;Veil of Ignorance,» Journal of Philosophy, 99 (2002)

وأيضًا:

D. Parfit, «What We Could Rationally Will,» in: G. Peterson (ed.), The Tanner Lectures on Human Values, vol. 24 (Salt Lake City: University of .Utah Press, 2004), pp. 341-353

(150) .Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 135-136

(151) D. Parfit, «Equality or Priority?,» in: M. Clayton & A. Williams (ed.), .*The Ideal of Equality* (New York: St. Martin's Press, 2000)

(152) يُنظر النقاش النقدي المشار إليه في الهامش (15) في هذا الفصل.

(153) .L. Temkin, *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993)

(154) H. Frankfurt, «Equality as a Moral Ideal,» *Ethics*, 98 (1987); E. Anderson, «What is the Point of Equality?,» *Ethics*, 109 (1999); D. Miller, «National Responsibility and International Justice,» in: D. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge:

Cambridge University Press, 2004); Nussbaum, *Women and Human Development*.

(155) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(156) يُنظر:

J. Locke, Second Treatise of Government, C. Macpherson (ed.) (Indianapolis: Hackett, 1980; [1690]).

ينظر أيضًا شرح لوك في:

A. Simmons, The Lockean Theory of Rights (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); J. Waldron, The Right to Private Property (Oxford: Oxford University Press, 1988), chap. 6,

وتطور أفكار لوك في:

A. Simmons, Justification and Legitimacy (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

(157) H. Steiner, *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994).

(158) Rawls, *A Theory of Justice*.

(159) يُنظر مساهمة سيرينا أولساريتي في هذا الكتاب.

(160) R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(161) J. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

(162) T. Scanlon, «The Significance of Choice,» in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989); M. Fleurbaey, «Equal Opportunity or Equal Social Outcome?,» *Economics and Philosophy*, 11 (1995); Anderson; S. Scheffler, «What is Egalitarianism?,» *Philosophy and Public Affairs*, 31 (2003).

(163) G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), lectures 8-9.

(164) Rawls, *Political Liberalism*.

(165) يُنظر مساهمة ماركل وسكوايرز في هذا الكتاب.

(166) T. Christiano, *The Rule of the Many* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996).

(167) Anderson; J. Cohen, «For a Democratic Society,» in: S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(168) الجانب الآخر للمساواة الديمقراطية هو ما نسميه «التنوع»، أي بيان كيف يجب ترتيب المجتمع من أجل ضمان مساواة ملائمة بين أعضاء

الجماعات؛ على سبيل المثال، بين الرجال والنساء، وبين أفراد الإثنيات المختلفة أو الأعراق المفترضة. بخصوص التوزيع الأول، يُنظر:

S. Okin, Justice, Gender, and the Family (New York: Basic Books, 1989).

وبخصوص التوزيع الأخير، يُنظر المناقشات حول حقوق الأقليات في المجتمع الديمقراطي، على سبيل المثال،

W. Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture (Oxford: Oxford University Press, 1989); W. Kymlicka, Multicultural Citizenship (Oxford: Oxford University Press, 1995); B. Barry, Equality and Culture (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

(169) Nozick; R. Arneson, «Against Rawlsian Equality of Opportunity,» *Philosophical Studies*, 93 (1999).

(170) Chatterjee (ed.).

(171) C. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); T. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); T. Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).

(172) R. Miller, «Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern,» *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998); S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(173) يُنظر المقالات في:

R. McKim & J. McMahan (eds.), The Morality of Nationalism (New York: Oxford University Press, 1997).

وأيضًا:

Barry, Equality and Culture; Kymlicka, Multicultural Citizenship.

(174) Rawls, *The Law of Peoples*.

(175) يُنظر مساهمة كريس براون في هذا الكتاب.

الفصل الثالث: السلطة بعد فوكو ...... ويندي براون

تُشتق صيغة الاسم الإنكليزي «power»، سلطة، من الأصل اللاتيني «*potere*» الذي يؤكد الإمكان ويعني «أن يكون قادرًا». ومع ذلك، ربما توجهنا الأصول اللغوية في الاتجاه الخطأ بمقدار ما تساعدنا في هذه الحالة، خصوصًا في استيعاب كيف عمد الفكر الفرنسي النقدي خلال العقود الأخيرة إلى إعادة صوغ مفهوم السلطة. إن تأكيد جذر الكلمة اللاتيني على الفاعلية العينية يحجب جوانب أخرى مهمة في السلطة، مثل انتشارها، وتداولها، وآلياتها المادية الدقيقة (الميكروفيزيائية)، وأساليب عملها التلقائية غالبًا لا القصدية، وتداخلها التفصيلي مع المعرفة واللغة والفكر. يُضاف إلى ذلك أن الأصل التأثيلي اللغوي للكلمة يوحي بأهمية السلطة بوصفها خاصيّة (قدرة) والتي على الرغم من أهميتها، تصرِفنا عن تقدير قيمة السلطة بوصفها علاقة تُحدث تأثيرات، خصوصًا في تشكيل الذوات الإنسانية وفي والنظم الاجتماعية (social orders).

انطلاقًا من تأثيرات السلطة، بما في ذلك التأثيرات غير المقصودة، أصرت نظريات حديثة كثيرة في السلطة على قراءة حضور السلطة، وهو إصرار يبرز امتناع المقايسة بين ما يرغب فيه المُتحلّي بالسلطة المفترضة أو يعتزمه وبين ما تفعله السلطة. إن الأطروحة المعاصرة التي تقول إن السلطة تنشئ البنية المفاهيمية للذوات اجتماعيًا تتوافق توافقًا تامًا مع فك التقارن بين السلطة والأفكار المألوفة عن الفاعلية بوصفها سيادة: إذ لا يمثل البناء المفهومي الاجتماعي للذوات قيدًا على سيادة الذات فحسب، لكن أيضًا عندما تفهم السلطة أنها تنساب عبر مجاميع السكان متدفقة من خلال الخطابات، فإنها تتوقف عن الظهور بوصفها مملوكة للأفراد أو المؤسسات. لذلك، فإن الأصل التأثيلي اللغوي للفظة السلطة المتمثل في «أن تكون قادرًا» يفعل ما هو أكثر من وضع بعض الجوانب المهمة للسلطة في الظلال؛ إنه مضلل في افتراضه وجود فاعل وراء فعل السلطة؛ «ثمة فاعل وراء الفعل»، بتعبير نيتشه [(176)].

ساهمت العديد من التوترات داخل النظرية الثقافية المعاصرة، خصوصًا في حقبة ما بعد البنيوية، في أوجه إعادة صوغ مفهوم السلطة الوارد أعلاه. وشهد الفكر في البرّ الأوروبي في السنوات الخمسين الأخيرة وضع تصور جديد جذريًا لعمليات السلطة وآلياتها وأوجه منطقها ومواضعها وحواملها، ليس في الفلسفة وحدها ولكن أيضًا في الألسنية البنيوية وما بعد البنيوية والأنثروبولوجيا والسيمياءات ودراسات العلم والنظرية الأدبية والتحليل النفسي وعلم التأريخ [(177)]. فمن جهة، أُدرك وجود السلطة في العلاقات بين

الكلمات، والمقارنات بين الصور، وخطابات الحقيقة العلمية، والتنظيمات الصغيرة من أجسام وإيماءات، وفي التنسيقات الاجتماعية للألم والسعادة والمرض والخوف والصحة والمعاناة. ومن جهة أخرى، قوّضت هذه الإدراكات الصياغات التقليدية للسلطة، تلك التي تساوي بين السلطة والحكم أوالقانون أوالثروة أو العنف. وقوّضت أيضًا التمييزات الصارمة بين السلطة والمعرفة، وبين السلطة والأيديولوجيا: فإذا كانت السلطة تعمل من خلال المعايير، وليس من خلال القانون والإكراه فحسب، وإذا كانت المعايير تحملها وتنقلها الكلمات والصور والبيئة المبنية، فإن الخطابات الشعبية واستفسارات السوق وتنظيم الحيّز المكاني هي حوامل للسلطة بقدر ما تحملها الجيوش والزعماء ورؤساء الوزارات والشرطة. يُضاف إلى ذلك أنه إذا كانت السلطة تنشئ البناء المفهومي للذوات الإنسانية ولا تكتفي بمجرد التأثير فيها، وإذا كانت السلطة تدخل العوالم الإنسانية حيز الوجود ولا تكتفي بمجرد احتوائها أو تقييدها، فإن السلطة هي إذًا بالدرجة الأولى دائمة التوليد وتتجاوز نفسها دائمًا، أي ليست مقيدة مكانيًا ولا ساكنة زمانيًا. كما تتميز السلطة من المقاصد المنسوبة إليها وتتخطاها؛ إنها ليست، كما يقول العرف، مجرد صوغ للإرادة أو تعبير عنها، مع أنها يمكن أن تكون تكتيكية واستراتيجية ومنطقية. فكيف نفكر في الإستراتيجيا في منأى عن المخططات البشرية؟ أو التفكير في الحيل في منأى عن مقترفيها؟ أو التفكير في المنطق في منأى عن الهدف؟

هنا يدخل ميشيل فوكو إلى الميدان [(178)]. عُرف فوكو بإصراره على أن السلطة «في كل مكان»، وهذا الإصرار ليس ادعاءً بأن السلطة تمسّ عناصر النسيج الاجتماعي كافة بالتساوي ومن دون تمييز، أو أن السلطة تخص كل فرد بالتساوي. لكن هذه الصيغة تحل محل صيغة أخرى تعتبر أن السلطة لا تبرز إلا في مظاهر الهيمنة الواضحة أو إعطاء الأوامر. بدلًا من ذلك، تُفهم السلطة الآن من منطلق أنها تنشئ الذوات في مجالات وخطابات متنوعة وتنظمها، بما في ذلك تلك المجالات المتخيَّلة في العادة بوصفها تخلو من السلطة، مثل العلم أو الرغبة الجنسية أو الفنون. تحول الاهتمام كذلك من أسئلة بشأن من يمسك بالسلطة إلى أسئلة تتناول أشكال السلطة وعملياتها. وفوكو مهتم بشكل خاص بتلك الأشكال والعمليات التي «تصنف الفرد ضمن فئة معينة، وتسمه بفرديته الخاصة، وتربطه بهويته، وتفرض عليه قانونًا عن الحقيقة يجب عليه أن يعترف به، ويجب على الآخرين أن يعترفوا بأن ذلك القانون هو في ذلك الفرد... هذا هو شكل السلطة الذي يجعل الأفراد ذواتًا» [(179)]. إضافة إلى ذلك، تُزيح هذه الصيغةُ صيغةً أخرى يُعتقد بموجبها أن الهيمنة ملازمة للأنظمة المتصفة بالقسوة أو الظلم الجليين فحسب، بينما تؤكد النظرة الجديدة على التذويت (subjectification) وإنتاج الذوات بأوجه متعددة، بواسطة المعايير والممارسات الاجتماعية.

يمكن استيعاب هذه الإزاحات بشكل أسهل بمراجعة نقد فوكو لما يعتبره ثلاثة نماذج تقليدية للسلطة: أنموذج السيادة، وأنموذج السلعة، والأنموذج القمعي. وهذه النماذج ليست متمايزة جذريًا؛ وبعضها متشابك مع بعضها الآخر، بل وتتناول أيضًا لحظات مختلفة من السلطة. فأنموذج السيادة يشير بشكل رئيس إلى الأصل المفترض للسلطة، وأنموذج السلعة يشير إلى حركة السلطة، وأنموذج القمع يشير إلى طبيعة فعل السلطة. فأنموذج السيادة يجعل السلطة مساوية للحُكم والقانون، أما أنموذج السلعة فيعرض السلطة على أنها شيء محسوس قابل للنقل، كالثروة؛ ويفترض الأنموذج القمعي أن عمل السلطة سلبي وقامع ومقيِّد فحسب. يتطلب البديل الذي يقدمه فوكو لهذه الأفهام ما يسميه هو «التحليل التفصيلي» للسلطة الذي يُركّز على تفهّم طابع السلطة الإنتاجي والتنظيمي والانتشاري - تخللها في النظام الاجتماعي مقارنة بالوضع التقليدي المتخيل للسلطة بصفتها على قمة رعاياها، تراصفهم في طبقات جلية، أو تحتويهم بالقهر [(180)]. وفي ما يأتي نقد فوكو المفصل لكل من نماذج السلطة الثلاثة.

أولًا: أنموذج السيادة

على الرغم من أن نقد فوكو الموجه إلى السيادة يمتد من الرعية إلى الدولة، فإن الأنموذج السيادي للسلطة هو أكثر الأفكار **السياسية** عن السلطة شيوعًا؛ إنه يطرح مشكلة السلطة من حيث الحاكم والمحكوم، أو بكلمات لينين: «من يعمل ماذا لمن». يُعتقد أن السلطة من هذا المنظور مشمولة في أفراد ذوي سيادة أو مؤسسات ذات سيادة، وتُمارس على الآخرين من جهة أولئك الأفراد وتلك المؤسسات. ليس الحكم الملكي وحده المبني على الأنموذج السيادي للسلطة، بل وتنبني عليه الديمقراطية التمثيلية أيضًا حسبما تظهر في نظرية العقد الاجتماعي بدءًا من هوبز ووصولًا إلى رولز. فالسلطة هنا تساوي الحكم، ويُعتبر وضع القوانين وإنفاذها علامتها المميزة. ويُفترض أننا ذوات سيادية عندما نشرّع لأنفسنا، ما يعني أن من المفترض أننا ذوو إرادة وبالتالي نشرّع لأنفسنا عندما لا يقوم غيرنا بالتشريع لنا. وهكذا، تعتمد الصيغ التعاقدية الاجتماعية للسيادة الشعبية على وهمي السيادة الفردية وسيادة الدولة المتعاضدين تبادليًا، حيث يقبل كل منهما، وبتناقض ظاهري، أن لديه سلطة منح السيادة للآخر.

يتصدى فوكو لأنموذج السلطة السيادي، أولًا بتصديه لبداهة السيادة ذاتها، مُصرًا عوضًا عن ذلك على أن شروط السيادة أو السيادة المتخيلة هي نفسها مشبعة بالسلطة. وهكذا، تتكشّف السيادة في هذا الأنموذج على أنها نتيجة ناجمة عن السلطة أو شعار لها وليست مصدرها، وهذه نقلة تعيد صوغ السيادة من كونها ينبوعًا عالميًا لتشكيل الدولة والفردية لتصبح تعبيرًا محددًا تاريخيًا، وتورية لعلاقات السلطة. في الوقت نفسه، عُرّيت السيادة بوصفها

خيالًا مُختَلقًا، لا مصدرًا للسلطة ولا متحكِّمة في حقل اشتغال السلطة بالمقدار الذي يقترحه الأنموذج التقليدي. ثانيًا، يحاج فوكو بأن السلطة السيادية جانب ضئيل من الحياة السياسية الحديثة والحوكمة، وليس الجانب المسيطر؛ إن انشغال الفكر السياسي الحديث بالسلطة السيادية أفضى به إلى تجاهل نطاق سلطات التذويت غير المُقرّة، في كثير من الأحيان، التي تتعايش مع أشكال مشروعة من السيادة [181]. إن السيادة، وهي التي تعرّف السلطة السياسية بأنها مسألة حُكم، تحجبنا عن السلطات التي تنظم الكيانات السياسية الحديثة والذوات الحديثة.

ثانيًا: أنموذج السلعة

إن أنموذج السلطة السلعي فهمٌ **اقتصاديٌ** للسلطة بشكل رئيس، مع أن له صلة قوية بالصيغ التقليدية للسيطرة السياسية. إذ تتصف السلطة في هذا الأنموذج بأنها مادية تمامًا، وهي سلعة قابلة للنقل أوالتداول. مع أن فوكو ليس حازمًا في إلزام ماركس بهذا الأنموذج (في الحقيقة، انصراف ماركس إلى اشتقاق السلطة الاجتماعية بكليّتها من العمل كان بمنزلة تمهيد لإصرار فوكو على الطبيعة **الإنتاجية** و**العلاقاتية** للسلطة)، فإن الفكرة الماركسية عن قوة العمل باعتبارها قابلة للاستخلاص والتسليع وتشكل أساس رأس المال ومن ثمّ أساس سلطة الرأسمالية، تشاطر حتمًا فهم السلطة على أنها سلعة. لكن، لا ننسى أيضًا أن فكرة السيادة تعتمد على وجهة نظر في السلطة باعتبارها قابلة للتسليع. فالإمكانية ذاتها المتمثلة في القدرة على نقل السيادة من مَلِك إلى آخر، أو تجريد المَلك من السيادة وتوزيعها على الناس - وفهمنا هذه الأعمال على أنها عمليات نقل أو تجريد (بمعنى سحبها ممن يملكها) - يفترض خاصيّة التسليع في السلطة. لذلك، يستند أنصار العقد الاجتماعي إلى أنموذج السلطة السلعي لغايتين: للتنظير بشأن شرعية العقد الاجتماعي، ومَفْصلة الحرية ضمن إطار ديمقراطي ليبرالي. كذلك، يُدعّم أنموذج السلعة التحليلات الاجتماعية التي تتناول بعض الجماعات بوصفها تمتلك سلطة ووتتناول جماعات أخرى بوصفها تفتقر إليها، وهي تحليلات تتناول الافتقار إلى السلطة بوصفه من اللوازم الضرورية للسلطة، أو هي تحليلات تفهم السلطة على أنها مناظرة للامتيازات التي يمكن أن تُمارس أو تمنح اعتمادًا على الالتزامات الأخلاقية للفاعل المعني.

يتصدى فوكو لهذه الصيغة من السلطة بوصفها موضوعًا، أي مادة قابلة للنقل وخارجة عن الذات، ومن ثمّ، فهي تنطوي على إمكانية تحويلها من جانب تلك الذات التي يُقال إنها تتولاها. ويحاجّ بأن السلطة تكوّن الذوات، لا أنهم مجرد ممارسين لها؛ وتشتغل على شكل علاقات بين الذوات، وليست هذه الذوات أبدًا مجرد متولية للسلطة؛ تتخلل السلطة المجتمع و«ترويه» وهي ليست شيئًا ضمن المجتمع؛ وهي تتنقل على خيوط الخطاب وتتحدث من خلالها، ما يؤدي

إلى الخلط بين ذوات السلطة وموضوعاتها، أو بين فواعل السلطة وحواملها ومستهدفاتها [182].

ثالثًا: الأنموذج القمعي

يُعتبر أنموذج السلطة القمعي أكثر فكرة سيكولوجية شائعة عن السلطة، مع أنه، شأنه شأن الأنموذج السلعي، جزء مما يعتمد عليه أنموذج السيادة. وما يسميه فوكو «الفرضية القمعية» في كتابه **تاريخ الجنسانية**، يُحدد السلطة بأنها قمع أو تقييد، يحددها بأنها «قولُ لا» [183]. وتفيد الفرضية القمعية أن الغرض من السلطة المؤسسية وخصوصًا سلطة الدولة، إما مجرد احتواء الرغبة (*tout court*) (فرويد) أو احتواء الأهواء الطبيعية الجامحة وحالة انعدام القانون في الجسم السياسي (هوبز).

يتلخص تصدي فوكو للفرضية القمعية في أربع نقاط: أولًا، السلطة مُنتِجة أكثر منها قامعة، بمعنى أن السلطة «تُبرز إلى حيّز الوجود» معانيَ وذوات ونظمًا اجتماعية، وهذه كلها نتائج للسلطة وليست موادها أو مسلماتها؛ وثانيًا، السلطة والحرية ليستا على طرفي نقيض طالما أنه ليس ثمة ذوات، وبالتالي ليس ثمة حرية، خارج السلطة؛ وثالثًا، تفترض النماذج القمعية في السلطة ضمنًا ذاتًا إنسانية (أو طبيعة بشرية) لا تلامسها السلطة تحت فعل السلطة القمعي؛ ورابعًا، إن القمع بحد ذاته أبعد ما يكون عن كبح الرغبات، بل يُكثرها [184]. إن نقد الفرضية القمعية هو الذي يتيح الفرصة لفوكو لتطوير صياغاته لأنواع من السلطة مختلفة وحديثة تحديدًا تتماشى مع جانب واحد من الدولة. وهو مهتم بشكل خاص بما يسميه السلطة الحيوية (biopower) التي تنظم الحياة وتعمل بشكل ما من خلال التهديد بالموت، وتضبط الجموع السكانية الغفيرة وسلوكياتهم وتنظمهم بطريقة لا يمكن لأي جهاز قمعي منافستها [185].

بنظرة عامة إلى النماذج التقليدية في السلطة، نرى أنها تعبر في مجملها عن اعتقاد بشأن الطبيعة التجريبية المحسوسة للسلطة: حضورها على شكل قاعدة ما، أو أمر ما، أو شخص ما، أو مؤسسة ما. كما تعرض تلك النماذجُ السلطة كشيء مستقل إلى حد كبير عن الحقيقة والمعرفة، وبهذه النقلة، تميَّز تلك النماذجُ السلطة من آليات شرعنتها. وعلى الرغم من حرص فوكو على عدم المساواة بين السلطة والمعرفة، فإنه يؤسس المعرفة باعتبارها مجالًا مهمًا من مجالات السلطة، ويعتبر أن الحقيقة سياسية بحكم طبيعتها. «الحقيقة شيء من هذا العالم: فهي لا تُنتَج إلا بفضل أشكال متعددة من الضوابط، وتستحث تأثيرات منتظمة في السلطة» [186].

تبرز أهمية صوغ فوكو مفهوم الخطاب في علاقة السلطة/المعرفة، وفي إدراك مدى اشتغال السلطة بوصفها مجالًا للحقيقة أو نظامًا لها. يختلف الخطاب لدى فوكو عن مجرد اللغة أو المحادثة، فهو يشتمل على مجال محصور نسبيًا من المصطلحات والمقولات والمعتقدات التي يعبّر عنها من

خلال إفادات الحس المشترك ضمن الخطاب. ولمّا كان الخطاب جملة مترابطة من ممارسات الكلام التي تحمل قيمًا وتصنيفات ومعاني، فإنه في الوقت نفسه يشكل حقيقة بشأن الذوات، ويشكل الذوات من منظور نظام الحقيقة هذا. الخطاب لدى فوكو لا يقتصر أبدًا على وصف علاقات السلطة وقنواتها، بل يستحدث أيضًا تلك العلاقات والقنوات من خلال بلورة تلك المعايير. وبالقدر الذي يقوم فيه الخطاب، في آن، ببناء الذوات وموضعتها، وتمثيلها من حيث المعايير والانحرافات التي يقترحها الخطاب، يتوقف التمثيل عن أن يكون مجرد تمثيل، ويصبح بالضرورة مكوّنًا من مكونات الذوات والعالم الذي تعمل فيه. لذلك، ليس التمثيل بريئًا أبدًا من السلطة، بل هو مجال حاسم من مجالاتها؛ وهذا بدوره يزعزع إمكان التمييز بين «الحقيقة» والسلطة، ومن ثَمّ، يزعزع إمكان الحقيقة في اللغة الاصطلاحية (الموضوعية) الحديثة. ومن المضامين الأخرى المهمة المترتبة على فهم فوكو للحقيقة والذات المكوِّنين طبيعة الخطاب، أنه لا يمكن الاستمرار في تصور الهيمنة أو القمع من حيث الأنساق الكلية أو المغلقة، بل إن تصوير فوكو التفاعل الذي يحدث بشكل غير منتظم بين الخطابات التي يمكن أن تتلاقى أو تتصارع في ما بينها يعني أن الهيمنة لن تكتمل أبدًا ولن تكون شاملة، ولا مشبِعة للنظام الاجتماعي أبدًا.

هكذا، يتصدى نقد فوكو النماذج التقليدية للسلطة للنماذجَ التي تفسر **الأنساق** الاجتماعية [الموحدة] في الحكم، ليُحل محلها فهمٌ لمحتوى تعدديًا، ومفصّلًا بلا نهاية، وعشوائيًا أو غير مكتمل لأنظمة حقيقة تحكم الذوات وتشكلها. يؤدي إصراره على الطبيعة التاريخية القاسية لصياغات معينة من السلطة، وحتى لأنماط معينة من «تقانات» السلطة، إلى استبدال صورة السلطة التي تحكم كليّة اجتماعية بصورة أخرى قوامها السلطة التي تغمر الحاضر بسيل من الخطابات المشحونة بالتاريخ لا تنسجم مع نسق (system) مغلق متسق ولا تنحلّ فيه. يضاف إلى ذلك أن صوغ فوكو للخطاب يطرح تحديًا جوهريًا أمام وجهتي النظر الماركسية والماركسية الجديدة في السلطة بصفتها مادية، وفي الأيديولوجيا بصفتها تفسيرًا مشوهًا لتلك المادية. وبالأحرى، إذا كانت الخطابات تؤسس الحقيقة وتشكّل الذوات وتُمَوقعُها من منظور تلك الحقيقة، فإن السلطة تكون **داخل** نظام الخطاب أو نظام الحقيقة، وليست خارجة عليه. فليس الخطاب مجرد أيديولوجيا. والأيديولوجيا، وإن بقيت مفهومًا متسقًا البتة (وفوكو مراوغ في هذه الناحية)، لا يمكن أن تكون أبدًا «مجرد كذا...» [(187)]. ليست الحقيقة تحت التمثيل أو خارجه؛ وما كانت السلطة أبدًا محسوسة تمامًا، بل هي نتيجة للمعايير الصادرة عن ترتيبات معينة للكلمات والصور، ترتيبات تشكلها مواضع السكوت، والمساحات الفارغة، والصياغة بالدرجة نفسها التي تشكلها الكلمات والصور ذاتها.

رابعًا: الذهنية الحاكمة

إن نقد فوكو للنماذج التقليدية في السلطة وصوغه الخاص للسلطة بصفتها منتجة ومنتشرة وليست قامعة أو مركّزة، يفتح الطريق إلى إعادة النظر في الحوكمة الحديثة ذاتها، بمعنى كيف يُنظّم الأفراد والمجموعات السكانية وكيف تجري تعبئتهم في المجتمع الجماهيري. وينصَبّ اهتمام فوكو خصوصًا على تقنية «الجميع وكل فرد» في الحكومة الحديثة، وقدرتها المخصوصة على الضمّ والعزل والتكديس والتصنيف في آن واحد [188]. كما تنطوي الحوكمة السياسية الحديثة على مزيج (لا ترتيبًا منهجيًا) للسلطات الجزئية والسلطات الكلية، أي السلطات التي تعمل على الجسد والنفس (psyche) بأسلوب موضعي وغير واضح غالبًا [الجزئية]، والسلطات التي ربما تكون أكثر علنية وتركيزًا وظهورًا [الكلية].

تعمد محاضرات فوكو عن الحوكمة في أواخر السبعينيات من القرن الماضي إلى دمج مجموعة من الأفكار العاملة التي كان يقوم بتطويرها منذ سنوات عدة: مثل نقد السيادة (الدولة والفرد)، نزع مركزية الدولة ورأس المال بصفتهما السلطتين المنظِّمتين للتاريخ الحديث (مع ما يوازيهما من نزع مركزية نظرية الدولة والاقتصاد السياسي من أجل رسم مخطط السلطة)، ووضع المعايير والتنظيم، والضبط بوصفها الحوامل الأساسية للسلطة، وتطوير التحليلات التي توضح إنتاج الذات الحديثة بدلًا من تحديد مواطن قمعها، وتراكب الحقيقة والسلطة، وتثمين تراكب (وليس تطابق) السلطة والمعرفة في تنظيم الذوات والمجتمعات، وأهمية وجود «أنظمة حقيقة» أو عقلانيات. لكن دراسات الحوكمة - خصوصًا نظرية الذهنية الحاكمة (governmentality) التي سوف تشرح أدناه - لا تقوم بمجرد دمج هذه الاهتمامات، بل تنتظم كلها في مشروع ينتقل من نقد النماذج وصياغات المفاهيم غير الملائمة إلى وضع إطار من أجل فهم عمليات السلطة السياسية والتنظيم السياسي الحديثين.

إن مسائل الحكومة الحديثة التي «تفجرت» خلال القرن السادس عشر، تبعًا لفوكو، تشمل «كيف يحكم المرء نفسه، وكيف يكون محكومًا، وكيف نحكم الآخرين، وبمن سيقبل الناس أن يُحكموا، وكيف تصبح أفضل حاكم ممكن» [189]. فالحكومة بهذا المعنى الواسع، إذًا، تشمل مسائل الحكم أو الشرعية، أو مؤسسات الدولة، ولا تنحصر فيها؛ وهي ليست مجرد مسألة سياسية رسمية (شكليّة) بل تنطبق على الذات والعائلة ومكان العمل والمأوى، بقدر ما تنطبق على الحياة العامة والدولة. تتضمن الحكومة، بتعبير فوكو المشهور، «إدارة الأداء»، أي توجيه سلوك الكيان الفردي، والكيان الاجتماعي، والجسم السياسي وحصرها بوسائل غير الشدة أو حتى غير الحكم الصريح [190]. وسواء أكانت الحكومة تدار بوساطة الذات على الذات أو على الكيان الاجتماعي بواسطة تركيبة من السلطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإنها تعمل

من خلال (وتُشكل) قدرة الكيان المحكوم على ضبط سلوكه ومن المفارقات، في هذا الصدد، أن الحكومة تفترض مسبقًا وجود قدر من الحرية لدى المحكومين. ربما تكون أفضل طريقة لفهم الحكومة في أسلوب فوكو التعبيري، خلافًا لممارسات الهيمنة أو الشدّة، وصفها بأنها تنسيق [أوركسترالي] منظم، وهو وصف توحي به كنايته الموسيقية في عبارة «إدارة الأداء».

لكن، هل يتطلب الحكم قائد أوركسترا واحدًا أم قادة أوركسترا؟ إذ صُمِّم لفظ الذهنية الحاكمة (govermentality) الذي استحدثه فوكو للتهجين الصريح بين الحكومة من طرف والعقلانية من طرف آخر، لفهم تركيبة الحوكمة الحديثة والفريدة المؤلفة من المؤسسات والمعارف والممارسات الانضباطية، ولتأكيد الطبيعة المنتشرة للحوكمة السياسية الحديثة بدلًا من الطبيعة المركزية أو المركّزة. يحيط هذا اللفظ المستحدث بكل من ظاهرة الحوكمة بصفتها تدار بواسطة عقلانيات معينة، ويستوعب الحكمَ نفسه بوصفه منطوٍ على عقلانية ما. يُفصّل فوكو الذهنية الحاكمة وخصائصها الأربع الحاسمة: أولًا، تتضمن تسخير الطاقات وتنظيمها في أي كيان - فردي أو جماهيري أو وطني أو عبر وطني - قد يكون خلاف ذلك لاسلطويًا (anarchic) أو مدمرًا للذات، أو بكل بساطة غير منتج. لا يقتصر عمل الذهنية الحاكمة على الطاقات وحدها حشدًا وتسخيرًا وترتيبًا وإدارةً وتوجيهًا، بل يتجاوزها إلى الحاجات والقدرات والرغبات أيضًا. وهذا جزء مما يميزها من التصورات الكلاسيكية للحكم أو السيطرة حيث تتحكم السلطة بالذوات بدلًا من أن تشكلهم وتدمجهم وتنشّطهم. ثانيًا، إن للذهنية الحاكمة بصفتها «إدارة الأداء» مجالًا واسعًا من مواطن الأداء والتطبيق، بدءًا من الأفراد وحتى الجماهير السكان، ومن أجزاء معينة من الجسم والنفس وحتى الشهوات والأخلاق أو العمل أو ممارسات المواطنة. وهكذا، فإن خطابات الصحة أو النزعة الاستهلاكية، أو السلامة، مثلًا، هي بدرجة أهمية خطابات الحقوق في حكم الذات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، أو تفوقها أهمية. ثالثًا، بدلًا من أن تكون الذهنية الحاكمة مقيدة بقاعدة أو قانون، أو أي نوع آخر من أشكال السلطة المرئية والخاضعة للمساءلة، فإنها تعمل من خلال مجال واسع من السلطات الاجتماعية غير المرئية وغير الخاضعة للمساءلة. وأحد أفضل أمثلة فوكو في هذا المجال هو السلطة الرعوية، وهو شكل يرتحل من الكنيسة إلى الدولة ويتسرب إلى أماكن العمل كذلك. تضبط السلطة الرعوية أفرادها وتسيطر عليهم من طريق تعزيز رفاههم بالمعرفة المفصلة وضبط سلوكهم - التفريد والتحشيد المتزامنين، ودرجة عالية من الإصلاح الأخلاقي للجريمة والخطيئة [(191)] والفشل. رابعًا، وهذا مرتبط بما سبق، تعمد الذهنية الحاكمة إلى توظيف عدد من الخطابات وتتغلغل فيها، وهي خطابات اعتيد على تصور أنها غير مرتبطة بالسلطة السياسية أو الحوكمة أو الدولة. وهذه تتضمن الخطابات العلمية (بما

فيها الطب وعلم الجريمة وعلم أصول التدريس وعلم النفس والطب النفساني وعلم السكان)، والخطابات الدينية، والخطابات الشعبية. فالذهنية الحاكمة، إذًا، تستند إلى مجال واسع من السلطات والمعارف المنتشرة في المجتمعات الحديثة من دون أن تُوحّدها أو تجعلها مركزية أو منهجية أو حتى متسقة.

في ما يخص إشكال الحكومة والذهنية الحاكمة، ينحصر اهتمام فوكو بالدولة إلى حد كبير في طريقة «إضفاء طابع الذهنية الحاكمة» على الدولة اليوم. إن عملية إضفاء طابع الذهنية الحاكمة تشير إلى إعادة التشكيل الداخلي للدولة بواسطة مشروع الإدارة الحكومية وصلاته بالمعارف والخطابات والمؤسسات الخارجية التي تحكم خارج إطار الدولة واختصاصاتها. تربط سيرورة «إضفاء طابع الذهنية الحاكمة» على الدولة بين «سلطات الدولة الدستورية والمالية والتنظيمية والقضائية... وبين مساعي إدارة الحياة الاقتصادية وصحة السكان وعاداتهم والسلوك المتمدن للجماهير، وما إلى ذلك» [(192)]. إذا كانت الذهنية الحاكمة عمومًا تتضمن تنظيم المكان والزمان، والمفهومية، والفكر، والأجساد، وتقانات إنتاج ذوات قابلة لأن تُحكم، وتوظيفها كلها، فإن إضفاء طابع الذهنية الحاكمة على الدولة يعمل على دمج هذه الشواغل التكتيكية ضمن عمليات الدولة والربط بينها وبين المجالات الأخرى غير الحكومية.

ينسجم نزع مركزية الدولة في صوغ الذهنية الحاكمة الحديثة على يد فوكو مع تباين يؤسس له بين الحكم والدولة. وفي حين يعترف فوكو بأن الدولة «قد لا تكون أكثر من واقع مركب وتجريد مؤسطَر»، فإنه ينظر إلى الدولة من منطلق أنها تدلّ على سلطات احتواء ونفي، وهي دلالة لا تحيط بتلك الطرائق الأكثر تعقيدًا وانتشارًا التي تقوم من خلالها مجموعة من المواقع والقدرات الحاكمة بإنتاج المواطنين الحديثين، وتحديد مواقعهم، وتصنيفهم، وتنظيمهم، وفوق كل شيء، حشدهم [(193)]. وتعبر الحكومة، بالمعنى الذي يستعمله فوكو، كذلك عن شيء يختلف عن الحكم؛ فمع انتهاء الحكم الملكي وانحلال التشاكل بين الأسرة والجسم السياسي في الحداثة، يتوقف مفهوم الحكم عن كونه الطريقة المسيطرة للحوكمة. ومع ذلك، فإن فوكو لا يحاجج ليثبت أن الذهنية الحاكمة، من حيث التسلسل الزمني، تلغي السيادة ثم الحكم وتحل محلهما تاريخيًا بهذا الترتيب. فكما يقول بالتحديد: «نحتاج إلى رؤية الأشياء، ليس من منظور أن نُحل مجتمع الانضباط محل مجتمع السيادة، وأن نحل تاليًا مجتمع الحكومة محل مجتمع الانضباط؛ ففي الحقيقة، لدينا مُثلث يتكون من السيادة والانضباط والحكومة، والهدف الأساسي لهذا المثلث هو السكان، وآليته الأساسية أجهزة الأمن» [(194)].

خامسًا: التنظير للسلطة بعد فوكو

حوّل فوكو المشهد السياسي النظري للسلطة إلى درجة تنافس تأثير ماركس - نيتشه - فيبر قبل قرن من الزمان، مع أن منطلقه لم يكن لذلك القصد. إن من شأن إصرار فوكو المعيب على أننا: «يجب أن نقطع رأس الملك في النظرية السياسية»، حيث المقصلة لتحقيق ذلك لم تكن تنظيره للسلطة فحسب بل أيضًا دراساته الجينيالوجية لأنماط السلطة السياسية غير السيادية وغير القضائية، أن يفتح أمام الاستقصاء السياسي النظري مجموعة هائلة من المؤسسات والممارسات والمعارف والانتماءات والهويات التي كانت خارج هذا النطاق [195]. وبتناوله، في آن واحد، مسائل إنتاج الذات الحديثة وتعبئتها وتمثيلها وتذويتها، فهو حبك في نسيج واحد ما كان تقليديًا موزعًا بين منظورات اقتصادية واجتماعية وسياسية عن السلطة، ووضع تصورًا جديدًا لكل من موقع السلطة وعملها. لم يكن ذلك مجرد تبيُّن السلطة في أماكن جديدة: إذ وجهت دراسات فوكو الجينيالوجية لعلاقات المعرفة/السلطة في كل من الجنسانية، والعقاب، والأشكال الأخرى لإنتاج الذات، اهتمامنا إلى مجموعات دوائرالسلطة والذهنية الحاكمة بين، مثلًا، الدولة والاجتماعي، أو بين العلمي والسياسي، أو بين العقابي والتعليمي والطبي [196].

إن تفسير فوكو الغني للسلطة الذي يتضمنه الخطاب وأنظمة الحقيقة والعقلانية السياسية، وحشده هذه التفسيرات في صوغه الذهنية الحاكمة، يقدم الإطار بعد الماركسي الذي يعبر عن مادية المعرفة و«الحقيقة»، وهو إطارٌ يفلت من معضلة تعارض المادية/الأيديولوجيا في الماركسية ومن قيمة الحقيقة المنسوبة إلى سِمة الأيديولوجيا السياسية التي تميز التقاليد الليبرالية والهيغلية. إن محورية السلطة وعدم إمكان التهرب منها في تفكير فوكو يضعانه ضمن تقاليد المذهب الواقعي في الفكر السياسي الذي يمتد من ثوسيديديس ومكيافيلي إلى هانز مورغنثاو (Hans Morgenthau). لكن تركيزه على الخطاب ونقد السيادة يتصدى بقوة لكل من المادية والتمحور حول الدولة في تلك التقاليد. كذلك فإن تنظير فوكو بشأن المقاومة، وخصوصًا المقاومة بوصفها مُرافق دائم للسلطة، ينتزع المذهب الواقعي بعيدًا عن المدافعين الاعتذاريين عن الواقعية وعن المحافظين. ولا يؤدي تفسير فوكو الغني للسلطة إلى تقوية معنى السياسي ومداه فحسب، بل يعيد أيضًا تشكيل بعض أهم مكوّناته؛ وتحظى فكرة الحرية بأهمية خاصة بين تلك المكونات إذ ينبغي التفكير فيها الآن من منظور الشروط والذوات المحددة التي تنتجها السلطة، بدلًا من التفكير فيها باعتبارها مشروع تحرّر من السلطة أو تعبيرًا عن ذاتٍ سيادية (غير موجودة). من هنا يعّرف فوكو الحرية بأنها «ممارسة»، وأنها «ما ينبغي ممارسته»، بدلًا من تعريفها بأنها مبدأ ثابت أو شيء تضمنه القوانين والمؤسسات [197]. ما الحرية إلا مثال واحد فقط على كيف أن تفسير فوكو للخطاب، بأنه حقل للسلطة يصنع المعنى وينتج الذوات ويُرتبها، يغير طبيعة

الاستقصاء السياسي النظري وحقله المعرفي. بعد فوكو، أصبح خيال المفاهيم الخالدة أو الشاملة - بدءًا من المساواة ومرورًا بالسلطة ووصولًا إلى الإرهاب - تتنحى جانبًا لتترك المجال لتقدير الخصوصية التاريخية والجيوسياسية لشروط الخطاب، وهي بُنى مفاهيمية للسلطة وحواملها في آن.

من مفارقات تأثير فوكو اللافتة في البحث المعاصر في النظرية السياسية أن تأثيره كان أقوى ما يكون في الموضوعات والأوجه المبحثية التي كان فيها فوكو نفسه قليل الإنخراط. فالباحثون في دراسات ما بعد الكولونيالية، ودراسات ظاهرة التبعية، ومنظّرو النسوية، ومنظّرو الدراسات العرقية النقدية، ومنظّرو الدراسات القانونية النقدية، ومنظّرو الذاتية السياسية والعلاقات الدولية استفادوا كثيرًا من أعمال فوكو في السلطة والخطاب والجسم؛ ومع ذلك، لم تكن هذه في الأغلب هي الاهتمامات البحثية الخاصة لفوكو [(198)]. وظف المنظرون الديمقراطيون نفاذ بصيرة فوكو في السلطة والذهنية الحاكمة، واتبعوا أيضًا مقاربته الجينيالوجية لدراسة الموضوعات السياسية المعاصرة التي تتروح بين العقاب والعقل السياسي، وصولًا إلى الدستورانية [(199)]. كما تشير هذه المُعتمَدات من رؤى فوكو الثاقبة وأوجه تحريكها إلى أهمية تفكير فوكو في فتح الحدود بين النظرية السياسية ومجالات الاستقصاء النقدي الأخرى، وبضمنها النظرية الاجتماعية، والنقد الأدبي والبصري، والدراسات الثقافية، والأنثرولوجيا الثقافية، والتاريخ [(200)].

لا شك في وجود معضلات وأوجه قصور في تنظيرات فوكو عن السلطة في ما له علاقة بالنظرية السياسية. يرجع ذلك جزئيًا إلى بعض مواطن ضيق النظر من جانبه، وجزئيًا لأنه كان في الواقع يعمل خارج حقل النظرية السياسية. وكان رد فعل فوكو ضد هيمنة الماركسية والتحليل النفساني على الفكر الفرنسي النقدي في منتصف القرن العشرين أن تحاشى رأس المال والنفس في تنظيره عن السلطة والذهنية الحاكمة. وشعر الكثيرون من قرائه بالإحباط بسبب ضآلة نظريته عن الذاتية وغياب الاقتصاد السياسي في تحليلاته التي تدعي استيعاب منطق التذويت ومنطق الذهنية الحاكمة [(201)]. وبالمثل، تتجنب مُحاجّة فوكو، القاضية بأن عمليات السلطة الضابطة وسواها من العمليات المايكروفيزيائية الأخرى طغت إلى حد كبير على أهمية السلطة القضائية، النظر عن كثب في كيفية عملهما معًا، وفي تأثيرات القانون التأديبية والضابطة.

إن صوغ فوكو للذهنية الحاكمة إشكاليٌّ أيضًا وغير مركز على الهدف، بسبب بعض مناوشاته النظرية مع البنيويين والماركسيين الفرنسيين، تلك المناوشات ذات الطبيعة المحلية الضيقة نسبيًا والمقيدة زمنيًا. فالذهنية الحاكمة تقف في مواجهة نظرية الدولة على غرار وقوف الجينيالوجيا في مواجهة للنقد الديالكتيكي، وعلى غرار وقوف الخطاب في مواجهة التفسير البنيوي

للأيديولوجيا؛ ففي أي حالة من هذه الحالات، لا تقتصر الفكرة الأولى في الثنائية على كونها بديلًا لما يسميه فوكو المقدمات الزائفة للفكرة الثانية إذ هي نقد لها كذلك.ومع ذلك، يتصف كلُّ تقابُل منها بالمغالاة. فعلى سبيل المثال، إذا كانت الدولة اليوم جهازًا صغيرًا لممارسة الذهنية الحاكمة، واصطبغت هي ذاتها بصبغة الذهنية الحاكمة بطريقة تجعلها مقطوعة كليًا عن سلفها المطلق أو الكلاسيكي الحديث، فإنها تبقى مع ذلك محتفظة بقدر من السيادة تعبر عنه قدرتها على أن تشنّ الحرب، وأن تُرهب، وأن تحتجز، وأن تقوم بعمل الشرطة. وتبقى الدولة كذلك محلًا مهمًا للشرعية السياسية في الحداثة المتأخرة. وكلتا النقطتين ستنالان تفصيلًا موجزًا أدناه.
في ما يتعلق بمسألة السيادة وتلاشي الأهمية الكلية للدولة في الذهنية الحاكمة، ثمة مغزى كبير في أن معالجة فوكو للدولة مقصورة بشكل رئيس على الحكم المحلي. فهذه المعالجة لا تشمل ما سمّاه لوك السلطة المقصورة على الدولة الليبرالية، أي حقها وقدرتها على العمل بصفتها دولة من دون اعتبار للسلطة التشريعية للشعب أو ممثليه [(202)]. كما لا تتناول هذه المعالجة الدولة من منظور مجتمع الأمن بحسب تنظير دولوز، أو دولة الاستثناء بحسب تنظير شميت، أو دولة الطوارئ بحسب تنظير أغامبن [(203)].
أما في ما يتصل بالشرعية السياسية فلم يكن لدى فوكو كبير عناية بها. وفي الحقيقة، باستثناء مناقشاته للنيوليبرالية، فإن الشرعية مستبعدة تمامًا من صوغه للذهنية الحاكمة. يعود ذلك جزئيًا إلى فهمه أن العقلانيات السياسية تُشرعِن ذاتها [(204)]. وهكذا، بينما تعبّر الذهنية الحاكمة تعبيرًا مفيدًا عن عدم تبلور الدولة وعدم كفايتها كدالّة على الكيفية التي تُحكم بها المجتمعات المعاصرة، إلا أنها تقصر عن إدراك مدى بقاء الدولة غرضًا فريدًا للمساءلة السياسية وتفردها بالتعرض لتلك المساءلة. إضافة إلى ذلك، إذا كانت شرعية الدولة تتطلب تحديد جانب واحد في الأقل من الحياة السياسية، فهذه حقيقة يجب أن تعالجها أي نظرية تُعنى بالإلتزامات التي تحدد شروط الحكم وتنظيمه، وهو ما لا تعالجه نظرية فوكو. فالدولة الليبرالية، على سبيل المثال، سواءً أكانت ذات نزعة حرياتية أو ديمقراطية اجتماعية، مُطالَبة أن تقدم نفسها كيانًا عموميًا للجميع، أي ممثلًا جمعيًا لشعب الدولة. لقد عملت الجماعات السكانية والسلطات العابرتان للحدود الوطنية، وبخاصة تلك الجماعات والسلطات المرتبطة بالعولمة، على تعقيد هذا التمثيل بطرق جديدة من خلال الكشف عن استثمارات الدول في بعض الجماعات السكانية والأعراف وتفضيلهما، على سبيل المثال الجماعات والأعراف المسيحية أو ذوي الميول الجنسية الغيرية أو المولودين المحليين. تستجيب أيديولوجيا التعددية الثقافية المدنية لأزمة التمثيل الشامل لكل الفئات من دون أن تحلها. وضمن هذه الأزمة، يكافح معظم الدول الديمقراطية الليبرالية للتوسط بين معايير الهيمنة والتحديات التي تواجه تلك المعايير والتي تطرحها، على سبيل

المثال، المتطلبات الدينية الإسلامية، أو زواج المثليين والرعاية الأبوية لهم. ولا يساعد انحصار اهتمام فوكو النظري بالدولة في أنموذج السلطة السيادي في استيعاب الأمور التي تقلق مفهوم شمولية الدولة، وما يطرحه من معضلات متصلة بالسياسات والشرعية.

لا تقتصر السلطة السياسية الحديثة على إدارة الجماعات السكانية وإنتاج نوعية معينة من الذوات، بل تعيد أيضًا إنتاج نفسها وتضخّمها. وتكون إعادة الإنتاج والتضخيم أحيانًا من الأهداف الأساسية للسلطة السياسية، ومن ثَمّ، لا يمكن التعامل معهما باستقلالية عن مشروع حكم الجماعات السكانية والأفراد. لذلك، سوف يُعنى التفسير المكتمل للذهنية الحاكمة بإنتاج الذوات وتنظيمهم وحشد طاقاتهم بواسطة طائفة منوَّعة من السلطات، بل وسوف يُعنى أيضًا بمشكلة شرعنة هذه العمليات بواسطة الكيان الوحيد المعرّض للمساءلة في مجال السلطة السياسية: ألا وهو الدولة. لعل من الممكن الفصل بين هاتين الوظيفتين من الناحية التحليلية، وربما تتعارض أغراضهما أحيانًا، لكنهما لا تحدثان بشكل منفصل في واقع الممارسة، وينبعي، بالتالي، على أي صيغة معاصرة للحوكمة أن تُلم بهما كلتيهما. هذا لا يعنى أن الدولة هي المصدر الوحيد للحوكمة، أو حتى إنها المصدر الأهم دائمًا؛ لكن حيث تكون الدولة معنية (وهذا يشمل خطط الخصخصة حيث تبقى صلة الدولة بالشركات التي تنقل إليها بعض الوظائف ظاهرة)، تصبح مسألة الشرعية قيد نظر على الفور[205].

أخيرًا، على الرغم من خِصب تفكير فوكو المفيد للنظرية السياسية، خصوصًا ما يتعلق بطبيعة السلطة والحوكمة والحرية والحقيقة، من المهم إدراك أن فوكو لم يتذهّن (conceive) نفسه مُنَظّرًا سياسيًا، ولم يحصر بحثه العلمي في قضايا الحياة السياسية (ما على المرء إلا أن يذكر عمله المبكر عن المعرفة ونظرية المعرفة في كتابيه **نظام الأشياء**[206] و**حفريات المعرفة**[207]، أو التفاته إلى الأخلاق وفنون الذات في الجزءين الثاني والثالث من كتابه **تاريخ الجنسانية**[208]. وليس من المجدي أن نسمح لعمل فوكو أن يقوم وحده بتقرير جدول أعمال النظرية السياسية المعاصرة أو برسم حدودها. إضافة إلى ذلك، فإن تفكير فوكو حول السلطة ليس مفيدًا للنظرية السياسية بقدر ما ينتفي عن السلطة تساويها مع ما هو سياسي. وإذا كان السياسي لا يتضمن مرجعيات تتجاوز مجرد حضور السلطة، تصبح، إذًا، الصفة السياسية محمولة على كل الأفعال والأنشطة والعلاقات الإنسانية. عندئذ، يتوقف السياسي أن يكون فئة من فئات التحليل. وهذا لا يعني أن فوكو كان مخطئًا في إدراكه الحضور الكامل للسلطة ولا في حضورها في مجالات كالمعرفة والجنسانية والاعتراف الديني والعناية بالذات وعلم التربية، وهي مجالات اعتبرت تقليديًا خالية من السلطة، بل المقصود هنا أن نعطي النظرية السياسية مهمة استيعاب أي الأسس، والأنشطة، والهويات، والمفاوضات، والأفعال هي التي

قد تُكوّن السياسي وتحدده. وإذا كانت مؤلفات فوكو قد اتصفت بالأهمية في **تسييس** بعض ممارسات ومجالات معرفة معينة التي كانت حتى حينه تُتخيل أنها معزولة نسبيًا عن البحث في المصالح التي تشكلها، ومعزولة عن المعارضين الذين أفنتهم، والأهداف التي تخدمها، والآثار العرضية التي تفرزها، فيلزم اجتناب الخلط بين هذا التسييس والحياة السياسية[209]. لقد أفضت أوجه صياغات السلطة لدى فوكو، خصوصًا صياغة الحكومة والذهنية الحاكمة، إلى جعل هذا التمييز غاية في الصعوبة. ومع ذلك، بدلًا من التخلي عن هذا التمييز، من جهة، أو رفضنا إضفاء فوكو الطابع الإشكاليّ عليه (problematization)، من جهة أخرى، تواجَه النظرية السياسية بعد فوكو بمهمة تحديدها من جديد.

المراجع

Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. D. Heller-Roazen (trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.

__________. *The Man Without Content*. G. Albert (trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

__________. *State of Exception*. K. Attel (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Barry, A., N. Rose & T. Osborne (eds.). *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Barthes, R. *Mythologies*. A. Lavers (trans.). New York: Hill and Wang, 1972.

__________. *Elements of Semiology*. A. Lavers & C. Smith (trans.). New York: Hill and Wang, 1977.

Bartky, S. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990.

Brown, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

__________. «At the Edge.» *Political Theory*. vol. 30, no. 4 (2002).

Burchell, G., C. Gordon & P. Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Butler, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.

__________. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

J. W. Scott (eds.). *Feminists Theorize the Political*. New & __________
.York: Routledge, 1992

Connolly, W. *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political*
.*Paradox*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991

The Ethos of Pluralization. Minneapolis: University of .__________
.Minnesota Press, 1995

Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed. Minneapolis: .__________
.University of Minnesota Press, 2002

Crenshaw, K. et al. (eds.). *Critical Race Theory: The Key Writings that*
.*Founded the Movement*. New York: New Press, 1996

Cruikshank, B. *The Will to Empower: Technologies of Citizenship, Social Reform, and Democratic Government*. Ithaca, NY: Cornell University Press,
.1998

Dean, J. (ed.). *Cultural Studies and Political Theory*. Ithaca, NY: Cornell
.University Press, 2000

Deleuze, G. *Foucault*. S. Hand (trans.). Minneapolis: University of
.Minnesota Press, 1988

Postscript on Control Societies,» in: *Negotiations: 1972-*» .__________
.*1990*, M. Joughin (trans.) (New York: Columbia University Press, 1995)

Der Derian, J. (ed.). *International Theory: Critical Investigations*. New
.York: New York University Press, 1995

Derrida, J. *Of Grammatology*. G. Chakravorty Spivak (trans.). Baltimore:
.John Hopkins University Press, 1976

Writing and Difference. A. Bass (trans.). Chicago: University .__________
.of Chicago Press, 1978

Dillon, M. *The Politics of Security: Towards a Political Philosophy of*
.*Continental Thought*. New York: Routledge, 1996

Correlating Sovereign and Biopower,» in: J. Edkins, V. Pin-» .__________
.Fat & M. J. Shapiro (eds.), *Sovereign Lives* (New York: Routledge, 2004)

Dirks, N. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*.
.Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001

Colonialism and Culture. Ann Arbor: University of .(.ed) __________
.Michigan Press, 1992

Donzelot, J. *The Policing of Families*. R. Hurley (trans.). Baltimore: Johns
.Hopkins University Press, 1997

.Dumm, T. *United States*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994

Michel Foucault and the Politics of Freedom. London: Sage, .__________ .1996

Ferguson, K. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. .Berkeley: University of California Press, 1993

Foucault, M. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. .New York: Random House, 1970

The Archeology of Knowledge. A. M. Sheridan Smith (trans.). .__________ .New York: Harper Colophon, 1972

The History of Sexuality, Vol. 1: *An Introduction*, R. Hurley .__________ (trans.) (1978); Vol. 2: *The Use of Pleasure*, R. Hurley (trans.) (1985); Vol. 3: *The Care of the Self*, R. Hurley (trans.) (1986). New York: Pantheon, .1978-1986

Discipline and Punish: The Birth of the Prison. A. Sheridan .__________ .(trans.). New York: Vintage, 1979

Truth and Power,» in: C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge:*» .__________ .*Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon, 1980)

Two Lectures,» in: C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge:*» .__________ .*Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon, 1980)

Omnes et singulatim: Towards a Critique of ‘Political» .__________ Reason’,» in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values II* .(Salt Lake City: University of Utah Press, 1981)

The Subject and Power,» in: M. Foucault, *Beyond*» .__________ *Structuralism and Hermeneutics*, H. Dreyfus & P. Rabinow (ed.) (Chicago: .University of Chicago Press, 1982)

Governmentality,» in: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller» .__________ (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: .University of Chicago Press, 1991)

Power. J. D. Faubion (ed.). The Essential Works of Michel .__________ .Foucault 1954-1984, vol. 3, P. Rabinow (ed.). New York: New Press, 2000

Society Must Be Defended»: Lectures at the Collège de» .__________ .*France, 1975-1976*. D. Macey (trans.). New York: Picador, 2003

Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France .__________ .*1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004

Franke, K. «What’s Wrong with Sexual Harassment?.» *Stanford Law* .*Review*. 49 (1997)

Putting Sex to Work.» *University of Denver Law Review*. 75» .__________ .(1998)

Gibson-Graham, J. K., S. Resnick & R. Wolff (eds.). *Class and Its Others*. .Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000

Gordon, C. «Governmental Rationality: An Introduction,» in: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in .Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)

Grosz, E. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: .Indiana University Press, 1994

Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies. .__________ .New York: Routledge, 1995

Hall, S. «The Local and the Global: Globalisation and Ethnicity,» in: A. D. King (ed.), *Culture, Globalisation and the World-system: Contemporary .Conditions for the Representation of Identity* (London: Macmillan, 1991)

Representation: Cultural Representations and Signifying .(.ed) __________ .*Practices*. London: Sage, 1997

P. du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London: & __________ .Sage, 1996

Halley, J. «Sexuality Harassment,» in: J. Halley & W. Brown (eds.), *Left .Legalism/Left Critique* (Durham, NC: Duke University Press, 2002)

Haraway, D. J. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of .Modern Science*. New York: Routledge, 1990

Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. .__________ .New York: Routledge, 1991

Hindess, B. *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Oxford: .Blackwell, 1996

Lacan, J. *Ecrits: A Selection*. B. Fink (trans.). New York: W. W. Norton, .2002

Latour, B. *We Have Never Been Modern*. C. Porter (trans.). Cambridge, .Mass.: Harvard University Press, 1993

M. Serres. *Conversations on Science, Culture, and Time*. R. & __________ .Lapidus (trans.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995

Locke, J. *Two Treatises of Government*. P. Laslett (ed.). Cambridge: .Cambridge University Press, 1960

Lyotard, J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, G. Bennington & B. Massumi (trans.). Minneapolis: University of Minnesota .Press, 1984

Machiavelli, N. «The Prince,» in: P. Bondanella & M. Musa (eds. & trans.), .*The Portable Machiavelli* (Harmondsworth: Penguin, 1979)

De Man, P. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary* .*Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983

The Resistance to Theory. Minneapolis: University of .__________ .Minnesota Press, 1986

Mitchell, T. «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their .Critics.» *American Political Science Review*. vol. 85, no. 1 (1991)

Moore, D., A. Pardian & J. Kosek (eds.). *Race, Nature, and the Politics of* .*Difference*. Durham, NC: Duke University Press, 2003

Morgenthau, H. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and* .*Peace*. Brief ed. New York: McGraw-Hill, 1992

Morris, M. *The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism*. .London: Verso, 1988

P. Patton (eds.). *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. & __________ .Sydney: Feral, 1979

.Moss, J. «Foucault and Left Conservatism.» *Foucault Studies*. 1 (2004)

Nietzsche, F. *On the Genealogy of Morals*. W. Kaufmann & R. J. .Hollingdale (trans.). New York: Random House, 1967

Owen, D. «Foucault, Habermas and the Claims of Reason.» *History of the* .*Human Sciences*. vol. 9, no. 2 (1997)

Cultural Diversity and the Conversation of Justice.» *Political*» .__________ .*Theory*. vol. 27, no. 5 (1999)

Rabinow, P. *Essays in the Anthropology of Reason*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1997

Rose, N. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

.Said, E. *Orientalism*. New York: Random House, 1978

.*Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993 .__________

Sawicki, J. *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*. New .York: Routledge, 1991

Schmitt, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of* .*Sovereignty*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985

Shapiro, M. *For Moral Ambiguity: National Culture and the Politics of the Family*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
Smart, B. *Michel Foucault*. revised ed. London: Routledge, 2002.
__________. *Economy, Culture and Society: A Sociological Critique of Neo-Liberalism*. Buckingham: Open University Press, 2003.
Spivak, G. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen, 1987.
__________. «Can the Subaltern Speak?,» in: C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988.
__________. *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
Stoler, A. L. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC.: Duke University Press, 1995.
__________. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. R. Warner (trans.). Harmondsworth: Penguin, 1954.
Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Vattimo, G. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. J. Snyder (trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.
Walker, R. B. J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
White, H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
Wolin, S. S. «Democracy and the Welfare State: The Political and Theoretical Connections between Staatsräson and Wohlfahrsstaaträson,» in: *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

(176) F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans.) (New York: Random House, 1967), p. 45.

(177) من المفكرين الذين كانت لهم صلة بإعادة صوغ المفاهيم هذه:

G. Agamben, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, D. Heller-Roazen (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998); G. Agamben, The Man Without Content, G. Albert (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999); G. Agamben, State of Exception, K. Attel (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 2005); T. Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); R. Barthes, Mythologies, A. Lavers (trans.) (New York: Hill and Wang, 1972); R. Barthes, Elements of Semiology, A. Lavers & C. Smith (trans.) (New York: Hill and Wang, 1977); J. Butler, The Psychic Life of Power: Theories in Subjection (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997); J. Butler, Undoing Gender (New York: Routledge, 2004); G. Deleuze, Foucault, S. Hand (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); G. Deleuze, «Postscript on Control Societies,» in: Negotiations: 1972-1990, M. Joughin (trans.) (New York: Columbia University Press, 1995); P. De Man, Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); P. De Man, The Resistance to Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); J. Derrida, Of Grammatology, G. Chakravorty Spivak (trans.) (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976); J. Derrida, Writing and Difference, A. Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1978); J. Donzelot, The Policing of Families, R. Hurley (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); M. Foucault, Power, J. D. Faubion (ed.), The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, vol. 3, P. Rabinow (ed.) (New York: New Press, 2000), S. Hall, «The Local and the Global: Globalisation and Ethnicity,» in: A. D. King (ed.), Culture, Globalisation and the World-system: Contemporary Conditions for the Representation of Identity (London: Macmillan, 1991); S. Hall (ed.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (London: Sage, 1997); S. Hall & P. Gay (eds.), Questions of Cultural Identity (London: Sage, 1996); D. J. Haraway, Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science (New York: Routledge, 1990); D. J. Haraway, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature (New York: Routledge,

1991); J. Lacan, Ecrits: A Selection, B. Fink (trans.) (New York: W. W. Norton, 2002); B. Latour, We Have Never Been Modern, C. Porter (trans.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); B. Latour & M. Serres, Conversations on Science, Culture, and Time, R. Lapidus (trans.) (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995); J.-F. Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, G. Bennington & B. Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); P. Rabinow, Essays in the Anthropology of Reason (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997); E. Said, Orientalism (New York: Random House, 1978); G. Spivak, In Other Worlds: Essays in Cultural Politics (London: Methuen, 1987); G. Spivak, «Can the Subaltern Speak?,» in: C. Nelson & L. Grossberg (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture (Chicago: University of Illinois Press, 1988); G. Vattimo, The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture, J. Snyder (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988); H. White, The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).

(178) للاطلاع على المزيد من المناقشات في هذا الموضوع، يُنظر:

W. Brown & J. W. Scott, «Power,» in: Critical Terms of Gender Theory (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming).

(179) M. Foucault, «The Subject and Power,» in: M. Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H. Dreyfus & P. Rabinow (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 212.

(180) M. Foucault, «Two Lectures,» in: C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon, 1980), pp. 88-107.

(181) Ibid.

(182) Ibid.

(183) M. Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, R. Hurley (trans.) (1978); Vol. 2: *The Use of Pleasure*, R. Hurley (trans.) (1985); Vol. 3: *The Care of the Self*, R. Hurley (trans.) (1986) (New York: Pantheon, 1978-1986).

(184) Ibid., Part 2.

(185) Ibid., Part 5; M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, A. Sheridan (trans.) (New York: Vintage, 1979), Part 3; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979* (Paris: Gallimard, 2004).

(186) M. Foucault, «Truth and Power,» in: Gordon (ed.), *Power/Knowledge*, p. 131.
(187) Ibid., p. 118.
(188) M. Foucault, «Omnes et singulatim: Towards a Critique of 'Political Reason',» in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values II* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981).
(189) M. Foucault, «Governmentality,» in: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 87.
(190) C. Gordon, «Governmental Rationality: An Introduction,» in: Burchell, Gordon & Miller (eds.), p. 5.
(191) يُقصد بـ «التفريد» التركيز على الفرد، بينما «التحشيد» هو التركيز على قيمة المجموع أو الجمهور. (المترجم)
(192) N. Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 18.
(193) Foucault, «Governmentality,» p. 103; T. Mitchell, «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics,» *American Political Science Review*, vol. 85, no. 1 (1991).
(194) Foucault, «Governmentality,» p. 102.
(195) Foucault, «Truth and Power,» p. 121.
(196) Rose, *Powers of Freedom*; A. Barry, N. Rose & T. Osborne (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Burchell, Gordon & Miller (eds.); T. Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (London: Sage, 1996).
(197) Foucault, *Power*, pp. 354-355.
(198) على الرغم من أن فوكو لم يدمج هذا العمل في مؤلف منشور، فإنه قدم بحثه حول بناء العرق في أوروبا الحديثة وتعبئته في محاضرات ألقاها في الكوليج دو فرانس بين عامي 1975 و1976.
M. Foucault, «Society Must Be Defended»: Lectures at the Collège de France, 1975-1976, D. Macey (trans.) (New York: Picador, 2003), chaps. 3-5, 11.
تضم الأمثلة على المنظرين الذين يعملون في هذه المجالات:
N. Dirks (ed.), Colonialism and Culture (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992); N. Dirks, Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), Said, Orientalism; E. Said, Culture and Imperialism (New York: Knopf,

1993); A. L. Stoler, Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things (Durham, NC.: Duke University Press, 1995); A. L. Stoler, Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule (Berkeley: University of California Press, 2002); Spivak, In Other Worlds; G. Spivak, A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999) in post-colonial theory; S. Bartky, Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression (New York: Routledge, 1990); W. Brown, States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); Butler, The Psychic Life; Butler, Undoing Gender; B. Cruikshank, The Will to Empower: Technologies of Citizenship, Social Reform, and Democratic Government (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); K. Ferguson, The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory (Berkeley: University of California Press, 1993); E. Grosz, Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism (Bloomington: Indiana University Press, 1994); E. Grosz, Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies (New York: Routledge, 1995); M. Morris, The Pirate’s Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism (London: Verso, 1988);

في النظرية النسوية:

J. Sawicki, Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body (New York: Routledge, 1991);

[يُنظر أيضًا]:

K. Franke, «What’s Wrong with Sexual Harassment?,» Stanford Law Review, 49 (1997); K. Franke, «Putting Sex to Work,» University of Denver Law Review, 75 (1998);

أعيد نشره في:

J. Halley & W. Brown (eds.), Left Legalism/Left Critique (Durham, NC: Duke University Press, 2002); Halley, J. «Sexuality Harassment,» in: Halley & Brown (eds.), Left Legalism/Left Critique;

في النظرية القانونية النقدية ونظرية العرق النقدية:

K. Crenshaw et al. (eds.), Critical Race Theory: The Key Writings that Founded the Movement (New York: New Press, 1996);

[يُنظر أيضًا]:

M. Dillon, The Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought (New York: Routledge, 1996); M. Dillon, «Correlating Sovereign and Biopower,» in: J. Edkins, V. Pin-Fat & M. J. Shapiro (eds.),

Sovereign Lives (New York: Routledge, 2004); R. B. J. Walker, Inside/Outside: International Relations as Political Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); J. Der Derian (ed.), International Theory: Critical Investigations (New York: New York University Press, 1995); W. Connolly, The Ethos of Pluralization (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995);

في نظرية العلاقات الدولية:

W. Connolly, Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

(199) تشمل الأمثلة أعمال كل من:

W. Connolly, Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); T. Dumm, United States (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994); Dumm, Michel Foucault; D. Owen, «Foucault, Habermas and the Claims of Reason,» History of the Human Sciences, vol. 9, no. 2 (1997); D. Owen, «Cultural Diversity and the Conversation of Justice,» Political Theory, vol. 27, no. 5 (1999); J. Tully, Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); M. Shapiro, For Moral Ambiguity: National Culture and the Politics of the Family (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001); B. Hindess, Discourses of Power: From Hobbes to Foucault (Oxford: Blackwell, 1996); Jeremy Moss (1998);

M. Morris & P. Patton (eds.), Michel Foucault: Power, Truth, Strategy (Sydney: Feral, 1979); Rose, Powers of Freedom; B. Smart, Michel Foucault, revised ed. (London: Routledge, 2002); B. Smart, Economy, Culture and Society: A Sociological Critique of Neo-Liberalism (Buckingham: Open University Press, 2003).

(200) يُنظر مثلًا:

Connolly, Neuropolitics; D. Moore, A. Pardian & J. Kosek (eds.), Race, Nature, and the Politics of Difference (Durham, NC: Duke University Press, 2003); J. Dean (ed.), Cultural Studies and Political Theory (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000); J. Butler & J. W. Scott (eds.), Feminists Theorize the Political (New York: Routledge, 1992).

(201) تتسع مروحة المفكرين الذين رفضوا فوكو إلى حد كبير بسبب عدم جعله رأس المال محوريًا، من مجموعة متنوعة من الماركسيين إلى ريتشارد رورتي. لكن هناك أيضًا منظرون في السياسة وعلماء في الجغرافيا

والدراسات الثقافية سعوا إلى دمج رؤى فوكو في التفكير في الاقتصاد السياسي. يُنظر، على سبيل المثال:

J. K. Gibson-Graham, S. Resnick & R. Wolff (eds.), Class and Its Others (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

ينطبق الأمر نفسه على رفض فوكو للتحليل النفسي. فقد حاولت جوديث بتلر، من خلال عدد من أعمالها، أن تشبك بين رؤى فوكو والتحليل النفسي، خصوصًا في مسائل الإنتاج وتنظيم الموضوعات. يُنظر تحديدًا:

Butler, The Psychic Life.

(202) J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

(203) Deleuze, «Postscript;» C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985); Agamben, *Homo Sacer*; Agamben, *State of Exception*.

(204) Foucault, *Naissance de la biopolitique*.

(205) S. S. Wolin, «Democracy and the Welfare State: The Political and Theoretical Connections between Staatsräson and Wohlfahrsstaaträson,» in: *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

(206) M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1970).

(207) M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (trans.) (New York: Harper Colophon, 1972).

(208) Foucault, *The History of Sexuality*, vols. 2-3.

(209) وللاطلاع على تحليل موسع، يُنظر:

W. Brown, «At the Edge,» Political Theory, vol. 30, no. 4 (2002), pp. 115-117.

الفصل الرابع: النظرية النقدية بعد هبرماس [210] ...... وليام إ. شويرمان

إن أهم الملامح المؤثرة حاليًا لمساهمات يورغن هبرماس واسعة النطاق في النظرية السياسية هي محاولته صوغ تصور عن **الديمقراطية التداولية** (deliberative democracy) يكون نقديًا من الناحية الاجتماعية، ووجيه من الناحية التجريبية. ففي أبكر إسهاماته في النظرية السياسية **التحول البنيوي في الفضاء العام** [211] الذي نشر بالألمانية في عام 1962، وكذلك في إسهامه الأحدث **بين الحقائق والمعايير: مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية** [212]، ينحو هبرماس منحى الدفاع عن أنموذج تداوليّ طموح للشرعية السياسية تكون وفقه القرارات المقبولة معياريًا هي تلك التي تنسجم مع اتفاق الأطراف المتأثرة فحسب، على أن يكون ثمة إمكانات بعيدة المدى لإخضاع تلك القرارات للحوار الناقد. وليس مستغربًا أن هبرماس ومن تأثروا به بذلوا جهدًا شاقًا لتلخيص الافتراضات الفلسفية المسبقة للحدس الأساسي القائل إن المناقشات الحرة وحدها يمكن أن تبرر ممارسة الدولة للسلطة القسرية، وتسهم في طابعها المعقول. إضافة إلى ذلك، خطوا خطوات مهمة نحو وصف المرتكزات المؤسسية الملائمة لديمقراطية تداولية حيوية [213]، في وقت كانوا يكافحون فيه لإظهار أن الديمقراطية التداولية، إذا فُهمت حق الفهم، هي الوريث الفكري الحقيقي لمدرسة فرانكفورت المبكرة [214]. ليس وصف هبرماس للديمقراطية التداولية مختلفًا فكريًا بشكل جوهري عن النماذج الجماعوية والليبرالية المنافسة له فحسب [215]، لكنه يشكل أيضًا في دعواه تحديًا أكثر صدقية للتفاوتات والمظالم الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي المعاصر. يضاف إلى ذلك أن هبرماس وأتباعه يصرون باستمرار على أن صيغتهم الخاصة عن الديمقراطية التداولية تبقى «واقعية». وهذه الصيغة لا تكتفي بالاعتراف بحقيقة التعقيد الاجتماعي المعاصر، لكننا يمكن أن نلمس صورة موجزة تقريبية لاشتغالاتها الملائمة في ما يُعد،لولا ذلك، واقع الممارسة السياسية الحالي المحبط [216]. ومع أنها تحافظ على منظور ناقد للوضع الراهن، فإنها تتفادى التحاذي المختل منهجيًا بين «ما يجب أن يكون» و«ما هو قائم»، وبذلك فإنها تقدم إرشادًا بنّاء نسبيًا لأولئك الذين يسعون إلى إحداث إصلاحات جذرية للوضع الراهن الديمقراطي الليبرالي فات أوان استحقاقها.

مع ذلك، يبدو استحواذ هاجس الديمقراطية التداولية على النظرية النقدية اليوم مستغربًا. إذ كانت مدرسة فرانكفورت في عهدها المبكر تميل إلى إهمال النظريتين السياسية والقانونية كليًا، باستثناء ملحوظ لفرانز نيومان (Franz L. Neumann) وأوتو كيرشهايمر (Otto Kirchheimer)، وهو استثناء يتم تجاهله في العادة

. دفعت الافتراضات الماركسية الضمنية حول الدولة والقانون أبرز ممثليها، [217] وهم ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهربرت ماركوزه، إلى أن يطرحوا النظرية السياسية المعيارية والمقاربات الفكرية الخلّاقة في تحليل المؤسسات السياسية والقانونية جانبًا. لم يكن باستطاعة المنظِّرين السياسيين ضمن اتجاه مدرسة فرانكفورت الإحاطة بالأهمية الكاملة التي تمثلها النظرية السياسية المعيارية بالنسبة إلى نظرية نقدية للمجتمع، إلا من خلال الجهد المتواصل الذي بذله هبرماس مدى حياته بهدف إعادة الإصلاح البرمجي للنظرية النقدية [218]، وأهم ما في ذلك صوغه «نظرية الفعل التواصلي». لم يكن مستغربًا أن يكون هبرماس وأتباعه في طليعة باذلي الجهود الهادفة إلى تطوير نماذج نقدية للديمقراطية التداولية، تلوح في خلفيتها بوضوح أفكار هبرماس حول التعبير والتواصل غير الخاضعين لأي قسر.

لكن، هل يجدر بالمنظّرين النقديين مواصلة تكريس طاقاتهم الفكرية لمشروع الديمقراطية التداولية؟ وهل تشكل الديمقراطية التداولية محط الاهتمامات **المستقبلية** - وليس المعاصرة فحسب - المشروعة للنظرية النقدية؟ للإجابة عن هذين السؤالين، نحتاج أولًا إلى أن ننظر في سؤال آخر. هل هناك طريقة ما نستطيع بموجبها أن نختبر بمعقولية قدرة نظرية الديمقراطية التداولية عند هبرماس على تطوير النظرية النقدية والسياسة التقدمية؟

لحسن الحظ، أشار هبرماس والمتأثرون به إلى وجود اختبار ممكن في هذا الصدد. لفت هبرماس والمتعاطفون معه جُل انتباههم خلال العقد الأخير إلى المسألة الملحّة بشأن مدى حاجة الديمقراطية إلى إعادة التشكيل في ضوء التحديات الهائلة التي فرضتها العولمة. باتباعهم التيار السائد في العلوم الاجتماعية المعاصرة، فإنهم يدركون أن السيرورة متعددة الجوانب للعولمة تتحدى الشرعية المعيارية والقدرة الضابطة الفعالة للدولة الأمة الديمقراطية الليبرالية. وإذا كان للديمقراطية أن تزدهر، فيلزمها أن تواجه التهديدات المتعددة التي تفرضها العولمة [219]. بالطبع، لم يكن المنظرون النقديون إطلاقًا الباحثين الوحيدين المنشغلين بفحص العلاقة المشحونة بالتضارب بين الديمقراطية والعولمة. ومع ذلك، فإن ما يميز المقاربة الهبرماسية هو الاعتقاد بأن رؤيتها للديمقراطية التداولية هي الأكثر قدرة على توفير حلول مقنعة للمآزق المعيارية والمؤسسية للعولمة. ومن هذا المنظور، يوفر أصعب تحديات الديمقراطية المعاصرة أيضًا تدعيمًا جليًّا للصدقية المعيارية والتجريبية اللافتة للنظرية السياسية الهبرماسية.

مع إني متعاطف بشكل واسع مع وجهة النظر هذه [220]، أود أن أسجل بعض التحفظات. لا تزال الديمقراطية التداولية الهبرماسية في العمق ملتبسة في تشعباتها المؤسسية والسياسية. ففي بعض المنعطفات، تشير إلى تجديد جذري للوضع الراهن السياسي والاقتصادي؛ وفي منعطفات أخرى، تتصالح مع

الأوضاع السياسية الحالية. ويعاد إنتاج هذا التوتر المبرمج في بحوث النظرية النقدية الحديثة حول الديمقراطية التداولية والعولمة [(221)]. ولسوء الحظ، يُستمد هذا التوتر، في جانب منه على الأقل، من انزلاق مفهومي نجده في التفسيرات الهبرماسية. فالتصوير المحتمِل درجةً من التضليل لمجتمع مدني تداوليّ «غُفل» (anonymous) أو حتى «خالٍ من الذوات» يساهم أحيانًا في **تشعب مفاهيمي إشكالي بين التداول والديمقراطية**. فالتداول من دون الانخراط (التداوليّ) المُجدي لِـ «ذوات» متعينين، لم يَعُد، في الحقيقة، ديمقراطيًا. والتداول الحيوي ليس في الواقع «خالٍ من الذوات»، ولما كان الأخذ والرد الجدالي الحي يجعل من الصعب علينا في الأغلب أن نحدد أصل النشوء أو «الامتلاك» الابتدائي لبصيرة محددة، فإنه يجعل من الصعب أيضًا اعتبار ذلك التداول غفلًا. ولا بد من أن أعترف أن هذا الانزلاق المفهومي يفتح الباب أمام ميل مقلق للتغاضي عن نماذج دفاعية مبالغ فيها من الديمقراطية التداولية على المسرح العالمي [(222)].

أولًا: العولمة وتناقضات النظرية النقدية الهبرماسية

تسهل ملاحظة التذبذب المبرمج اللافت في أكثر شروح هبرماس تطورًا للديمقراطية التداولية [(223)]. فمن جهة، يقترح هبرماس أحيانًا رؤية **جذرية** لا جدال فيها للديمقراطية التداولية حيث ينبثق التداول بحرية في المجتمع المدني لكنه يكتسب في نهاية المطاف تعبيرًا جليًّا في الجهاز الحكومي. ومع أن هبرماس يتبع نانسي فريزر (Nancy Frazer) في التمييز بين الجمهور القوي والجمهور الضعيف، حيث يبلغ التداول عند الجمهور القوي ذروته في قرارات قانونية ملزمة، في حين يخفق الجمهور الضعيف في تحقيق ذلك، فليس ثمة فوارق بنيوية بين الجمهورَيْن: إذ تسيطر في الحالتين «السلطة التواصلية» المستمَدة من الحوار والتداول العفوي غير المقيد [(224)]. وفي هذه الصيغة من المُحاجّة، تكون المؤسسات الرسمية الحكومية (وأهمها الهيئات التشريعية المركزية) ببساطة امتدادًا تقنيًا للمجتمع المدني، و«نقطة الوسط المنظِّمة أو بؤرة تداول غير رسمي على نطاق المجتمع» [(225)]. في المقابل، يضمن مبدأ مشروعية الإدارة إخضاع الآليّات البيروقراطية دون لبس لسيرورات الحوار والتداول الشعبيين اللذين «يقرران، بفاعلية، **الاتجاهَ** الذي يتم فيه تداول السلطة السياسية» بوساطة القانون [(226)]. يتطلب المجتمع الحديث، بطبيعة الحال، جهازًا إداريًا يعمل بحسب منطق مميز، لكن هبرماس يأمل في أن تستطيع «الدولة الإدارية» أن تكتسب الشرعية الديمقراطية التي تعوزها في كثير من الأحيان. حتى أشكال الاستنساب الإداري التي تبدو إشكالية يمكن إخضاعها بنجاح لسلطة التداول المولِّدة للشرعية التي في إطارها «يشارك أعضاء المجتمع السياسي **كلهم** في الخطاب» بطريقة ذات معنى، «ويجب أن يكون لكل فرد فرص متساوية لاتخاذ موقف إزاء جميع المساهمات ذات

العلاقة» [227]. إن هذه المساواة بالفرص ليست مجرد مساواة شكلية في طابعها، فهي تتطلب بحسب هبرماس بيئة مساواتية اجتماعية واقتصادية «متحررة من قيود الطبقة وعوائق التراصف الاجتماعي والاستغلال التي دامت آلاف السنين» [228]. فيبدو أنه لا يمكن أي ديمقراطية تداولية شرعية معياريًا إلا أن تأخذ شكل ديمقراطية **اجتماعية** (تداولية) جذرية.

من جهة أخرى، تلقي الديمقراطية التداولية من وقت إلى آخر ظلالًا أقل وضوحًا بكثير في مناقشات هبرماس. إذ يبدو هبرماس في كثير من الأحيان مصرًا على التأكيد على أهمية الأسواق المركبة إلى درجة لايزال من غير الواضح معها ما الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية تحديدًا التي تدور في ذهنه، عدا بعض التحسينات المعقولة التي يمكن إدخالها على دولة الرفاه (التي تزداد هشاشة باستمرار). وهو يصف مرارًا التداول الشعبي بأنه مجرد التأثير في إدارة الدولة أو معاكسة توجيهها أو «حصارها»، مبررًا هذا الطموح المتواضع نسبيًا بادعاء أن السلطة التواصلية [كما في الديمقراطية التداولية] «لا تستطيع أن ’تحكم‘ بنفسها، لكنها تشير إلى استعمال السلطة الإدارية في اتجاهات معينة فحسب» [229]. حتى أن هبرماس يجيز الإمكانية التي مفادها أن الديمقراطية التداولية النابضة حقًا بالحياة تضطلع بالضرورة بدور محدود في عمليات اتخاذ القرار السياسي الفعلية في معظم الوقت. فمن الناحية النمطية، «تصدر المحاكم أحكامًا وقرارات؛ وتعدّ البيروقراطيات القوانين وتجهز التطبيقات؛ وتسن البرلماناتُ القوانين والموازنات؛ وتدير مقارُّ القيادات الحزبية الحملات الانتخابية؛ ويمارس العُملاءُ الضغوطَ على ’مسؤوليهم‘ الإداريين» بينما يُتركُ المجتمع المدني بالضرورة على الهامش [230]. حتى أكثر أوجه الحكم ارتباطًا بالمجتمع المدني قد تضطر للقبول بدور مجتزأ: ففي الأوضاع السياسية العادية، «تقع المبادرة والقدرة على إدراج المشكلات على جدول الأعمال والتوصل إلى قرار بشأنها، بيد قادة الحكومةوالإدارة أكثر مما هي بيد المجمع البرلماني» [231]. في هذه الصيغة من أنموذج هبرماس، لا يُتوقع، إلا في حالات استثنائية أو غير عادية (يحددها هبرماس بشكل غير دقيق نوعًا ما)، أن تطفو على السطح ديمقراطية تداولية حقيقية قوية تهيمن فيها مجادلات المجتمع المدني أخذًا ورَدًّا على الآلية السياسية.

سأنتقل، في المبحث الثاني من هذا الفصل، إلى النظر في أحد المصادر المفهومية المحتملة لهذا التذبذب. أما الآن، فأكتفي بالأمل في أن أبيّن كيفية إعادة إنتاج هذا التوتر بفعل السجال الجاري في النظرية النقدية حول الديمقراطية التداولية والعولمة.

يقبل منظّرو النظرية النقدية المعاصرون عمومًا وجهة النظر التي تقول إن الأنموذج التداولي للشرعية الديمقراطية ملائم على وجه الخصوص لمتطلبات العولمة. وهذا، في الحقيقة، أحد أهم الأسباب التي ينسِبون إليها تفوق

مقاربتهم. ويدافع هبرماس عن هذا الموقف بقوله إن أنموذجه «يُحلحل الروابط المفهومية بين الشرعية الديمقراطية والقوى المألوفة في تنظيم الدولة» [(232)]. ومع أن الديمقراطية تحتاج دومًا إلى أشكال تقليدية (ومستندة عادة إلى الدولة) في اتخاذ القرار والتمثيل، فإن الأنموذج التداولي «يرجح كفة التوازن» في الاتجاه الصحيح من خلال التشديد على مركزية «المجال العام الفاعل، وجودة النقاش، والإتاحة، وبنية الرأي التداولية -، وتشكيل الإرادة»، ولا يرتبط أي من هذه الأمور بالضرورة بأي مؤسسات سياسية تخص منطقة جغرافية معينة أو دولة أمة معينة [(233)]. لهذا السبب، يَعتبر هبرماس أن براديغم الديمقراطية التداولية مثمر بشكل خاص للتفكير مليًا في إمكانية تطوير الكتل السياسية والاقتصادية الإقليمية (كالاتحاد الأوروبي مثلًا) ودمقرطتها؛ وهذا يساعد على النظر في الكيفية التي يمكن بها لكتل إقليمية كهذه أن تشكل مكونات أساسية لنسق حوكمة عالمي أوسع. ومع أن وجود **حكومة عالمية** أمر غير مرغوب فيه، فإن ثمة حاجة إلى أن تكون هيئة الأمم المتحدة أقوى وأكثر ديمقراطية وقادرة على ممارسة الوظائف الإنسانية وتلك المتعلقة بحفظ السلام، والتعاون مع الكتل الإقليمية المزودة بالقدرة على اتخاذ القرارات اللازمة لانتهاج السياسات التنظيمية الطموحة [(234)]. وبانسجام موفق مع التكثيف الجاري للروابط العابرة للحدود في حَلَبات الحياة الاجتماعية التي لا تُحصى، تُلاحظ سيلا بنحبيب، في السياق نفسه، أن التداول «يمكن أن ينبثق في **أي زمان** أو **أي مكان** يستطيع فيه البشر أن يؤثر كلٌّ منهم في أفعال الآخر ورخائه» [(235)]. يجب أن تثبت الديمقراطية التداولية براعتها في التعامل «مع الحدود المائعة»، وإنتاج مخرجات عابرة للحدود لأن التواصل الإنساني - خصوصًا في عصر التواصل عالي السرعة والاحتمالات غير المسبوقة في تزامنية [الحوادث] - يُفجّر الحواجز التي تفرضها الحدود السياسية والجغرافية التقليدية [(236)]. ويدافع جيم بوهمان بالحماسة نفسها عما يسميه أنموذج «العقل العمومي» في اتخاذ القرار، بملاحظته أن الطابع التعددي العميق للشؤون السياسية على المستوى العولمي يتطلب تواصلًا غير مقيد على هدي السبل التي تشجعها الديمقراطية التداولية. من المؤكد أن الهبرماسيين يحتاجون إلى إعادة التفكير في الأفكار التقليدية التي تتناول المجال العام كي يحرروها من أوزار المركزية الأوروبية التي تثقل كاهلها، لكن ليس ثمة سبب يحول دون إمكانية القيام بذلك بنجاح [(237)]. ومع أن تفسيرات الجماعويين والجمهوريين تحجب «حقيقة التعددية (المتسارعة النمو)»، فإن الديمقراطية التداولية تستطيع أن تتصدى للتنوع بنجاح [(238)]. وخلافًا لنماذج اتخاذ القرار الديمقراطي التداولي أو الجمهوري التي تميز التفاعل السياسي وجهًا لوجه (مثلًا، كما يحدث في الاجتماعات البلدية أو التظاهرات الجماهيرية)، تبدو الديمقراطية التداولية مهيأة تمامًا لاستثمار فضائل الأشكال التجريدية نسبيًا التي تحمل

إمكانات التواصل عبر الحدود. لهذا السبب أيضًا، توفر الديمقراطية التداولية نقطة بداية مثمرة للتنظير بشأن الديمقراطية ما بعد القومية.

على الرغم من نقطة البداية المشتركة هذه، يتخذ الديمقراطيون التداوليون الهبرماسيون مسارات مختلفة في مقارباتهم العولمة. ومع أن القصة أكثر تعقيدًا مما أستطيع الاعتراف به هنا، فإن هذه المسارات تعكس في النهاية صورة التوترات القائمة في مناقشة هبرماس نفسه.

يقدم بعض المتعاطفين مع هبرماس، وهم يرددون أصداء لحظاته الأكثر جذرية، رؤية لديمقراطية (تداولية) عالمية تستند إلى تحقيق أشكال جديدة طموحة من عمليات اتخاذ القرارات الديمقراطية العابرة للحدود القومية والخاضعة لمجتمع مدني عولمي، يُضطلع بها بالتزامن مع عدد كبير من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية الجذرية. يمكن، بحسب هذه الصيغة من الديمقراطية التداولية العابرة للحدود القومية، إقامة مؤسسات رسمية جديدة بنجاح على المستوى العالمي. إضافة إلى ذلك، من الممكن إخضاع «مراكز القرار» في هذه المؤسسات مباشرة إلى سلطة تواصلية متأتية بالتداول. وهكذا، تُحاجّ آيريس يونغ قائلةً إن «المؤسساتُ العالمية التي تشمل أو تمثل من حيث المبدأ كل واحد»[239]، هي، في المآل، أفضل مأسسة للحدس الديمقراطي - التداولي بحيث يتمكن «التفاعل الحواري» من توليد ضوابط «تأخذ احتياجات كل واحد ومصالحه ووجهات نظره في الاعتبار» [240]. وفي ضوء «تزايد كثافة التفاعل والاعتماد المتبادل» في عالمنا المعولِم، يمكن القول إن الديمقراطية التداولية التي يمكن تحقيقها جزئيًا من طريق تقوية الأمم المتحدة ودمقرطتها هي الطريق الوحيدة لضمان شرعية «المزيد من الضبط على مستوى العالم لقطاعات الأمن وحقوق الإنسان والتجارة وسياسة التنمية» [241]. وتربط يونغ دفاعها عن أهمية الديمقراطية التداولية العابرة للحدود القومية بضرورة محاربة الفقر المدقع الذي ما يزال يصيب الإنسانية كالوباء، مؤكدة أن الديمقراطية التداولية ستُخفق إذا استمر الفقر في الحؤول دون الانخراط السياسي لمئات الملايين من زملائنا المواطنين العالميين المحتملين [242].

يندرج أنموذج ديفيد هِلد تحت عنوان كبير هو «الديمقراطية الكوزموبوليتية» (cosmopolitan democracy) الذي حظي بنقاش مستفيض، وتأثر بهبرماس بطرائق عدة، على الرغم من اختلافه مع أفكار يونغ في أمور كثيرة [243]. يحاجّ هِلد قائلًا إن «على مراكز التداول واتخاذ القرار التي تتخطى الحدود القومية أن توضع في الأماكن الملائمة عندما يكون المتضررون تضررًا كبيرًا بأحد المسائل العامة جماعة تتخطى الحدود أو القوميات، أو عندما لا تستطيع مستويات اتخاذ القرار 'الأدنى مستوى' أن تدير أو تُصرّف المسائل المتعلقة بالسياسات العامة العابرة للحدود القومية بشكلٍ مُرضٍ، أو عندما لا يمكن الوفاء بمبدأ

الشرعية الديمقراطية على نحو لائق إلا في سياق يتخطى الحدود القومية [244].
يربط هِلد مباشرة بين المناداة بصيغ مبتكرة للحكومة العالمية الرسمية وضرورة الإصلاحات الديمقراطية بعيدة الأثر، الاجتماعية منها والاقتصادية [245].
أخيرًا وليس آخرًا بأي حال، اتخذ هبرماس نفسُه مؤخرًا دور المنافح بلا تحفظ عن الحوكمة الأوروبية فوق القومية، وكافح ليُظهرسبب قدرة خطابه في النظرية الديمقراطية على المساعدة في رأب الانقسامات المُرهقة بين الشكوكيين المشككين في الاتحاد الأوروبي والمدافعين عنه. لا شيء يستطيع منح الأوروبيين طريقة للمحافظة على الديمقراطية ودولة الرفاه، كما تشير تحليلات هِلد، سوى اتحاد أوروبي متجدد وملتزم مُثُلَ الديمقراطية التداولية. ويحلو لهبرماس أن يقلل من شأن بعض الملامح البارزة للإقليمية الأوروبية [246]، وما ذلك إلا لأنه، جزئيًا، يفسر ظاهرة الاتحاد الأوروبي بوصفها جزءًا من توجه مؤسسي عام نحو المزيد من أشكال الديمقراطية التداولية العابرة القوميات الأكثر طموحًا [247].
مع ذلك، فإن المنظّرين النقديين يقدمون أيضًا نماذج للديمقراطية التداولية العابرة القوميات تجسد اعتبارات هبرماس الأكثر حذرًا بشأن الديمقراطية التداولية. ومع أن جون درايزك يعدّ نفسه ناقدًا يساريًا للكثير من مكونات نظرية هبرماس [248]، فإن عمله يعيد إنتاج ما يقترحه هبرماس أحيانًا من أن «القمم الآمرة للسلطة» (مثلًا، مراكز صنع القرار القائمة والمواقع المستجدة التي تتذهنها النماذج الطموحة في الديمقراطية العابرة القوميات) من غير المحتمل أن تخضع بفاعلية لسلطة التواصل. يقدم درايزك تفسيرًا إطرائيًا للمجتمع المدني العابر القوميات بصفته موقعًا للتواصل العفوي غير المقيد، ويضعه على تناقض حاد مع القيود العميقة على التداول القائمة في المؤسسات السياسية الرسمية للدولة الرأسمالية، حيث إملاءات الرأسمالية المعولمة تبتر أي احتمالات تداول ذات مغزى [249]. يفضي هذا التباين بدرايزك إلى أن يفضل المجتمع المدني العالمي بصفته الموقع المركزي، وربما الحصري، للدمقرطة عابرة القوميات. ومقارنة بالمنظرين الآخرين في موضوع المجتمع المدني التداولي الذين أكدوا أهمية الاستراتيجية «الثنائية» التي تربط بين دمقرطة المجتمع المدني والإصلاحات الديمقراطية للجهاز الحكومي الرسمي [250]، يميل درايزك إلى تأكيد خطر الاستقطاب المشترك [251] (co-optation) الذي تفرضه محاولات تولي المؤسسات الرسمية مباشرة بدل الاكتفاء بالتأثير فيها [252]. يؤكد جيم بوهمان في الاتجاه نفسه أن «سيرورات العولمة ضخمة ومعقدة، لا تفلت من حدود الدولة القومية فحسب، بل تفلت أيضًا من **جميع** المؤسسات التي تشبه الدولة ونمط ممارستها للسلطة» [253].
في ضوء أوجه القصور التي تكتنف **أي** استراتيجية موجهة إلى الدولة من أجل الديمقراطية على المستوى العالمي، يميل بوهمان إلى تأكيد فضائل استراتيجية الدمقرطة التي توسّع تأثير مجالات التداول العالمي العامة

الصاعدة لتشمل الخليط الحالي من الممسكين بزمام السلطة المشتغلين على المستوى العالمي. وعلى الرغم من أن ثمة الكثير مما يمكن قوله لمصلحة هذا المقاربة، فإن مسألة العلاقة بين ذلك التأثير والممارسة الفعلية للقوة من طرف القمم الآمرة للسلطة العالمية تبقى غير واضحة إلى حد ما. وعند نقطة مقارنة بين درايزك وبوهمان، يبدو بوهمان مقترحًا إمكان إنشاء أنماط راسخة من الديمقراطية المُمأسسة العابرة القوميات أكثر طموحًا، فبعض ملاحظاته يقترح أهدافًا مؤسسية أبعد أثرًا. مع ذلك، يترك تشكيكُه في الأشكال التقليدية لسلطة الدولة - بما في ذلك، على ما يبدو، ما يمكن تصوره من تنوعات بعد القومية - مسألة كيفية التوسط في النهاية لحل النزاعات بين شعوب العالم المختلفة والمتنافسة، وإعطائها الشكل القانوني المُلزم، دون حلّ.

وبموجب هذه التفسيرات المتحفظة للديمقراطية التداولية العابرة القوميات، فإن التشكيك الذي يمكن فهمه في الآمال بحكومة عالمية مركزية، مقترنًا بالتقويم الواقعي لانحرافات الدولة الرأسمالية المعاصرة عن الحالة السويّة، ربما يؤدي إلى المجازفة بتوليد رؤية مبتورة للديمقراطية. وفي أي حال، فإن **التأثير**، بحد ذاته، ليس معادلًا **للممارسة** الفعالة للسلطة [(254)]. ومن المؤكد أن توسيع تأثير المجتمع المدني ليشمل مصادر السلطة القائمة على المستوى العالمي هو هدف سياسي يستحق الإعجاب. لكن الفلاحين المُقطَعين «أثّروا» أيضًا في الأسياد الإقطاعيين؛ ويؤثر الأطفال والزوجات في الأزواج والآباء ذوي السلطة الأبوية. وبإهمال مسألة كيفية إخضاع القمم الآمرة في السلطة العالمية مباشرة للتشريع الذاتي الشعبي، فإن هذه النماذج تجازف بأن تكون مثل من يتخلص من مياه الاستحمام والطفل معًا. في المقابل، تتطلب الفكرة المركزية في الديمقراطية المعاصرة ممارسة السلطة السياسية طبقًا للقواعد والقوانين التي وافق عليها المتأثرون بها موافقة حرة. تتطلب الديمقراطية، في هذه النظرة الكلاسيكية، التشريع الذاتي المستقل. في سياق الديمقراطية التداولية، يمكن إعادة صوغ هذه الفكرة الديمقراطية التقليدية بطريقة مثمرة لتستلزم أن «لا يُقبل حكم يستند إلى أسباب (تداولية) بمعزل عن الحكم الذاتي للمواطنين المستند إلى أسباب مبررَّة» [(255)]. إن نماذج الديمقراطية العابرة القوميات التي تختزل المطلب المنشود في الحكم الذاتي للمواطنين المتداولين إلى مجرد توفر التأثير الشعبي في قرارات ما يبدو أنها كتل سلطة عالمية صعبة الاختراق (أو ما يسميه هبرماس بالتوجيه المعاكس (counter-steering) في اقتباسه من رطانة نظرية المنظومات)، تقصر عن الإخلاص للمطامح الديمقراطية الجوهرية. لنضع الفكرة بشكل أكثر وضوحًا ومباشرة: إن التأثير التداولي لا يصنع ديمقراطية. فلا يمكن تحقيق الديمقراطية إلا من خلال ممارسة المواطنين المتداولين سلطة القمم الآمرة في صنع القرار. وهذا يتطلب منا، على المستوى العِابر القوميات، أن نفكر

بعمق أكبر كيف يمكن على نحو واضح إخضاع أشكال السلطة العابرة القوميات، سواء منها الأشكال الحالية أو تلك التي لم تتحقق بعد، لتفضيلات المواطنين المتداولين الذين يمارسون التشريع الذاتي.

ثانيًا: السيادة الشعبية والتداول والديمقراطية العابرة القوميات

ما سبب هذا التذبذب العجيب بين «الجذرية والاستسلام» في تحليلات النظرية النقدية للديمقراطية التداولية [(256)]؟ ألا يمكن أن يوحي انتشارُ هذا التذبذب الواسع في النظرية الهبرماسية بوجود ضعف مفهومي أكثر عمقًا؟

هناك انزلاق مفهومي يلوث التفسيرات الهبرماسية للديمقراطية التداولية. المضامين الإشكالية لهذا الانزلاق هي أكثر ما يتضح في النقاشات الجارية مؤخرًا إزاء الديمقراطية العابرة القوميات.

وما يَسِمُ الهبرماسيين بالسمة المميزة أنهم يبدأون ببيان جريء للأسس المعيارية لعملية اتخاذ القرار الشرعية. وبموجب ذلك البيان، لا تكتسب المعاييرُ شرعيتها إلا عندما يُتفق عليها في عملية التداول التي تتميز بالخصائص الآتية:

(1) تحكم المشاركة في مثل هذا التداول معاييرُ المساواة والتناظر؛ فلكل فرد الفرص ذاتها للمبادرة بأفعال الحديث والسؤال والاستجواب وافتتاح الحوار؛ (2) لكل فرد الحقوق ذاتها في أن يتساءل بشأن الموضوعات المخصصة للمحادثة؛ (3) لكل فرد الحقوق ذاتها في أن يبادر بحجج انعكاسية بشأن قواعد إجراء الحوار وطريقة تطبيق تلك القواعد [(257)].

إذا طبق هذا الأنموذج المثالي المعياري على المضمار العالمي، فستكون له على الأرجح نتائج ثورية. يبدو أنه يتطلب إعادة تشكيل السلطة العالمية السياسية والاقتصادية بطريقة تجعل **كل فرد** من مليارات سكان الكوكب يمتلك فرصًا متساوية غير قسرية ليحدد طبيعة أي قرار يؤثر في نشاطه، أيًا كان نوع هذا النشاط، وذلك من خلال التداول الحر المؤدي إلى قاعدة ملزمة.

وليس مستغربًا أن نجد كُتّابًا مثل آيريس يونغ وديفيد هِلد يتابعون بصرامة هذا الحدس المعياري من خلال الدفاع عن تغييرات أساسية في توزيع الموارد الاقتصادية على المستوى العالمي. لكن، للمرء أن يتساءل تساؤلًا مشروعًا عما إذا كانت مقترحاتهم الإصلاحية المعقولة ستكفي في ضوءأوجه عدم المساواة المروعة التي تعصف بالأوضاع المادية القائمة. وليس من المدهش أيضًا أن بعض الديمقراطيين التداوليين الهبرماسيين يتبنّون نتيجة ذلك نماذج طموحة لحكومة ديمقراطية عالمية، حيث تأخذ المؤسسات الرسمية فوق القومية على عاتقها الكثير من المهام التي تمارسها الدولة الأمة حاليًا. وإذا أخذنا في الاعتبار الطابع العابر القوميات للأشكال التي لا تحصى من النشاط البشري، فإن الطموحات المؤسسية من هذا القبيل تبدو ذات مغزى سامٍ.

في الوقت عينه، يجد المدافعون عن هذه المقاربة أنفسَهم أمام مشكَلات مُلحّة. ويبدو أن ذلك طوباوي بشكل جوهري في ضوء الأوضاع الاقتصادية والسياسية الراهنة. فهل يستطيع أي شخص تصور أن تتنازل الولايات المتحدة سلميًا عن موقعها العسكري المهيمن ضمن المنظومة العالمية للدول (international state system)؟ أو أن تكون البلدان الغنية وذات الامتيازات، بنفس روح التساؤل، مستعدة لقبول إعادة توزيع عالمية أساسية للموارد الاقتصادية؟ حتى الآن، قاومت تلك الدول بعدوانية حتى الجهود الأكثر تواضعًا (وغير المكلفة نسبيًا) للتخفيف من المجاعة العالمية. ويبقى غير واضح إن كان أولئك الذين يدافعون عن تطبيق طَموح للأفكار الهبرماسية على الحلبة العالمية قد أجابوا بكفاية عن هذه الأسئلة العملية [(258)]. إذا انتقلنا بالنقاش إلى مستوى أقرب إلى التحليل المنظم، نرى أن تطبيق رؤية هبرماس المعيارية الأساسية على الساحة العالمية يمكن أن يقوض أحد ادعاءاتها الصارمة المتمثل في تفوقها الفكري في مواجهة المقاربات المنافسة. فكما لاحظنا آنفًا، يرى الهبرماسيون أن نماذج اتخاذ القرار الديمقراطية الجمهورية والتشاركية تبالغ بلا مبرر في أهمية أشكال التبادل السياسي المباشر نسبيًا التي تتم في إطار صغير الحجم وتحصل وجهًا لوجه. لكن، ألا يتطلب أنموذجهم الدرجة نفسها من الإثارة في تسييس المواطنة (العالمية)؟ فالديمقراطية التداولية بحسب هذا البيان تدعو إلى زيادةٍ كميةٍ كبيرة وتحسينٍ نوعي في الأشكال القائمة من التداول السياسي. تتطلب الديمقراطية التداولية زيادة واسعة في المشاركة والأشكال الصعبة قديمة الطراز من «العمل السياسي»، وهذا يجعل قربها إلى نماذج الديمقراطية التشاركية والجمهورية أكثر مما هو مُعتَرَف به، ذلك أن التداول نفسه كما هو واضح شكل من أشكال المشاركة. تتحدث بنحبيب على نحوٍ موحٍ عن «المشاركة في التداول»، على الرغم من محاولاتها مقارنة الأنموذج التداولي على نحو محابٍ مع النماذج المنافسة [(259)]. في الواقع، إن التداول شكلٌ هشٌ على وجه الخصوص من أشكال المشاركة، يستغرق وقتًا طويلًا لأنه يتطلب قدرًا كبيرًا من الصبر، واستعدادًا نادرًا للاستماع للآخرين بانفتاح، وتقويمًا حذرًا للتأكيدات والمطالب التي غالبًا ما تتصف بالغموض. من المرجح أن يكون إنجاز أي تداول يحمل معنى عابرًا القوميات شاقًا ومتطلبًا لمورد الزمن النادر، وذلك بقدر مشقة المساعي السياسية العابرة القوميات وتطلبها.

ليس مستغربًا أن نجد أن الكثير من الديمقراطيين التداوليين الهبرماسيين يترددون قبل اعتناق هذا التفسير الجذري للديمقراطية التداولية. وهناك عناصر أخرى في التفسير الهبرماسي توفر أساسًا جاهزًا لموقف التراجع. لكنّ تلك العناصر، لسوء الحظ، تمهد الطريق لوصف غير مُرضٍ للديمقراطية العابرة القوميات.

إن الأنموذج المعياري المبالغ في الجرأة الذي تستند إليه المطالبة بالديمقراطية التداولية سرعان ما يُترجم في العادة إلى المطالبة المؤسسية بـ «تعددية الجمعيات» أو بـ «شبكة متداخلة من ... مختلف أشكال الجمعيات والشبكات والمنظمات» التي تؤسس «’محادثة عامة‘ مُغْفَلة» [(260)]. ومع أن المؤسسات الرسمية ضرورية لحماية التداول ويتوقع منها في الوقت نفسه أن تقونن نتائجها من خلال قوانين عامة ملزمة، يبقى المجتمع المدني اللامركزي الذي يتسم بتعددية في الجمعيات هو الموقع الحقيقي للتداول السياسي الخلاق. تقارن سيلا بنحبيب هذا الأنموذج التعددي للتداول «الغُفل» مفضّلة إياه على «الرواية الخيالية التقليدية عن جمعية عامة جماهيرية تُجري مداولاتها» على شكل مؤسسة أو هيئة موحدة متعينة. تقصُر «الرواية الخيالية عن جمعية تداولية عامة»، وهي رواية متجانسة تمامًا ومتعينة، عن الإلمام بالطابع التعددي الدقيق للتداول [(261)]. وباضطلاع بنحبيب بهذه الترجمة السياسية للأنموذج التداولي عند هبرماس، فهي ببساطة تتبع هبرماس نفسه الذي يعلن في كتابه **بين الحقائق والمعايير**، موتَ الأفكار المفارقة تاريخيًا بشأن ذات كلية ديمقراطية سيادية، حيث يُتصور المجتمع بحسبها «هيئة» موحدة أو ذاتًا جمعية؛ ويوبخ هبرماس باستمرار المفكرين الديمقراطيين التقليديين لتكريسهم تفسيرات مفرطة في تجسيد المُجرَّد للمثل الأعلى المعياري المتمثل في السيادة الشعبية. إن الإلهام النظري الأصلي لتأملات بنحبيب مليء بالإشارات إلى السياسة التداولية الحية المُغْفلة بل و«الخالية من الذوات» في طابعها [(262)]. وبات شائعًا في أدبيات النظرية النقدية اليوم انتشار أوصاف مشابهة لمجتمع مدني تداوليّ غُفل.

أول وهلة، يبدو هذا التفسير خاليًا من أي ضرر. كانت السيادة الشعبية تُفسَّر بالفعل بطرائق شتى غير مقنعة في الفكر السياسي الحديث. فمن يستطيع، على نحو مقنع، ادعاء أن هيئة تشريعية تداولية مفردة يمكن أن تقوم بشكل شرعيّ أو فعال «مقام» شعب تعدُّديّ و«تعددية الجمعيات» التي يوظفها ذلك الشعب؟ [(263)] يمتدح هبرماس وأتباعه بحق فضائل المجتمع المدني النابض بالحياة وسيرورة التداول الحيّة، حيث «تتحرك» الأفكار والنقاشات و«تتدفق» بأسلوب غير خاضع للتنبؤ أو حتى بأسلوب فوضوي، وهم يحتفلون لدواعٍ مفهومة، بروح بعد حداثية، بموت الأفكار المفارقة تاريخيًا المتمثلة بذاتٍ كليةٍ سياديةٍ موحَّدة من حيث كونها الحامل الملائم للديمقراطية. وهم على صواب أيضًا في تقديمهم قراءة **إجرائية** لفكرة السيادة الشعبية [(264)]. نستطيع القول انطلاقًا من هذه النقطة إن جاذبية اصطلاحات مثل الغُفل أو الخلو من الذات تبدو أمرًا واضحًا. فكما نعلم من خلال نقاشاتنا الفعلية التي لا مناص من انخراطنا فيها، يبقى غير واضح في كثير من الأحيان من بادر بالنقاش أو لمن «ينتمي» ذلك النقاش. ونحن، في كثير من الأحيان، لا نبالي: فالأخذ والرد الحِجاجيّ النشط يمكن أن **يبدو** غفلًا، وأحيانًا خاليًا من الذوات لأن التداول

المثمر يتدفق في كثير من الأحيان بطرائق معقدة وغير متوقعة. ربما يكون اهتمامنا بالحسم العملي لتلك المسألة أو المهمة التي بين أيدينا أكبر من اهتمامنا بأن ننسب الصدقية إلى الحجج الجيدة، واللوم إلى الإسهامات غير المنتجة. ربما تولد إسهاماتنا في السجال نتائج غير متوقعة، أو تتخذ معاني أو تحظى بأهمية لم نكن نتخيلها ممكنة إطلاقًا من قبل.
مع ذلك، فإن هذا التفسير للأنموذج المعياري الأساسي للديمقراطية التداولية يوفر سببًا للقلق. فالمقارنات غير الديالكتيكية والمفرطة في نمطيتها، بين الوحدة والتعددية، وبين الفكرتين المفارقتين تاريخيًا، فكرة الذوات الكلية وفكرة التداول الخالي من الذوات، وبين السيادة الشعبية «السائدة» والسيادة الشعبية «الفاقدة لمضمون واضح»، تسهم في حجب واحدة من أكبر القضايا الأساسية في النظرية الديمقراطية: ألا وهي كيف يمكن تجميع تعددية المجتمع المدني التداولي في تعبير (موحّد) عن سلطة سياسية مشروعة ديمقراطيًا؟ إذا كان للمجتمع المدني أن يؤدي إلى تشريع متناسق وافق عليه المواطنون المتداولون، ولو حتى بأسلوب مؤسسي غير مباشر (كالهيئات التمثيلية على سبيل المثال)، فلا بد أيضًا في النهاية من أن يتخذ الخطاب (التداول) والسجال الخاليين من الذوات شكلًا موحدًا (أي قابلًا للتنفيذ عمومًا) ومُلزمًا. وبمقدار ما تتطلب عملية اتخاذ القرار السياسي أن يتكلم المجتمع المدني في النهاية «بصوت واحد»، فلا زال ينبغي تحقيق الوحدة السياسية إن كان لا بد للمجتمع المدني «الغفل» و«الخالي من الذوات» من أن يتكلم باتساق وحسم [(265)]. ففي النظرية الديمقراطية التقليدية، تؤدي المؤسسات السياسية الرسمية دورًا حاسمًا في توليد هذه اللحظة الضرورية للوحدة. وبطبيعة الحال، اقترح الديمقراطيون التداوليون الهبرماسيون عددًا من الابتكارات المؤسسية الرصينة المدروسة [(266)]. ومع ذلك، لم يُبذل إلا جهد فكري ضئيل لاختبار الدور الملائم لتلك الآليات المؤسسية - وربما يكون أهم ما فيها صوغ القانون العام وحكم القانون - التي قامت بدور حاسم تاريخيًا في ضمان أن يتمكن المجتمع المدني من العمل بفاعلية وتناسق من خلال معايير قانونية مُلزمة [(267)].
مؤكد أن تحقيق الحد الأدنى من تلك الوحدة على المستوى العابر القوميات يُحدث عقبات **ضخمة** في ضوء التعقيدات غير المسبوقة والتعددية العميقة التي نجدها هناك. تشكل الأمم المتحدة، بالطبع، محاولة مهمة لتحقيق ذلك، ومع هذا، ربما يتساءل المرء على نحو مشروع إن كان باستطاعة أمم متحدة مُمَكَّنة أن تؤدي بنجاح المهمات الضبط الرقابية الهائلة المطروحة. كيف يمكن أن نُخضع للتشريع الذاتي الديمقراطي، بطريقة مرضية معياريًا وعملية مؤسسيًا، كُتل القوى المتمثلة بـ «الإقطاعيين الجدد» الفاعلة حاليًا في المشهد العالمي، (مثل منظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، وهيئات التحكيم الدولية، وأشكال الضبط القانوني المختلفة «الناعمة» العابرة القوميات، وغير ذلك)؟ وما الشكل المعقول الذي يمكن أن يتخذه التشريع

العام وحكم القانون على المستوى العالمي؟ من المؤكد أن الهيئات غير الخاضعة للدول ستؤدي دورًا رئيسًا بلا شك في أثناء نضالنا لتقديم إجابات مؤسسية عن هذه المسائل، مستقاة من الواقع. لكن عدم إعطاء النظرية النقدية التقدير الكافي لـ «الحوكمة» اللادولتية (non-state) يجب ألا يقودنا إلى حجب الوظائف والمهام التي لا غنى عنها التي ستحتاج الدول القائمة وأشباه الدول من المؤسسات الجديدة إلى أدائها من أجل الوصول إلى أشكال مُبتكَرة من التشريع الذاتي وحكم القانون.

في حين يبقى معظم أعمال النظرية النقدية بشأن هذه القضايا دفاعيًا ومشحونًا بالقلق، لميله إلى التركيز على التهديدات التي تفرضها العولمة على التشريع الذاتي الديمقراطي وحكم القانون [(268)]، نرى أن بعض المنظرين العاملين ضمن التقليد الهبرماسي قد بدؤوا في تناول هذه القضايا بطرائق بناءة أكثر. فمثلًا، يعبر هوك برانكهورست عن قلقه من أن عملية اتخاذ القرار العابر القوميات تخضع لجماهير ضعيفة لم تقوَ بعد. ويمارس المجتمع المدني تأثيرًا معنويًا، لكن ليس هناك إلا «’قران رخو‘ بين النقاش والقرار» على المستوى العالمي [(269)]. ويرى برانكهورست أن في الإمكان أن نفصل الكُنه المعياري للدستورانية عن حامله المألوف أي الدولة الحديثة، لذلك يشارك برانكهورست في التشكيك المَفهوم في المقترحات المتكلفة المبالغ فيها بشأن الأشكال الجديدة لسلطة الدولة الموسعة على المستوى العالمي. مع ذلك، ولأن ما زال بالإمكان إنقاذ الأفكار القانونية والدستورية الجذابة معياريًا من حُطام الدولة الأمة الآيلة للانهيار، ما زال يمكن النجاح في تحويل الجماهير العالمية الضعيفة إلى جماهير قوية (أي مُمَكَّنة قانونيًا) بوساطة «إجراءات مساواتية لتشكيل وتمثيل **الإرادة العامة** العالمية التي توفر ’إمكان الانخراط المباشر... لكل المصالح المعنية‘» [(270)]. والنقطة المهمة حتى الآن هي إدراك المخاطر الكامنة في تفسير المجتمع المدني التداولي تفسيرًا يُولّد بشكل مضلل إهمالًا لا مبرر له - وحتى تشكيكًا - تجاه ضرورة الآليات المؤسسية التي يجب أن تؤدي دورًا حاسمًا في الوصول إلى نتائج التداول الحرّ العامة المُلزمة قانونيًا والقابلة للمساءلة الفعالة. لسوء الحظ، من المحتمل أن يتهاوى بعض مكونات الديمقراطية التداولية الهبرماسية أمام هذه المخاطر. وليس مستغربًا أنها في المآل تُولّد توصيفًا دفاعيًا للديمقراطية العابرة القوميات، لا تستطيع فيه الجماهير العالمية والمجتمع المدني فعل ما هو أكثر من التأثير في قمم السلطة العالمية الآمرة أو التوجيه المعاكس لها. وبذلك يُختزل التشريع الذاتي للمُواطن التداوليّ إلى أحد الافتراضات المسبقة لذلك التشريع وهو الافتراض المتمثل في مجتمع مدني تداولي تداولًا حُرًّا. وفي أي حال، من دون أدوات مؤسسية أكثر فاعلية، سيستمر الممسكون حاليًا بزمام السلطة العالمية في تجاهلهم المجتمع المدني العالمي إذا رغبوا في ذلك.

هناك خطأ محتمل آخر ينساب من صورة مجتمع مدني «غُفل» و«خالٍ من الذوات». بالطبع، إن فكرة الديمقراطية التداولية الحيوية الغفل والخالية من الذوات هي كذلك فحسب بالمعنى **المجازي**. فإذا استندت الديمقراطية التداولية المشروعة إلى الفرص الحرة والمتساوية **لكل الناس** التي تضمن تداولهم في المسائل التي تؤثر فيهم، فإن سيرورة التداول الناتجة ستستند في الحقيقة إلى مدخلات من ذوات كثيرة. وبالمعنى الدقيق، ليس هذا التداول غفلًا ولا خاليًا من الذوات. في الحقيقة، يفرض المثل الأعلى الجوهري لهذا التداول علينا لزامًا أن نضمن أن تتاح **لكل الناس** الفرصة للمشاركة بشكل مُجدٍ في النقاش العام والتداول وفي تشكيل عملية اتخاذ القرار. وكما لاحظنا في الفقرة السابقة، ليست الديمقراطية التداولية بذاتها «حكم العقول المتداولة»، بل يجب أن تُفهم بالمعنى الصحيح على أنها «الحكم الذاتي للمواطنين بوساطة العقول (المتداولة)». ويكمن الخطر هنا في أن ترجمة الديمقراطية التداولية إلى خطاب غفل وخالٍ من الذوات تجازف بالتقليل من أهمية الخصائص الديمقراطية التي تتسم بها الديمقراطية التداولية؛ ربما يقود ذلك أيضًا أولئك الذين يعيدون إنتاج هذه الصورة إلى تبني مقترحات مؤسسية مضللة تتواءم مع تلك الصورة. فالديمقراطية التداولية لا تستحق أن توصف بأنها ديمقراطيةً إلا إذا جرى تداول بين ذوات (إنسانية موجودة بشكل متعيّن) بغرض تحقيق حكم الذات أو التشريع الذاتي. إن الخطر الذي بين أيدينا هنا يكمن في أن هذه الترجمة تهدد بطريقة غير متعمدة بإعطاء أفضلية للتداول (الغفل والخالي من الذوات) على الديمقراطية، وذلك بواسطة التقليل من أهمية الموقع المركزي الذي يشغله **التشريع الذاتي والذوات (المتداولة)** في الديمقراطية. على نحو مماثل، يُبدي المُنظّر النقدي الألماني إنغيبورغ ماوس قلقه من أن تحويل مبدأ السيادة الشعبية إلى تداول مضطرب وخالٍ من الذوات يؤدي، وفق مقتضيات نظرية هبرماس، إلى أن تهدد «السلطة الناشئة تواصليًا بأن تصبح كلية الحضور تقريبًا» [(271)]. لكن من المحتمل أن تصعّب هذه الحركة ضمان المحاسبة القانونية الصارمة لممثلي الدولة أمام الشعب صاحب السيادة، وهو المطلب الذي يسميه ماوس بحقٍ الشرطَ الضروري المسبق للتشريع الذاتي الديمقراطي [(272)]. إذا كان سواد الشعب مائعًا وخاليًا من الذوات، فمن يحاسب وكلاء الدولة عن أعمالهم؟ وكيف يمكن أن تُوجَّه رغبات سواد الشعب بفاعلية وتعطى في النهاية الشكل القانوني العامّ الملزم إذا كانت السلطة التواصلية كلية الحضور وعائمة أساسًا في طابعها؟ وكيف يمكن أن تنجح [الديمقراطية التداولية] إطلاقًا في ضبط ممارسة السلطة الإدارية بعناية؟

يؤكد بعض كتابات هبرماس الحديثة عن الديمقراطية العابرة القوميات الوجاهة الأساسية لهذا الاعتبار، إذ عوّل أخيرًا على التمييز بين «الإجراءات الديمقراطية التي تستند شرعيتها إلى أنها منصِفة ومفتوحة للجميع،

والإجراءات الديمقراطية التي يستند الدفاع عنها إلى أن للمداولات والقرارات طابع عقلاني بدرجة كافية [273]. جائز جدلًا أن هذا التمييز يوازي الميل العام إلى المبالغة في تأكيد الفروق العملية بين المشاركة والتداول، وإلى التقليل أيضًا من الأهمية المركزية للمشاركة (التداولية) الفعلية للذوات المتعينين والمتأثرين بكل معيار أو قاعدة قيد الفحص، وذلك كله يصب في مصلحة الصورة التي قد تكون مضللة لتداول غفل وخالٍ من الذوات. لنضع فكرة بشكل جدلي (وبالأحرى فجّ): إذا كان التداول المشروع غفلًا وخاليًا من الذوات بطريقة أو بأخرى، فربما لا داعي للقلق كثيرًا عندما يحوز المُدخَل (input) التداولي الفعلي أساسًا تشاركيًا محدود نسبيًا. وبحسب كلمات هبرماس نفسه:

لم يعد الإجراء الديمقراطي يقتصر في استمداد قوته المشرعِنة من المشاركة السياسية والتعبير عن الإرادة السياسية، **ولا يستمدها منها حتى في أغلب الأحيان**، بل يستمدها بالأحرى من المُتاحية العامة لسيرورة تداولية ذات بنية تسوّغ توقع نتائج مقبولة عقلانيًا [274].

يفتقر الكثير من هيئات التفاوض بين الحكومات وهيئات اتخاذ القرار العابرة القوميات إلى العنصر الأول المذكور أعلاه، غير أن تلك الهيئات تمتلك، بحسب هبرماس، العنصر الثاني. وبكلمة أخرى، تفتقر تلك الهيئات إلى المدخل المهم المتمثل في المشاركة الشعبية من خلال الأشكال التقليدية للدولة. إلا أنها، مع ذلك، تُسوّغ «توقع نتائج مقبولة عقلانيًا» ومن ثَم باستطاعتها أن تؤدي، بقدر من النجاح، ما يمكن أن نصفه بأنه وظائف **معرفية** مفيدة، بمعنى توليد «نتائج مقبولة عقلانيًا» [275]. فتلك الهيئات:

ترفع من مستوى المعلومات وتسهم في الحل العقلاني للمشكلات لأنها تتضمن أطرافًا مختلفة، وغالبًا ما تلتزم بالمناقشة والمحاجّة وليس بالتصويت والمساومة كإجراء لاتخاذ القرار. وتعمل تلك الهيئات، بدرجات متفاوتة، على إدخال منطق التبرير المحايد وتقديم الأسباب داخل أجهزة الحوكمة العابرة القوميات [276].

لهذا السبب، كما يستنتج هبرماس، فإن «الضعف» المزعوم في شرعنة بعض الهيئات العابرة القوميات، عندما تُفهم في ضوء أنموذجه عن الديمقراطية التداولية، يظهر في ضوء آخر [أكثر إيجابية] [277].

مع ذلك، تقلل هذه المُحاجّة، كما يشير روبرت فاين وويل سميث، من دور الهيئات التمثيلية الديمقراطية الذي لا يمكن الاستغناء عنه، كما تهدد بإنهاء أي رابط بين المجتمع المدني التداولي والمؤسسات السياسية الرسمية [278]. وفي مناقشتهما آثار أفكار هبرماس المترتبة على الاتحاد الأوروبي، يشعر الباحثان بالقلق من أن تطوير مجتمع مدني تداولي «**بمعزل** عن مثل تلك المؤسسات التمثيلية، ربما يعزز الشعور بالانفصال» والاغتراب المنتشرين حاليًا في العلاقات بين المواطنين الأوروبيين ومؤسساتهم [279]. وبصفة أعم، تتضمن

تمييزات هبرماس إمكان فتح الباب لقراءة تصالحيةً نسبيًا مع هيئات اتخاذ القرار الفعلية العابرة القوميات، التي يُنجز معظمها بلا شك وظائف «معرفية» مفيدة، لكنها تستند بالكاد إلى تداول ديمقراطي عريض. من الجائز جدلًا القول إن العديد من السيرورات التداولية في الإطار العابر القوميات يساهم في قدر من «النتائج المقبولة عقلانيًا». ولسوء الحظ، يمكن القليل من تلك السيرورات ادعاء أنه يوفر مأسسة كافية للمواطنين العالميين المتداولين الذين يحتاجون إلى التأكد من أن تفضيلاتهم تكتسب شكلًا قانونيًا ملزمًا.

ثالثًا: خاتمة

اقترحتُ في بداية هذا الفصل أن المحاولات الهبرماسية الحديثة للتعامل مع المآزق المؤسسية والمعيارية للعولمة توفر اختبارًا مفيدًا لتقرير ما إذا كان براديغم الديمقراطية التداولية يجب أن يستمر في إشغال طاقات المنظرين النقديين واستنفادها. كيف كان أداء الديمقراطية التداولية بحسب هذا الاختبار؟ إذا لم أكن مخطئًا، تبدو النتائج مختلطة. فمع أن الديمقراطية التداولية التي أوحى بها هبرماس أثْرت بلا شك الحوار الدائر بشأن آفاق الذهنية الحاكمة العابرة القوميات، فإنها تبقى محكومة بالتوتر برنامجيًا ومفهوميًا. وإذا كان لها أن تُثبت مستقبلًا خصبها الفكري، فينبغي للمنظرين النقديين تفادي ميلهم المقلق لأن يُسقطوا من اعتبارهم الجوهر الديمقراطي لفكرة الديمقراطية التداولية الذي لا غنى عنه. ويحتاجون أيضًا إلى تجاوز نماذج الدمقرطة العابرة القوميات ذات السمة الدفاعية المخيبة للآمال، وأن يُظهروا في الوقت نفسه لماذا يمكن تحقيق التشريع الذاتي التداولي على المستوى العابر القوميات **من دون** الوقوع في فخ اليوتوبيا (الطوباوية). ومع أن التشريع الذاتي تحقق بشكل رئيس ضمن نطاق الدولة الأمة في العصر الحديث، فإننا نحتاج الآن إلى النظر في كيفية ضمانه قانونيًا على المستوى العابر القوميات، وعلى الأرجح، بأدنى قدر من المساعدة من الأشكال المستجدة من التنظيم الرسمي لدولة فوق قومية. هذه تحديات صعبة. فالثراء الفكري الأساسي للنظرية النقدية، في أي حال، يوحي بأنها ستبقى في موقع ملائم أكثر من منافسيها النظريين الرئيسين لمواجهة هذه التحديات.

المراجع

Arato, A. *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000.

Benhabib, S. «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy,» in: S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global .__________ .*Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002

Bohman, J. «Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On .Habermas' Faktizitaet und Geltung.» *Law and Society Review*. 28 (1994)

Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy. .__________ .Cambridge, Mass: MIT Press, 1996

The Public Spheres of the World Citizen,» in: J. Bohmann &» .__________ M. L. Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan* .*Ideal* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997)

Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitanism,» .__________ .Publicity, and Cultural Pluralism.» *Modern Schoolman*. LXXV (1998)

Citizenship and the Norms of Publicity: Wide Public Reason» .__________ .in Cosmopolitan Societies.» *Political Theory*. 27 (1999)

International Regimes and Democratic Governance: Political» .__________ Equality and Influence in Global Institutions.» *International Affairs*. 75 .(1999)

Cosmopolitan Republicanism: Citizenship, Freedom and» .__________ .Global Political Authority.» *The Monist*. 84 (2001)

Brunkhorst, H. «Globalizing Democracy without a State: Weak Public, .Strong Public, Global Constitutionalism.» *Millennium*. 31 (2002)

Europa: Verfasst ohne Verfassung.» *Blaetter fuer deutsche*» .__________ .*und international Politik*. 2 (2004)

Solidarity: From Civic Friendship Towards the Global Legal .__________ .*Community*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005

Chambers, S. «Deliberative Democratic Theory,» in: *Annual Review of Political Science 2003* (Washington, DC: American Political Science .Association, 2003)

Cohen, J. L. «Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of .the Demos.» *International Sociology*. 14 (1999)

Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm. Princeton, NJ: .__________ .Princeton University Press, 2003

Dryzek, J. *Discursive Democracy: Policy, Politics, and Political Science*. .New York: Cambridge University Press, 1990

Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, .__________
.*Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000

Eriksen, E. O. & J. Weigard. *Understanding Habermas: Comminucative*
.*Action and Deliberative Democracy*. New York: Continuum, 2004

Fine, R. & W. Smith. «Juergen Habermas's Theory of Cosmopolitanism.»
.*Constellations*. 10 (2003)

Forst, R. «The Rule of Reasons: Three Models of Deliberative Democracy.»
.*Ratio Juris*. 14 (2001)

Fraser, N. «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,» in: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the*
.*Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992)

Habermas, J. *Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge,
.Mass.: MIT Press, 1989

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse .__________
.*Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of Two» .__________
Hundred Years' Hindsight,» in: J. Bohman & M. L. Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, Mass.:
.MIT Press, 1997)

.A Constitution for Europe?.» *New Left Review*. 11 (2001)» .__________

The Postnational Constellation: Political Essays. M. Pensky .__________
.(ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001

.*Der gespaltene Westen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004 .__________

Hauptmann, E. «Can Less be More? Leftist Deliberative Democrats'
.Critique of Participatory Democracy.» *Polity*. 33 (2001)

Held, D. *Democracy and the Global Order*. Stanford, Calif.: Stanford
.University Press, 1995

Democracy and Globalization,» in: D. Archibugi, D. Held &» .__________
M. Koehler (eds.), *Re-imagining Political Community* (Stanford, Calif.:
.Stanford University Press, 1998)

Lupel, A. «Regionalism and Globalization: Post-nation or Extended
.Nation?.» *Polity*. 36 (2004)

McCarthy, T. *The Critical Theory of Juergen Habermas*. Cambridge, Mass.:
.MIT Press, 1982

Maus, I. *Zur Aufklaerung der Demokratietheorie*. Frankfurt: Suhrkamp,
.1992

Liberties and Popular Sovereignty: On Habermas's» .__________
.Reconstruction of the System of Rights.» *Cardozo Law Review*. 17 (1996)
Vom Nationalstaat zum Globalstaat oder: der Niedergang der» .__________
Demokratie,» in: M. L. Bachmann & J. Bohman (eds.), *Wesltstaat oder .Staatenwelt?* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002)
Scheuerman, W. E. *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt .School and the Rule of Law*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994
Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in» .__________
Habermas' Between Facts and Norms,» in: K. Baynes & R. von Schomberg (eds.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts .and Norms* (Albany, NY: SUNY Press, 2002)
Cosmopolitan Democracy and the Rule of Law.» *Ratio Juris*.» .__________
.15 (2002)
Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time. .__________
.Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004
Schmalz-Bruns, R. «Deliberativer Supranationalismus: demokratisches Reagieren jenseits des Nationalstaats.» *Zeitschrift fuer Internationale .Bezieungen*. 6 (1999)
White, S. *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice & .Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989
Young, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1990
Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, .__________
.2000
Modest Reflections on Hegemony and Global Democracy.»» .__________
.*Theoria*. 103 (2004)
Zolo, D. *Cosmopolis: Prospects for a World Community*. Cambridge: Polity .Press, 1997

(210) شكرًا جزيلًا لكل من هوك برانكهورست وجون درايزك وبوني هونيغ وبيتر نيسن على تعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة.

(211) J. Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

(212) J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

(213) S. Chambers, «Deliberative Democratic Theory,» in: *Annual Review of Political Science 2003* (Washington, DC: American Political Science Association, 2003); J. Dryzek, *Discursive Democracy: Policy, Politics, and Political Science* (New York: Cambridge University Press, 1990); Habermas, *Between Facts and Norms*.

(214) J. Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1996).

(215) R. Forst, «The Rule of Reasons: Three Models of Deliberative Democracy,» *Ratio Juris*, 14 (2001).

(216) S. Benhabib, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy,» in: S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); Bohman, *Public Deliberation*; E. Hauptmann, «Can Less be More? Leftist Deliberative Democrats' Critique of Participatory Democracy,» *Polity*, 33 (2001).

(217) W. E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).

(218) T. McCarthy, *The Critical Theory of Juergen Habermas* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982); S. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice & Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

(219) D. Held, *Democracy and the Global Order* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

(220) W. E. Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), pp. 187-224.

(221) ينظر المبحث الأول من هذا الفصل.

(222) يُنظر المبحث الثاني من هذا الفصل.

(223) عمدت إلى بسط هذا التفسير بعمق أكبر في موضع آخر:

W. E. Scheuerman, «Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas' Between Facts and Norms,» in: K. Baynes & R. von Schomberg (eds.), Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms (Albany, NY: SUNY Press, 2002).

وينظر كذلك:

J. Bohman, «Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas' Faktizitaet und Geltung,» Law and Society Review, 28 (1994).

(224) N. Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,» in: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

(225) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 182.

(226) Ibid., p. 187.

(227) Ibid., p. 182.

(228) Ibid., p. 308.

(229) Ibid., p. 300.

(230) Ibid., p. 357.

(231) Ibid., p. 380.

(232) J. Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, M. Pensky (ed.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), p. 111.

(233) Ibid., pp. 110-111.

(234) بينما يقترح ديفيد هِلد أن بإمكان الأمم المتحدة التي تم تجديدها أن تتصور أشكالًا طموحة من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والبيئي، يحصر هبرماس عمل الحكومة العالمية بحذر في عمليات حفظ السلام وحماية حقوق الإنسان الأساسية.

Held, Democracy and the Global Order.

فالجهات الفاعلة السياسية عبر الوطنية - وليس بالضرورة العالمية - هي من يتعامل مع القضايا الاجتماعية والاقتصادية والبيئية، أي ما يصفه هبرماس بأنه «السياسة الداخلية العالمية» (Weltinnenpolitik). ويرى هبرماس أن على الكتل الإقليمية مثل الاتحاد الأوروبي أن تؤدي دورًا حاسمًا على هذا المستوى عبر الوطني. يُنظر:

J. Habermas, Der gespaltene Westen (Frankfurt: Suhrkamp, 2004), pp. 134-135.

(235) S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 147.

(236) J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 129; R. Schmalz-Bruns, «Deliberativer Supranationalismus: demokratisches Reagieren

jenseits des Nationalstaats,» *Zeitschrift fuer Internationale Bezieungen*, 6 .(1999)

(237) J. Bohman, «Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitanism, Publicity, and Cultural Pluralism,» *Modern Schoolman*, LXXV (1998); J. Bohman, «Citizenship and the Norms of Publicity: Wide Public Reason in .Cosmopolitan Societies,» *Political Theory*, 27 (1999)

(238) J. Bohman, «The Public Spheres of the World Citizen,» in: J. Bohmann & M. L. Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), p. 185; Dryzek, .*Deliberative Democracy*, p. 129

(239) I. Young, «Modest Reflections on Hegemony and Global .Democracy,» *Theoria*, 103 (2004), p. 11

(240) .Ibid., p. 3

بالطبع، انتقدت يونغ بشدة بعض السمات المهمة في سرد هبرماس للمداولة. ينطبق هذا أيضًا على المؤلفين الآخرين الذين نوقشت أفكارهم في هذا الفصل. مع ذلك، أعتقد أنهم جميعًا يتشاركون ما يكفي من مقاربة هبرماس العامة ليوصفوا بعدلٍ بأنهم «هبرماسيون». يُنظر:

I. Young, Inclusion and Democracy (Oxford: Oxford University Press, .2000)

(241) ;Young, «Modest Reflections,» p. 4

وأيضًا:

.Young, Inclusion and Democracy, pp. 271-275

(242) .Young, «Modest Reflections,» p. 8

(243) إن التأثير متبادل لأن هبرماس يشير إلى أفكار هلد باستحسان في بعض الأحيان. ومع ذلك، ثمة اختلافات معيارية وبرنامجية بين المقاربتين.

(244) D. Held, «Democracy and Globalization,» in: D. Archibugi, D. Held & M. Koehler (eds.), *Re-imagining Political Community* (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 1998), pp. 22-23

(245) .Held, *Democracy and the Global Order*, pp. 239-266

(246) A. Lupel, «Regionalism and Globalization: Post-nation or Extended .Nation?,» *Polity*, 36 (2004)

(247) Habermas, *The Postnational Constellation*; J. Habermas, «A Constitution for Europe?,» *New Left Review*, 11 (2001); Habermas, *Der .gespaltene Westen*

(248) يقلق درايزك من أن تكون نظرية هبرماس النقدية قد قدمت تنازلات كثيرة جدًا للمبادئ الدستورية الليبرالية.

.Dryzek, Deliberative Democracy, pp. 8-20, 115-116

وهو محق في تأكيد الطرائق العديدة التي يمكن الرأسمالية أن تتوسلها لتقيّد عملية اتخاذ القرارات المؤسسية العالمية. ومحق أيضًا في قلقه من ميل بعض أصحاب النظريات النقدية إلى التقليل من أهمية ذلك التقييد. مع ذلك، يبدو أنه يشكك بشكل غير مبرر في إمكانية «إصلاحية» هي إمكانية أن تهدد الإصلاحات المؤسسية العالمية بعيدة المدى (على سبيل المثال، الأمم المتحدة المدعومة دعمًا كبيرًا) الأمر الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وأن تساهم بالتالي في تحوله جذريًا.

(249) Ibid., p. 13.

(250) تقول جان لويز كوهين إن المواطنة القومية «تنطوي على ممارسة السلطة وليس على التأثير فحسب»، وهي تقترح وجود علاقة من الترابط بين مجتمع مدني نابض بالحياة وقنوات رسمية فاعلة للسلطة السياسية على المستوى عبر الوطني.

J. L. Cohen, «Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos,» International Sociology, 14 (1999), p. 263.

وهي ركزت عملها الأخير، خلافًا لبعض الكتاب النظريين الذين أيدوا أفكارها حول المجتمع المدني، على المسألة الصعبة المتمثلة في الإصلاح المؤسسي والقانوني.

J. L. Cohen, Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(251) الاستقطاب المشترك ويطلق عليه كذلك اسم الخيار المشترك ومشاركة الاستقطاب ومشاركة الخيارات طريقة يتوافق بحسبها أفراد مجموعة منتخبة على انتقاء عضو لشغل منصب شاغر معهم بطريقة التنسيب لا الانتخاب. (المراجع)

(252) Dryzek, *Deliberative Democracy*, pp. 107-114.

(253) J. Bohman, «International Regimes and Democratic Governance: Political Equality and Influence in Global Institutions,» *International Affairs*, 75 (1999), p. 508;

التشديد مضاف.

(254) I. Maus, «Vom Nationalstaat zum Globalstaat oder: der Niedergang der Demokratie,» in: M. L. Bachmann & J. Bohman (eds.), *Wesltstaat oder Staatenwelt?* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002), p. 249.

(255) Forst, p. 374.

لا شك في أن مسألة العلاقة بين مفهومي التداول والديمقراطية تثير أسئلة فلسفية عميقة. ولسوء الحظ، لا يمكنني معالجة هذه المسائل هنا. لكنني أعتقد أنه من الأهمية بمكان أن نؤكد ترابطها: إذ إن التشريع الذاتي الديمقراطي من دون مداولات (عقلانية) غير جذاب من الناحية المعيارية

وربما يكون مستحيلًا؛ أما المداولات من دون ديمقراطية (أي من دون موافقة المتأثرين بالقرارات الملزمة الناتجة) فقد تفضي إلى نتائج معرفية أكثر أو أقل إثارة للاهتمام، ولكن لا يمكنها أن تدعي بشكل شرعي تبرير القرارات الملزمة بشأن المتضررين منها.

(256) Scheuerman, «Between Radicalism and Resignation».

(257) Benhabib, «Toward a Deliberative Model,» p. 70.

(258) D. Zolo, *Cosmopolis: Prospects for a World Community* (Cambridge: Polity Press, 1997).

(259) Benhabib, «Toward a Deliberative Model,» p. 70; Hauptmann.

(260) Benhabib, «Toward a Deliberative Model,» pp. 73-74.

(261) Ibid., p. 73.

(262) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 136.

(263) لا شك في أن في هذه الحجة بعض الجودة الأولية. فالمدافعون عن أنموذج حكم برلماني بسيط - وهم الهدف الواضح لتعليقات بنحبيب - قليلون ومتباعدون اليوم. يرى إنغيبورغ ماوس، في نقده المهم لتركيبات هبرماس الخاصة لهذه الحجة، أن هذا الانتقاد يستند إلى رسم كاريكاتوري لنظرية السيادة الشعبية الكلاسيكية التي أوضحها روسو وكانط، منظِّرا عصر التنوير. يُنظر:

I. Maus, Zur Aufklaerung der Demokratietheorie (Frankfurt: Suhrkamp, 1992); I. Maus, «Liberties and Popular Sovereignty: On Habermas's Reconstruction of the System of Rights,» Cardozo Law Review, 17 (1996), pp. 874-875.

(264) Habermas, *Between Facts and Norms*, pp. 287-328.

(265) قد يعني التحدث بـ «صوت واحد»، بطبيعة الحال، الاتفاق على الاختلاف (كما في حالة قوانين الإجهاض الليبرالية)، أو حتى الموافقة على ضرورة أشكال الضبط القانوني المعقدة والمختلفة نسبيًا.

(266) Benhabib, *The Claims of Culture*; I. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(267) بالطبع، ثمة استثناءات هنا، ينظر:

A. Arato, Civil Society, Constitution, and Legitimacy (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000); Cohen, Regulating Intimacy; Habermas, Between Facts and Norms; Maus, Zur Aufklaerung; Scheuerman, Between the Norm and the Exception.

بمواجهة جون درايزك:

Dryzek, Deliberative Democracy,

أود أن أزعم أن هذا الاهتمام النظري أعاد النظرية القانونية إلى النظرية النقدية، ليس البيع السياسي إلى «الليبرالية الدستورية». في رأيي، يستند انتقاد درايزك على تباين مفرط بين الليبرالية والديمقراطية الراديكالية، لأن الأخيرة تتطلب أيضًا حقوق الفرد، وحكم القانون، والآليات الدستورية التي توجه ممارسة السلطات السياسية والمحاكم المستقلة.

(268) Maus, *Zur Aufklaerung*; W. E. Scheuerman, «Cosmopolitan Democracy and the Rule of Law,» *Ratio Juris*, 15 (2002); Scheuerman, *Liberal Democracy*, pp. 144-226.

(269) H. Brunkhorst, «Globalizing Democracy without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism,» *Millennium*, 31 (2002), p. 679.

(270) Ibid., p. 686; H. Brunkhorst, *Solidarity: From Civic Friendship Towards the Global Legal Community* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005).

(271) Maus, «Liberties and Popular Sovereignty,» p. 875.

(272) Maus, *Zur Aufklaerung*.

(273) R. Fine & W. Smith, «Juergen Habermas's Theory of Cosmopolitanism,» *Constellations*, 10 (2003), pp. 476-477.

(274) Habermas, *The Postnational Constellation*, p. 110.
التشديد مضاف.

(275) Ibid., p. 110; Fine & Smith, p. 476.

(276) E. O. Eriksen & J. Weigard, *Understanding Habermas: Comminucative Action and Deliberative Democracy* (New York: Continuum, 2004), p. 251.

(277) Habermas, *The Postnational Constellation*, p. 111.

(278) Fine & Smith, p. 477.

(279) Ibid., p. 477.

الفصل الخامس: النظرية النسوية والمدوَّنة المعتمدة للفكر السياسي ...... ليندا زيريلّي

تتسم المقاربات النسوية في نظرتها إلى المدونة القانونية للنظرية السياسية بتجاذب وجدانيّ عميق. فمن ناحية، غالبًا ما صرف المؤلفون المعتمدون النظر عن النساء بوصفهنّ كائنات سياسية في حد ذاتها، واعتبروهنّ بدلًا من ذلك ملحقات للمواطن الرجل. فإذا كان المواطن تصنيفًا جندريًا يقوم على استبعاد النساء، فإن هذه المدونة تبدو مفلسة بشكل أو بآخر في ما يتعلق بتطوير النظرية السياسية النسوية. من ناحية أخرى، تشكّل المدونة الغربية ذاتها مفرداتنا السياسية بطرائق مهمة، وهي مصدر قيِّم للتفكير السياسي لا يمكننا الاستغناء عنه بسهولة. ومع ذلك، فالاعتراف باعتمادنا عليها لا يعني إعلانًا للهدنة، إذ طالما كانت علاقة النسوية بهذا التراث نقدية بعمق، هذا إن لم تكن صراعية، ومن المرجح أنها ستبقى كذلك.

سعيًا منا للغاية الابتدائية المتمثلة في وضع عرض تخطيطي، يمكننا تصنيف المواقف التي يتخذها الناشطون النسويون إزاء نصوص المدونات المعتمدة التي تقصي النساء من حيث هن ذوات سياسية إلى أربعة مشروعات نقدية: **أوّلًا**، موقف يكشف مسألة تغييب النساء عن مناقشات المدونات المعتمدة في السياسة، أو يكشف المكانة المشوّهة التي تظهر بها النساء في تلك المناقشات. ثانيًا، موقف يدمج النساء في تصنيفات العضوية السياسية ذاتها التي استبعدت منها في الأصل. ثالثًا، موقف يبيّن أنه لا يمكن دمج النساء على هذا النحو لأن استبعادهنّ يشكّل عاملًا مهمًا في تكوين التصنيفات السياسية تلك. ورابعًا، موقف يستخلص العواقب المترتبة على استحالة إدراج النساء ضمن تلك التصنيفات ويعيد تشكيل تصنيفات السياسة من جديد. ووفقًا للمشروع الرابع، فإن الردّ الملائم على استبعاد النساء هو أحد أشكال النقد النسوي الأشدّ صرامة الذي لا يفكك التصنيفات الموروثة فحسب، وإنما يولّد أيضًا طرائق تفكير جديدة في السياسة. وهذه المهمة هي إعادة بناء نقدية، أي أنها تحويل للمفاهيم الأساسية في المدونة المعتمدة في النظرية السياسية لتحاكي التغييرات المهمة في العلاقات الجندرية الحديثة والمطالب السياسية للحركة النسوية.

هذه المقاربات النقدية ليست متفرّدة بأي حال، وهي موجودة وفق تسلسل زمني، بمعنى ضيق جدًا، في مختلف موجات الحركة النسائية: يمكن العثور على عناصر كل مقاربة منها في المقاربات الأخرى، كما يمكن أن تجد للأعمال

التي كُتبت في حقبة تاريخية أبكر صدى في رؤى جديدة في كتابات متأخرة. يزودنا هذا الفصل بسردية معينة للتطورات الحادثة في الفكر السياسي النسوي، لكن ينبغي النظر إلى هذه السردية بحذر. وما يأتي لاحقًا ليس بأي حال أكثر حذقًا، كما هناك أكثر من طريقة واحدة يمكن من خلالها رواية قصة النظرية النسوية [280]. أما كيفية سرد القصة فهي بحد ذاتها مسألة مختلف فيها بين النسويين، وتتعلق بالقضايا التي تهم النساء في الحياة السياسية.

ليست الطريقة الفُضلى للتفكير في المقاربات المختلفة الموصوفة أدناه على أنها ردود منظرين نسويين منعزلين إزاء تراث ذكوري التمركز وضعه كُتّاب معتمدون، بل باعتبارها حوارًا بين النقّاد النسويين أنفسهم. يرد المنظرون النسويون على ما هو أكثر من نصوص المدونات المعتمدة؛ فهم يردّون أيضًا على تأويلات هذه النصوص التي يطرحها نقّاد آخرون من الحركة النسوية. وعلى غرار كتّاب المدونات المعتمدين الذين دعاهم مكيافيلي لابتداع حوار متخيّل وهم في منفاهم السياسي، ابتكر النقاد النسويون أيضًا محاورة كأنهم في موضع [خارج الفلسفة النسوية] [281]. تسعى هذه المحاورة النسويّة إلى زعزعة شروط المحاورة في المدونة المعتمدة - المبنية على غياب المرأة - وإلى تشكيل معنى للمجتمع السياسي يقوم جزئيًا على ممارسة إطلاق الأحكام التقويمية على نصوص المدونة المعتمدة.

بناء عليه، يمكن على نحو إبداعي فهم اشتباك النسويين مع المدونة المعتمدة بوصفه إسهامًا في تشكيل مجتمع نقدي. قد يخالف النسويون تمامًا الكتّاب المعتمدين، غير أنهم يختلفون أيضًا في ما بينهم. إنهم يستكشفون طبيعة وحدود فهمهم للمجتمع السياسي، جزئيًا من خلال ممارسة التأويل وإصدار الأحكام التقويمية. وبهذا المعنى، تبقى المدونة المعتمدة للنظرية السياسية الغربية مصدرًا قيّمًا للحركة النسوية، على الرغم من عدم مبالاتها بالنساء، وحتى عدائها لهن، من حيث هن كائنات سياسية.

أولًا: تقصي مسار غياب النساء

عُنيت بعض الانتقادات النسوية الأولى للمدونة المعتمدة بالكشف عن غياب ذكر النساء في نصوص التراث الغربي الأساسية وفضحه. وسرعان ما اكتشف النسويّون أن ما يبدو غيابًا للنساء في العديد من نصوص المدونة المعتمدة للنظرية السياسية صحبه في كثير من الأحيان قلقٌ عميق إزاء طبيعة مضطربة مفترَضة للمرأة، وما لذلك من تأثير في الرجل وفي المجال العام [282]. كانت أغلبية الأعمال التي استبعدت النساء كليًّا من المناقشات حول السياسة من تأليف بعض كتّاب الأدبيات الثانوية [283]، وليس للكتّاب المعتمدين أنفسهم [284]. وهؤلاء لم يتجاهلوا النساء بقدر ما حاولوا تبرير استبعادهن من الحياة العامة. اتخذ هذا النوع من التبرير شكل الادعاء أن المرأة ليست عقلانية تمامًا، وأنها ميّالة إلى الانجراف وراء عواطفها، لا سيما رغباتها الجسدية، وفوق كل شيء

وراء دوافعها الجنسية [285]. وعلى الرغم من أن كتّاب ما قبل الحداثة والكتاب الحديثين اعتنقوا آراء مختلفة تمامًا حول جنسانية الإناث [286]، فإنهم اعتبروا تلك الجنسانية إلى حد ما جُموحًا ينبغي احتواؤه لأجل مصلحة الحياة السياسة والأخلاقية، وذلك من طريق حصر المرأة في المجال الخاص المتمثّل بالمنزل، تحت سيطرة أبيها أو زوجها أو كليهما معًا. فأن يكون الإنسان امرأة يعني بحكم التعريف استبعاده من المشاركة في حقل السياسة.

في ما يخص العناصر المُبغضة للمرأة الماثلة بصورة فاضحة في النصوص المعتمدة، صرحت كثرة من الانتقادات النسوية التي ذُكرت سالفًا بأن المدونة المعتمدة تفتقر تمامًا إلى التفكير بالنساء بوصفهن كائنات سياسية [287]. بالطبع، لم يوافق النقادّ النسويون كلهم على هذا الأمر، لكن معظمهم رأى أن المدونة غير ملمة بشيء عندما يتعلق الأمر بإعدة التفكير في تغييرات جوهرية في الحياة السياسية الحديثة، من قبيل المطالبات بحقوق المواطنة التي قدمتها موجات الحركة النسوية المختلفة. ومن خلال طرح السؤالين: «ما هي قدرات الرجل؟» و«لِمَ أُعدَّت المرأة؟»، يظهر جليًّا أن الكتّاب المعتمدين لم ينظروا إلى المرأة أبدًا باعتبارها عضوًا فاعلًا وذا مقدرة على إصدار الأحكام في المجال العام [288]. كان مطلوبًا بشكل خاص إمكان أي رد على المسألة المتعلقة بالانشعاب الثنائي المتمثل في العامّ - الخاصّ الذي تصدى له نسويو الموجة الثانية برفعهم شعار: «الشخصي شأن سياسي». سلّم مفكرو المدونات المعتمدة بمفاهيم الجندر المطبَّع وتقسيم العمل تبعًا للجنس، وهي المفاهيم التي شكك فيها النسويون في مطالبهم بشأن المواطنة [289]. فالقضية آنذاك لم تكن متمثلة في ما إذا كانت مُحاجّة جان جاك روسّو في القرن الثامن عشر حول دور المرأة المقتصر على الاهتمام بالأمور المنزلية والعائلية، ما تزال وجيهة، وإنما كانت متمثلة في ما إذا كان ما زال عند كاتب مثل روسّو ما يقوله بشأن القضايا التي أصبحت الآن ذات أهمية بالنسبة إلى النسويين.

ثانيًا: تصحيح غياب النساء

إن السؤال عما إذا كان لدى المفكرين المعتمدين ما يقولونه اليوم للنسويين هو مشروع مختلف نوعًا ما عن المسعى الذي ذُكر سابقًا عن تقصي مسار غياب المرأة عن نصوص المدونات المعتمدة. وعلى الرغم من أن النسويين الذين ردوا على الانتقادات الأولى كانوا ما يزالون معنيين بتوجيه النقد لمختلف التبريرات التي تسوغ استبعاد المرأة، فإن اشتباكهم مع المدونة المعتمدة كان مدفوعًا بنبض نقدي أوسع، ألا وهو الرغبة في التشكيك في افتراضات أصلية معينة حول ما هو سياسي وما هو غير سياسي. وبقدر ما عدّ الكتّاب المعتمدون أن نشاطاتٍ معينةً غيرُ سياسية، كذلك عدوا أولئك البشر الذين ارتبطوا أساسًا بهذه النشاطات. وحاجّ النسويون بأنه إذا عُرّفت المسائل

المتعلقة بالجنس والإنجاب وتنشئة الأطفال بأنها مسائل خاصة غير عامة، فما الأمل الباقي لدمج المرأة في الحياة السياسية؟

كان التشكيك في استبعاد هذه النشاطات من ميدان السياسة يعني في الوقت ذاته نقد ربطها حصريًا بالمرأة، بوصفها كائنًا تحدد إمكاناتُه البيولوجية دورَه الاجتماعي [290]. إن فكرة أن يحدد التركيب التشريحي المصير، التي بقيت أمرًا مسلمًا به لدى منظري المدونات المعتمدة الذكور - مع استثناءات محددة مثل جون ستيوارت مِل - كانت في مركز اهتمام الموجة الثانية من النقد النسوي. أُعيد تعريف النشاطات الخاصة بأنها سياسية، بمعنى أنها لم تعد تعزى استنادًا إلى انتمائها إلى فئة أساسها الطبيعي هو الجنس، وإنما صارت تخضع للجدال الجمعي والتغيير. كان التمييز بين الجنس والجندر الذي وظّفه العديد من نسويي الموجة الثانية [291] مهمًا بشكل حاسم في التشكيك في الأساس البيولوجي للنشاطات الاجتماعية، وفي إضعاف معنى الضرورة الاجتماعية أو المصير الذي ربطته نصوص المدونات المعتمدة بالكائن الجنسي.

يمكن رؤية الافتراضات التقليدية بشأن الكائن المميَّز جنسيًا في فكرة العقد الاجتماعي. تقوم نظرية العقد الاجتماعي الشهيرة، المعبَّر عنها بوضوح في كتابات هوبز ولوك وروسّو، باستثناء النساء من كونهن كائنات قادرة على التعاقد، أي على إعطاء وعود ذات أهمية سياسية والوفاء بها. اعتقد بعض المفكرين أنه، على الرغم من تعريف المواطن جندريًا بأنه مذكّر، إلا أنه مبدئيًا محايدٌ وكلّي؛ لذا يمكننا توقع أن تمتد نظرية العقد الاجتماعي لتشمل النساء، كما هو الحال بالنسبة إلى الحقوق. لكنّ فكرة شمل المرأة أيضًا مع الموقعين على العقد الاجتماعي، تخفق، بغض النظر عن الطريقة التي يتم تفسيرها بها، في تفسير خاصية جوهرية، مع أنها قد تكون خفيّة، ألا وهي حقوق الرجال في ملكية النساء. ووفقًا لكارول بيتمان، فإن الرواية الأخرى للعقد الاجتماعي هي «العقد الجنسي» الذي يضمن ما يسمى بالأساس الطبيعي للمجتمع السياسي، أي العائلة الأبوية. تقول بيتمان [292]: إننا، وبمجرد أن ندرك هذا الأمر، سنفهم السبب الذي يجعل العقد فكرة غير شاملة إذ لا يمكن التوسع في منطقها بشكل لانهائي ليشمل جماعات كانت مستثناة في السابق.

إذًا، يتحتم على النسويين إعادة النظر في المفاهيم الأساسية للنظرية السياسية ذات «التيار الذكوري»، ليس من خلال إضافة النساء إلى الخليط، بل من خلال تغيير إطار عمل السياسة ذاته الذي نشأت فيه بدايةً تلك المفاهيم، وطرحت فيه ما تسمى مسألة المرأة.

ثالثًا: تحويل إطار العمل

في تشكيكهم في محاولات دمج النساء في الفهم الوارد في المدونات المعتمدة للمواطنة، رأى بعض النسويين أن النقد بحدّ ذاته ليس كافيًا، لأن

إحداث التحوّل الحقيقي في الموروث الفكري الغربي يتطلب إعادة بناء جذرية للمفاهيم السياسية الجوهرية. وُسِّع نطاق النقد ليشمل المشروع الأكثر إيجابية المتمثل في إعادة النظر في ما يمكن أن تعنيه المفاهيم الأساسية، كالسلطة والحقوق والمساواة والحرية عندما نعترف بالمطالب النسائية لاعتبار المرأة كائنًا سياسيًا، ونرفض الانشعاب الثنائي المتمثل في الخاص والعام الذي يؤدي دور الدعامة لأغلبية الفكر السياسي في مدونته المعتمدة. ولا يخلو مشروعٌ كهذا من المخاطر. وكما كتبت نانسي هيرشمان وكريستين دي ستيفانو:

إذا كان هناك فكرة نسوية متعمقة مهمة أرساها نقدنا [النسويّ] للنظرية «ذات التيّار الذكوري» مفادها أن المرأة مستبعدة، لا بَل إن استبعادها هو أساس لهذه النظريات ذاتها، فإن إعادة إدخال المرأة مجددًا ضمن تلك الرؤى أمر رجعي - لأنه يحاول تكييف المرأة في إطار عمل قائم مضاد لها - وهو في الوقت ذاته أمر جذري، لأن حقيقة كون النساء عامة لن يتكيّفن تتطلب تغييرًا جديًا في إطار العمل [(293)].

ما يعنيه تعبير «إعادة إدخال المرأة مجددًا» هنا مختلف إلى حد كبير عن محاولات طيّ المرأة ضمن التصورات القائمة لما هو سياسي. ينطوي تغيير الإطار على المخاطرة بفقدان الوجهة السياسية، إذ لن يعود بالإمكان بعد ذلك اعتبار أن معنى المفاهيم الموروثة أمر مسلم به، ومن المؤكد أنه لن يكون من الممكن اعتباره شيئًا يمكن إضافة المرأة إليه. فليس الهدف الإعلان أن نظرية المدونة المعتمدة مفلسة، كما فعل بعض النسويين، بل التفكير في الجندر بصفته تصنيفًا مكوّنًا للسياسة؛ تصنيفًا إذا أخذناه في الاعتبار، سيكون قادرًا على تغيير مفهومنا للسياسة، ولا سيّما السياسة الديمقراطية.

لجأ بعض النسويين، في سعيهم إلى فهم التعقيد الذي تتّسم به علاقات السلطة الحديثة، خصوصًا تلك المتعلقة بالجنس والجندر، إلى أعمال ميشيل فوكو. يرى فوكو أن السلطة ليست على وجه الدقة تقييدًا أو حظرًا يُمارس على الذات السياسية من الأعلى (كما يفسّرها مفكرو المدونة المعتمدة)، بل هي قوة مُنتِجة تشكِّل الذات بالعلاقة مع مصفوفة واسعة من الممارسات الضبطية الاعتيادية [(294)]. كان المنظّرون المشتغلون بتصوّرات فوكّو حول تشكيل الذاتية الحديثة من بين الأكثر انتقادًا للمحاولات السابقة الهادفة إلى إحياء المفاهيم السياسية في المدونة المعتمدة، بما يتوافق مع مطالب النسوية. وتلاحظ جوديث بتلر ما يورده فوكو من أن «المنظومات القضائية للسلطة تُنتج الذوات الذين سوف تمثلهم لاحقًا» [(295)]. إن فكرة الذات التي تتعاقد بحرية أو تطالب بحقوقها هي نفسها فكرة تُهمل الجوانب التكوينية للمنظومة السياسية، خصوصًا تشكيل الذوات جنسيًا وجندريًا [(296)]. إن أي لجوء نسوي إلى منظومة من هذا النوع لأجل تحرير المرأة محكوم بالإخفاق كما يبدو، لأن منتِجِ الذات الأنثويةِ هو هذهِ المنظومة نفسها، وهي معتمدة عليها،

كونها تابعًا. وتخلص بتلر إلى أن «مسألة الذات حاسمة بالنسبة إلى السياسة، وتحديدًا السياسة النسوية، لأن الذوات القانونية تُنتج دائمًا من خلال ممارسات إقصائية معيّنة لا تَظهر بعد أن تكون البنية القضائية للسياسة قد تأسست» [(297)].

هذا الالتفات نحو مسألة الذات لدى الموجة الثالثة من النظرية النسوية علامة انصراف جذري عن محاولات شمول المرأة ضمن تصنيف الذات، بوصفها فاعلًا عقلانيًا ذا سيادة. ولأن نسويي الموجة الثالثة شديدو النقد للافتراضات المتعلقة بطبيعة الذاتية البشرية، فإنهم رجعوا إلى النصوص الكلاسيكية بهدف تعرية المُثُل العليا الخطرة للذكوريّة والطابع الجندري لمختلف أوهام السيادة والعقلانية الموجودة في تلك النصوص [(298)]. كان الاعتراف بالافتراضات الإشكالية المرتبطة بالذات السيادية في نصوص النظرية السياسية أمرًا ملهمًا لمحاولات بعض النسويين إعادة تشكيل مفاهيم الذاتية السياسية، لتكون أقل دفاعية من حيث الجندر، وأكثر انسجامًا مع طبيعة الوجود البشري المترابط [(299)].

بصفة أعمّ، أثارت تفسيرات الموجة النسوية الثالثة المتعلقة بتشكيل الذات تساؤلات بشأن المؤلفات السابقة في النظرية السياسية النسوية التي سلّمت بفكرة أن النساء يشكّلن جماعة سياسية بحُكم هويّتهنّ الجنسية. أما ما صار يُعرف في تسعينيّات القرن العشرين باسم «سياسات الهوية» (identity politics) في الحركة النسوية، فاستند إلى افتراض تبنته الموجتان النسويتان الأولى والثانية، ومفاده أن للنساء بوصفهن نساءً مصالح مشتركة مبنية على الخبرات المشتركة [(300)]. ونُظر في عقد التسعينيات بتشكيكٍ متزايد إلى فكرة أن النساء بوصفهنّ نساءً يشكّلن «رابطة أخوات» (sisterhood) عملاقة تنتظر التحشيد، وإن الفكرة ذاتها بشأن وجود مصالح مشتركة بين النساء هي فكرة تفترض أن الهوية الجندرية هي النقطة المحورية في تشكيل الذاتية السياسية. وأشار النقّاد إلى ضرورة اعتبار العِرق والطبقة والجنسانية (من بين أصناف أخرى من الهوية) ضمن تصوّرات النسويين للمجتمع السياسي [(301)]. وفي حين أكد هؤلاء النّقاد فكرة «التقاطعية» في البناء المفهومي للهوية السياسية، بقي نسويون آخرون مشكّكين بعمق في مقولة الهوية وكونها الأساس للسياسة النسوية [(302)]. وبحسب وجهة نظرهم، فإن التركيز على الهوية يؤدي إلى التسليم بالذات الأنثوية المحدّدة مسبقًا التي لها مجموعة من المصالح القائمة على أساس الهوية (والمتجذرة في تجربة الوجود كامرأة)، بحيث يُنظر إلى السعي الجماعي نحوها على أنه مبرر وجود السياسات النسوية نفسها.

إن فكرة «مصالح النساء» بحد ذاتها، وبعيدًا عن كونها أُطلقت في ظل وجود النساء كجماعة طبيعية أو اجتماعية، هي الابتكار الجذري الذي أبدعته السياسات النسوية. وبتعبير آخر، لا تعود المصالح إلى كونها امرأة، بل ينبغي التعبير عنها سياسيًا، أي تسميتها وبثها في الفضاء العام. وبناءً على ذلك، لا يمكننا التحدث عن النساء بالقول إنهنّ جماعة متّحدة لها مصالحها المشتركة

التي تكوّن أساسًا للمجتمع السياسي النسوي. بل إن «النساء» بوصفهن جماعيّة سياسية (political collectivity) تبرز من خلال نشاط السياسة نفسه. وكما أقرّت سيمون دو بوفوار سالفًا في كتابها **الجنس الآخر** (*The Second Sex*)، فإن القدرة على قول «نحن» تتطلب تحوّل النساء من جماعة طبيعية (الجنس) أو جماعة اجتماعية (الجندر) إلى جماعة سياسية. ويجادل كثير من النسويين في أنه ليس ثمة شيء ضروري أو تلقائي في هذا التحوّل، حيث يمثّل قطيعة مع أشكال الهوية المقررة اجتماعيًا، أكثر من كونه مجرّد امتداد بتلك الأشكال إلى ميدان آخر [303].

بهذه الطريقة، شكّك العديد من نسويي الموجة الثالثة في المفهوم النظري الأساسي الموروث من الموجة الثانية، أي، التمييز بين الجنس والجندر. فأصبحوا الآن يرون أن هذا المفهوم الذي كان جذريًا في ما مضى يحتوي على بقعة خفيّة: فكرة الجسد الأنثوي الموهوب طبيعيًا. فهُم يرون أن التمييز الشهير بين الجنس والجندر غطى جسد المرأة بورقة التين، وذلك لأجل المحافظة عليه وعلى الخبرات المرتبطة به (الإنجاب والأمومة والعنف الجنسي وغيرها)، حيث يشكل الأساس العالمي لسياسة نسوية موحَّدة [304]. وبإدخال نقاد الموجة النسوية الثانية الجنس في إطار الطبيعة، والجندر في إطار الثقافة، احتفظ المفهوم المحوري لهؤلاء بفكرة التجارب المشتركة المبنية على أساس التركيب التشريحي، وبقي التشكيك بالأدوار الجندرية المقررة اجتماعيًا والمبنية على أساس تلك الاختلافات البيولوجية. وما سمّتها ليندا نيكولسن نظرية «الشمّاعة» الخاصة بالهوية الجندرية تعاملت مع جسد الأنثى بوصفه مِشجَبًا عالميًا مستقرًا بثبات، تُعلق عليه الإضافات المتقلبة من الثقافات المتنوعة [305]. وعلى الرغم من أن نسويي الموجة الثانية دحضوا فكرة أنه ينبغي على الجسد أن يتّخذ معنىً ثقافيًا معيّنًا، فقد شككت قلة منهم بإمكانية أن يشكّل أرضية لقاسم مشترك في وجه تنوع ثقافي هائل.

من دون هذا الحديث الكثير عن فكرة جسد الأنثى المعطى بيولوجيًا كمرساة لتثبيت الشعور بالانتماء للجماعة الذي يتجاوز الثقافات المتعددة ويتجاوز المحاور المتعددة للتطابق الاجتماعي، كما احتج بعض النسويين، بدا وكأن النسوية فقدت أي معنى لذاتها الجمعية؛ فهي تخلت عن أي إمكان للتحدث باسم «النساء». ألم يكن هذا سلوكًا في سبيله إلى الزوال جديرًا بمفكري المدونة المعتمدة أنفسهم الذين انتقدهم النسويون؟

رابعًا: نسوية بلا نساء؟

ولّد النقد المتعلق بفكرة الذات الأنثوية، باعتباره أساسًا للسياسة النسوية، إحساسًا بوجود أزمة سياسية في تسعينيات القرن العشرين. إذ حاجّ النقّاد بأنه إذا لم يَعُد هناك «ذات» للحركة النسوية تتحدث باسمها، فكيف يمكننا الحديث عن حركة نسوية؟ وكيف يمكن تقديم مطالب باسم «لا أحد»؟ وما الذي يميز

الحركة النسوية عن الحركات السياسية الأخرى المبنية على قضايا أخرى، كالطبقة أو العرق أو البيئة مثلًا؟ ولِمَ الحديث عن النسوية أصلًا؟
دلّ الشعور بالأزمة الذي صبغ النظرية النسوية في التسعينيات في معظمه على تحوّل جذري نوعًا ما في صُلب مفهوم السياسة ذاته. ومن الأمور التي هوجمت في باب المجادلات «النسائية» كانت فكرة مفادها أن السياسة هي النشاط الذي يُعنى بمتابعة مصالح ذاتٍ ما (سواءً تعلق الأمر بنساء أم بأميركيين من أصول أفريقية أم عمّال أم مثليّين ومثليّات). تحدى نسويو الموجتين الأولى والثانية فكرة أنه يمكن الرجال أن يمثلوا مصالح النساء، وبالتالي لا داعي لوجودهن الفعلي ضمن الهيئات المنتخبة. لكن خاطر هذا التحدّي بإعادة تكريس المفاهيم التقليدية للجندر بالقدر الذي اعتمد فيه على اعتبار أن الخبرات المستندة إلى الهوية هي الأساس الحقيقي للانتماء السياسي [306]. وأهمل هذا التحدي إلى حدٍّ كبير قدرة المشاركة السياسية على إحداث تحوّل محتمل في الهوية ذاتها. إضافة إلى ذلك، حاجّ النسويون بأنه ليس من الواضح أبدًا ما إذا كانت النساءُ السياسيات يمثلن مصالحَ المرأة - بافتراض أنه يمكننا الحديث عن شيء من هذا القبيل - بشكل أفضل من تمثيل نظرائهنّ الرجال للنساء. ينبغي على المرء، في الحد الأدنى، أن يُميّز بين القدرة على تمثيل أفكار الحركة النسوية ومُثلها العليا (بغض النظر عن الطريقة التي يتم فيها التعبير عن هذه الأفكار والمثل العليا في لحظات مختلفة من التاريخ وبطرائق تقسيم الدوائر الانتخابية) وبين مفهوم مصالح النساء بالمعنى العام [307].

يضاف إلى ذلك أن التصور الذرائعي للسياسة هو من الأمور المركزية في السعي إلى تحقيق المصالح المستندة إلى الهوية. لكن، إذا كانت السياسة مجرد وسيلة للوصول إلى غاية ما (على سبيل المثال، وسيلة للحصول على خيراتٍ اجتماعية معيّنة)، فما معنى النسوية المفهومة على أنها ممارسة سياسيّة تشاركية بعمق ملتزم بسماع وجهات نظرٍ مختلفة وتبادلها؟ إن فكرة كون السياسة هي الممارسة العملية للتمكين ظهرت على شكل ابتعاد جذري عن التصورات الموروثة عما هو سياسي، وليست هذه الفكرة حكرًا على الحركة النسوية، لكنّها متأثرة بعمق بالمخاوف النسوية المتصلة بعلاقات السلطة الخفية في المجال الخاصّ. ففي المجتمعات المعقدة للأمم الصناعية الغربية، تزايدت صعوبة إبقاء التركيز منصبًّا على تمكين المواطن، فإن لم يفتقر المواطنون إلى الخبرة فإنهم في الأغلب لا يملكون الوقت الكافي لاستيعاب القضايا التي تهمّهم واتّخاذ القرارات فيها. هذه هي تحديدًا حالة النساء اللواتي لم تؤدِ مشاركتهنّ المتزايدة في قوة العمل المأجورة إلى إعتاقهنّ من المهام المرتبطة بالتقسيم الجنسي للعمل [308]. ولم تفلِت الحركة النسوية من إغراء تسليم العمل الصعب المرتبط بالمواطنة الفاعلة إلى

مجموعات الخبراء المختصين به، لكن كان ذلك مقابل ثمن. وما يراه بعض النقّاد ترسيخًا متزايدًا للحركة النسوية في الأجهزة البيروقراطية للدولة الليبرالية يثيرُ تساؤلًا بشأن قدرة الحركة النسائية على المحافظة على التزامها التمكين في مواجهة وقائع تجريبية يبدو أنها تستلزم مقاربة أكثر ذرائعية في القضايا ذات الاهتمام المشترك [(309)].

يرى بعضُ النقاد أن النسوية لم تكن بريئة عندما تورطت في ما تسمّيه كريستي ماكلور «السياسات المقارَبة بطريقة علمية» [(310)] (scientized politics). وفكرة أن مهمّة النظرية السياسية النسوية هي تأسيس القاعدة المعرفية التي عليها أولًا توجيه النقد إلى علاقات الجنس والجندر ومن ثم ترتيبها بشكل صحيح تُورط النسوية في تصورات عن السياسة تميل إلى **التنازل عن** سلطات هائلة إلى مختلف المرجعيات أو الخبراء وأيضًا إلى الدولة. ويحاجُّ النقاد بأن التعويل المتزايد على الدولة لتحقيق الأهداف النسوية يميل إلى زيادة القوة اللاشخصية التي تتصف بها البيروقراطيات، ويتناقض مع سياسة التمكين الجذرية التي كانت هدفًا محوريًا للحركة النسوية في كل واحدة من موجاتها، وما زالت [(311)]. فهذا التعويل يقلص قدرة الحركة النسوية على تحويل فضاءات الاعتياد اليومي للحياة الاجتماعية والسياسية، وعلى تأسيس أشكالٍ بديلة للمجتمع، وتوقع النساء بدلًا من ذلك في فخ السعي الدائم إلى جبر الضرر أو مطالبة الدولة والمحاكم بالتعويض [(312)].

تُحاجُّ آيريس ماريون يونغ المتعاطفة مع هذه المخاوف بأن جمعيات المجتمع المدني التطوعية أدت دورًا حاسمًا في الحركة النسوية، كما كان في الديمقراطية. وكتبت يونغ تقول: «إن التنظيم الذاتي للناس المهمّشين ضمن جماعات متقاربة تعطيهم القدرة على تطوير لغة يمكنهم من خلالها التعبير عن تجاربهم وتصوّراتهم التي لا يمكن الحديث عنها بوساطة المفاهيم السائدة للخطاب السياسي» [(313)]. فالروابط الطوعية تستقطع فضاءً بين الاقتصاد والدولة يطور المواطنون فيه مهارات سياسية مهمة ويمارسون الحوكمة الذاتية. لكن، من وجهة نظر يونغ، على الرغم من أهمية الروابط الطوعية لحركات سياسية كالحركة النسائية، فإن من الخطأ اعتبار أنها يمكن أن تُشكّل بديلًا من الوظائف الحاسمة التي قامت بها الدولة في تنظيم الاقتصاد الرأسمالي والتخفيف من حدة اللامساواة الاجتماعية. فإذا كانت العدالةُ الاجتماعيةُ هدفًا رئيسًا للحركة النسوية، تَبقى الدولةُ موقعًا مهمًا للفعل النسوي. وترى يونغ أن ثمة توتر عميق بين «القوة السلطوية لمؤسسات الدولة... [و] بين إبداعات النشاط المدني والآراء المعبّر عنها في المجالات العامّة» [(314)]. تضيف يونغ أنه بدلًا من محاولة القضاء على هذا التوتر من خلال رفض التعاطي مع الدولة، فالأفضل لنا أن نبقى متيقظين بشأن الطرائق التي يمكن من خلالها أن يؤدي التعويل على سلطة الدولة إلى ضبط المواطنين وحرمانهم من نشاطات التمكين ذاتها التي نربطها نحن بالمجتمع المدني.

إن دعوة يونغ إلى تطوير روابط المجتمع المدني والتعاطي نقديًا مع مؤسسات الدولة هي في جانب منها ردّة فعلٍ على التحوّل نحو مسائل الاختلاف والذاتية التي وسَمَت المجادلات «النسائية» في تسعينيات القرن العشرين. وبتركيزهم على المشكلات المرتبطة باختلافات الهوية وتشكيل الذات، بدا كأن عددًا من منظّري الموجة النسوية الثالثة قد غابت عنهم الشواغل الكلاسيكية والسياسية المشروعة لدى مؤلفي المدونة المعتمدة. أخذت مسألة الذات الحركة النسوية بعيدًا عن قضايا العمل الجماعي والمواطنة وقضايا أخرى، ومن المؤكد أنه إضافة إلى ذلك، أُبعدت الحركة النسوية كليًا عن أي فهم متين للمجال العام. ويبدو أن التغيير الاجتماعي انحصر في العمل على تطوير الذات أو في الممارسات الجزئية لتحويل الذات فحسب.

من وجهة نظر نقّاد آخرين، أخذت مسألة الذات الحركة النسوية بعيدًا عن مسائل أوسع متعلقة ببنيات السلطة والعدالة الاقتصادية [(315)]. ويُحاجّ هؤلاء بأن مطلب الاعتراف بالهويات المهمشة حلّ محل المسائل المتعلقة بالمساواة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت وما زالت أساسية للحركة النسوية على مرّ تاريخها. ولا تدعو الأدبيات النقدية إلى العودة إلى نماذج العدالة الاجتماعية الأقدم التي سعت إلى الخير العام، مع أنها استبعدت بشدة المطالبات المتعلقة بالاختلاف، وإنما تتحدّانا تلك الأدبيات في أن نعيد التفكير في الأسئلة الكلاسيكية المتعلقة بإعادة التوزيع من داخل إطار عمل سياسات الاختلاف وإطار عمل عالَم متعدد الثقافات.

ما عاد مفهوم الاختلاف في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته يُفهم من منظور الجندر فحسب، وإنما أيضًا من منظور ما يحدث تحت عنوان تعددية الثقافات. بعبارة أخرى، تأثرت فكرة الاختلافات بين النساء بالاعتبارات المتعلقة بالاختلافات الثقافية العميقة بين الجماعات، وذلك في داخل الدول الأمم نفسها، وأيضًا في ما بين الدول الأمم. ويرى بعض النسويين، لا سيما أولئك الذين أيّدوا الليبرالية السياسية، أن التبني غير الناقد لفكرة الاختلافات كان يجري في كثير من الأحيان على حساب المرأة. وبالسؤال عما إذا كانت التعددية الثقافية «سيئة للمرأة»، أجابت سوزان أوكين بـ «نعم» مدوية (من خلال كتابتها في إطار عمل الرولزيين الجدد). فمن وجهة نظرها، على مطلب المساواة التاريخي لدى الحركة النسوية الحديثة أن يبُزّ مطلب الاختلاف الثقافي الذي يعارض هذا النوع من المساواة. والحجّة التي تقدمها أوكين موجهة صراحة ضد «الزعم الذي أثير أساسًا في سياق الديمقراطيات الليبرالية، ومفاده أن الممارسة [القائمة] المتعلقة بضمان الحقوق الفردية لأفراد جماعات الأقليات غيرُ كافية لحماية ثقافات تلك الجماعات أو أساليب حياتها، وأنه ينبغي بالتالي حمايتها من خلال حقوق خاصة **للجماعات** أو امتيازات لها». تقول أوكين إنه بقدر ما أن «معظم الثقافاتِ [وخصوصًا تلك

الثقافات غير الغربية وغير الليبرالية] مشبعة بممارسات وأيديولوجيات تتعلق بالجندر»، الأمر الذي يضر بمصالح النساء بحسب رأيها، فإن «حقوق الجماعات هي على الأرجح، وفي معظم الحالات فعليًا، ضد النسوية» [(316)].

طرح البحث الذي قدّمته أوكين تساؤلاتٍ صعبة بشأن مَهمّة النظرية النسوية ونطاقها، حيث ادعت تلك النظرية صفة القيَم العالمية (universal) مثل الحقوق التي ارتبطت تاريخيًا بالديمقراطيات الغربية. وعلى غرار أوكين، تُحاجّ مارتا نوسبوم أيضًا قائلةً إن العادات والتقاليد الثقافية تُشكّل إحدى أكبر المعوّقات في وجه التطوير الذاتي للمرأة ورفاهها [(317)]. تحاول نوسبوم بدفاعها عن القيم العالمية في الحركة النسوية منح مفهوم احترام الأشخاص وكرامتهم أرضيةً غير ميتافيزيقية في الممارسات والثقافات المختلفة، إلا أن النقّاد سرعان ما يشيرون إلى أن الأمثلة التي تقدّمها نوسبوم غربية بحتة، وأن مفكري المدونة المعتمدة الذين تلجأ إليهم نوسبوم (أرسطو وكانط ومِلْ) يضعون العقلانية في طليعة الأمور التي تعرف الكائن الإنساني. ومع عدم إهمال هذه الانتقادات، ترى نوسبوم وأوكين شيئًا ربما يفيدنا إذا أخذناه في الاعتبار، وهو أن من الطبيعي أن يُضطر النسويون إلى إصدار أحكام تقويمية على ثقافاتٍ وممارساتٍ تخص غيرهم، وليس دائمًا على تلك الخاصّة بهم. ويصبح السؤال حينها: على أي أساس يمكن أن تقوم مثل هذه الأحكام؟

خامسًا: النظرية النسوية في سياق عالمي

إن السؤال المتعلق بكيفية إصدار أحكام سياسية حول الثقافات والممارسات الأخرى التي تؤثر في المرأة بشكل كبير هو سؤال مهم، تحديدًا بالنسبة إلى النظرية النسوية اليوم. أرغمت العولمة وضَعف الدول الأمم الحركةَ النسوية على طرح مطالبها السياسية وعينُها على أهمية تلك المطالب بالنسبة إلى تعددية الثقافات والمجال العابر القوميات. يمكن القول إن صعوبات التنظير ضمن سياق عولمي تتركز على السؤال القديم المتعلق بالعالمية. ووجه النسويون التساؤلات النقدية لفكرة العالمية بسبب تحيزها المتمركز ذكوريًا [(318)]، بيد أن مشكلة العالمية ليست مقتصرة على الافتراضات الصريحة أو الضمنية بأن «الرجل» (man) يمثّل الشامل، و«المرأة» (woman) تمثّل الخصوصي، كما أوضحت بوفوار منذ فترة طويلة. فالمشكلة تكمن أيضًا في كيفية افتراض القيَم وإصدار الأحكام السياسية من دون أن يكون ذلك مُجيزًا للمركزية الاجتماعية أو الإثنية. وليست هذه المشكلة بأي حال حديثة العهد لدى النسويين، لكنّها ملحة بشكل خاص ضمن سياقنا الجغرافي - السياسي الحالي. وتغدو فكرة استيعاب الأقليات الثقافية ضمن ثقافةٍ سياسيةٍ قوميةٍ معيّنة، على سبيل المثال، موضع خلاف في وقت تشهد فيه الدول الأمم نفسها تضاؤلًا بشكل متزايد من حيث هي كيانات سياسية ذات سيادة. وبطريقة مماثلة، تحاجّ نوسبوم بأن تأثير الشركات متعددة الجنسيات والاقتصاد

الرأسمالي المتحرر من القيود في حياة النساء حول العالم وضّح بشكل قاطع أهمية تطوير حركة نسوية عالمية. وإن كان لا بدّ من وجود مبادئ تستهدي بها هذه الحركة، فما هي هذه المبادئ؟ وكيف يمكن النسويين صوغ الأحكام السياسية بناءً على هذه المبادئ؟

يرى بعض النقّاد أن النسويين بحاجة إلى معايير تمكنهم من توجيه أنفسهم وفقًا لها، وتمكنهم من بناء حركة جماعية وإصدار الأحكام السياسية. من وجهة نظر سيلا بنحبيب، «إنّ الموقف الهدّام والمتشكك تجاه المطالب المعيارية»، الذي يميّز بحسب رأيها أعمال مفكري «ما بعد الحداثة» من أمثال بتلر، هو موقف «موهِن» [(319)]. ففي غياب المعايير، سنتفتقر إلى القدرة على تبرير تفضيلنا لمسار عمل على المسار الآخر، ومن ثمّ لن يكون لدينا أي سبيل لنعمل بطريقة سياسية. كذلك، فإن نوسبوم تؤيّد تحديد «الوظائف الإنسانية المركزية [أو القدرات]، الوثيقة الترابط مع الليبرالية السياسية»، بحسب تطوّرها في الغرب [(320)]. على الرغم من أن أوكين (باتّباعها رولز) لا تُروّج لتصور جوهري واضح المعالم للخير العام، إلا أنها تؤيد قدرة النساء على الاستقلالية الذاتية وتطوير الذات بصفتهما سمتين محدِّدتين لأي حركة نسوية جديرة بأن تحمل هذا الاسم.

مع ذلك، لا يمكن وضع أساس معياري للحركة النسوية من دون مجازفة. ولا تقتصر المجازفة هنا على المركزية الاجتماعية فحسب، وإنما تتعلق أيضًا بصمتنا النقدي تجاه المعايير الخاصة بنا. فمن الممكن أن تعمل هذه المعايير بصفتها قواعد نحكم تقويميًا من خلالها على الثقافات والممارسات الأخرى، لكننا لا نوجه أبدًا النقد إلى مبادئ إطلاق الأحكام الخاصة بنا. وبطبيعة الحال إننا نضع المعايير عندما نصدر الأحكام، لكن السؤال هو: كيف نبقى نقديين بخصوص أي معايير نقوم نحن بوضعها؟ تُعدّ الثقافات والممارسات الغربية في مؤلفات أوكين ونوسبوم، على سبيل المثال، متفوقة جدًا على تلك غير الغربية عندما يتعلق الأمر بمكانة المرأة. وعلى الرغم من أن الباحثتين تريان أن أشكال التمييز ما تزال قائمة في الغرب، إلا أنّها تبهُتُ مقارنة بالأشكال غير الغربية. وإذ تعترف بنحبيب بأن مشكلة المركزية الاجتماعية هي موضع النقاش هنا، تزعم أن الفلسفة يمكن أن توفّر للشخص الوسائل اللازمة لترتيب معايير ثقافاته الخاصة وتوضيحها، حيث تكون خاضعة لسيرورات عقلانية قوامها التحقق من صدقيتها. ومع ذلك، يفترض هذا الأمر أنه يمكن الفلسفة أن تولّد ما يسمى المبادئ الأعلى رتبة التي من شأنها أن تسمو بطريقة ما فوق تحيّزات الثقافة.

إن صح القول، كما يعتقد فيتغنشتاين، تقبع ممارساتنا في القاع السُّفلي للطوابق التحتية كجزء من شكل الحياة الذي لا نتساءل عنه في العادة، فلا يمكن عندها أن يكون ثمة مكان خارج تلك الممارسات يمكننا من خلاله أن نُصدِر الأحكام، وليس ثمة منظور عقلاني يمكننا من خِلاله أن نولّد تلك المبادِئ

الأعلى رتبة التي تؤيدها بنحبيب. وليس الهدف هنا تأييد نسبوية القانعة بشأن معاملة المرأة في مجتمعات وثقافات غير تلك الخاصة بنا، وإنما التساؤل عن الكيفية التي يمكننا من خلالها أن نطوّر مَلَكة الحكم النقدية. وأظهرت حوارات الموجتين الثانية والثالثة أن التصنيفات الموروثة مثل «النساء» لم تعد تصلح لأن تكون كليّاتٍ تصنَّف تحتها الجزئيات من دون أن تتسبب في إشكال. وينطبق الأمر نفسه على التصنيفات الموروثة في النظرية السياسية التي أظهر النسويون أنها ليست مفلسة، وإنما بالكاد تصلح بصفتها مجموعة من القواعد التي تمكننا من فهم العلاقات الجندرية الحديثة والتجربة السياسية للنساء. إذًا، ينبغي أن تشتمل ملَكة الحكم على أكثر من مجرد القدرة على تطبيق القواعد.

إن مشكلة إصدار الأحكام من دون وجود مفهوم هي في صُلب الأعمال اللاحقة للمنظّرة السياسية حنة أرندت التي وبخها النسويون في ما مضى لعدم مراعاتها مسائل الجندر. وعاد بعض النسويين إلى أرندت في السنوات الأخيرة سعيًا إلى إحياء تفسيراتها للسياسة والعالم المشترك المتمحورة حول الفعل [(321)]. ليست هذه العودة تَقاربًا بقدر ما هي محاولة للابتعاد عن مسائل الذاتية ونظرية المعرفة التي شغلت النسويين خلال التسعينيات، وليُعاد للأذهان ما يجعل من النظرية السياسية مشروعًا فكريًا متميّزًا جديرًا بالمتابعة، ليس أقله بالنسبة إلى النسويين. وفي أعمالها المتعلقة بالحكم الشمولي، عانت أرندت انهيار تراث الفكر السياسي الغربي، أي التصنيفات الموروثة في الفهم وملكة الحكم. فالمسألة بالنسبة إليها، كما بالنسبة إلى النسويين، هي كيفية تنمية ملكة الحكم النقدية في غياب هذه التصنيفات، من دون الرضوخ للدوغمائية (إعادة تأكيد المبادئ غير المشكك بها في إصدار الأحكام) أو للتشكيكية (skepticism) (الزعم بأن مثل هذه المبادئ تكون دائمًا عُرضة للشك الجذري، لذا ليس من الممكن إصدار أي أحكام). إضافة إلى ذلك، اعتقدت أرندت أن المجتمع السياسي تشكّل عبر ممارسة إصدار الأحكام. فهي ترى أن أساس المجتمع السياسي هو الأحكام المشتركة، وليس الهوية.

إن دعوة أرندت إلى تنمية ملكة الحكم التأملي ووجهة نظرها الناقدة الهوية من حيث هي أساس للمجتمع، تجعلان لكتاباتها فائدة محتملة للنسويين الذين يخشون من أن يؤدي الجندر بوصفه تصنيفًا تحليليًا إلى تعزيز التنظيم الثنائي الجنس للحياة الاجتماعية والسياسية بدلًا من تقويضه. بكلمة أخرى، يتمثل أحد المخاطر الضمنية في الانتقادات النسوية الموصوفة في هذا الفصل في أنها تعيد تشكيل (ولو من غير قصد) تصنيفَي الذكورة والأنوثة التي تشكك فيهما [(322)]. إن أرندت واحدة من المفكرين الذين يفهمون السياسة على أنها الفعل، وبذلك تجتنب تصنيفات الهوية، كالجندر مثلًا، لكن هناك العديد من المنظّرين السياسيين الآخرين الذين يمكن النسويون الرجوع إليهم حين يطرحون تساؤلات حول ممارساتهم النقدية الخاصة بهم، وبينهم المفكرون التاريخيون

الذين همّشتهم المدونة المعتمدة للنظرية السياسية، من أمثال ماري ولستونكرافت [(323)]. وبما أن النسويين لم يعودوا يكتفون بطرحهم «مسألة المرأة» في النظرية السياسية، فربما يسعون إلى طرح مسألة النظرية السياسية في الفكرة النسوية. بكلمة أخرى، يمكنهم السعي إلى تشكيل إطار مرجعي مختلف للتفكير في السياسة، حيث يكون غير موسومٍ بالتوجه المتمركز ذكوريًا لدى مفكري المدونة المعتمدة، ولا بالتوجه المتمركز أنثويًا لدى نقّادهم النسويين. إن معرفة مدى نجاح هذه المحاولة للتفكير بالسياسة من خارج الإطار المتمركز جندريًا ومن دون إعادة إنتاج البقع الخفية المألوفة الآن والمرتبطة بالمدونة المعتمدة للفكر السياسي، هو أمر لا تحكم عليه إلا الأجيال القادمة من النقاد النسويين.

المراجع

.Atkinson, T. G. *Amazon Odyssey*. New York: Links Books, 1974

Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

Bickford, S. «In the Presence of Others: Arendt and Anzaldua on the Paradox of Public Appearance,» in: B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995).

Bower, L. «Queer Acts and the Politics of Direct Address.» *Law & Society*. vol. 28, no. 5 (1994).

Brennan, T. & C. Pateman. «'Mere Auxilliaries to the Common Wealth': Women and the Origins of Liberalism,» in: A. Phillips (ed.), *Feminism and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1998, 1979).

Brown, W. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988.

__________. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

__________. «Contingent Foundations,» in: J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992).

__________. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge, 1993.

Clarke, L. M. G. & L. Lange. *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

Collins, P. H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the* .*Politics of Empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge, 2000

Cornell, D. *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography, and Sexual* .*Harassment*. New York: Routledge, 1995

Cott, N. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven, Conn.: Yale .University Press, 1987

.Beauvoir, S. de. *The Second Sex*. New York: Knopf, 1952

De Lauretis, T. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and* .*Fiction*. Indianapolis: Indiana University Press, 1987

Di Stefano, C. *Configurations of Masculinity: A Feminist Reading in* .*Modern Political Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991

N. J. Hirschmann. *Revisioning the Political: Feminist* & __________ *Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. .Boulder, Colo.: Westview Press, 1996

Dietz, M. *Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics*. New York: .Routledge, 2002

Disch, L. J. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1994

Eisenstein, Z. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: .Longman Press, 1981

Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America. .__________ .New York: Monthly Review Press, 1984

Elshtain, J. B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political* .*Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981

Ferguson, K. E. *The Feminist Case Against Bureaucracy*. Philadelphia: .Temple University Press, 1984

.Figes, E. *Patriarchal Attitudes*. Greenwich: Fawcett, 1970

.Firestone, S. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam, 1970

Flax, J. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of .California Press, 1991

Foucault, M. *The History of Sexuality*, Volume I: *An Introduction*. R. .Hurley (trans.). New York: Vintage, 1980

Fraser, N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist»* .*Condition*. New York: Routledge, 1997

Freeman, J. *The Politics of Women's Liberation*. New York: Longman, .1975

Gerhard, U. *Debating Women’s Equality: Toward a Feminist Theory of Law from a European Perspective*. A. Brown & B. Cooper (trans.). New .Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001

Grant, J. *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of* .*Feminist Theory*. New York: Routledge, 1993

Gunther-Canada, W. *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment* .*Politics*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 2001

Haraway, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. .New York: Routledge, 1991

Hartsock, N. C. M. *Money, Sex, and Power: Towards a Feminist Historical* .*Materialism*. Boston: Northeastern University Press, 1985

Hirschmann, N. J. *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political* .*Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992

The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of .__________ .*Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002

N. Di Stefano. *Revisioning the Political: Feminist* & __________ *Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. .Boulder, Colo.: Westview Press, 1996

Honig, B. «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity,» in: J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the* .*Political* (New York: Routledge, 1992)

Introduction: The Arendt Question in Feminism,» in: B.» .__________ Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: .Pennsylvania State University Press, 1995)

Hooks, B. *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South .End Press, 1981

Feminist Theory: From Margin to Center. 2nd ed. Boston: .__________ .South End Press, 2000

Jones, K. B. & A. G. Jonasdottir. «Introduction: Gender as an Analytical Category in Political Theory,» in: K. B. Jones & A. G. Jonasdottir (eds.), .*The Political Interests of Gender* (London: Sage, 1988)

Laclau, E. & C. Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a* .*Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985

Lacqueur, T. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992

Landes, J. B. *Women and the Public Sphere in the Age of the French* .*Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988

MacKinnon, C. *Feminism Unmodified: Discourses of Life and Law*. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987

McClure, K. «The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice,» in: J. Butler & J. W. Scott (eds.), .*Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992)

On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality, and Political» .__________ Identity,» in: C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: .Routledge, 1992)

Mahowald, M. *Philosophy of Women: Classical to Current Concepts*. .Indianapolis: Hackett, 1978

Milan Women's Bookstore Collective. *Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*. T. de Laurentis (ed.). Bloomington: Indiana .University Press, 1990

Nicholson, L. J. «Interpreting Gender,» in: L. Nicholson & S. Seidman (eds.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (Cambridge: .Cambridge University Press, 1995)

Nussbaum, M. C. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, .1999

Women and Human Development: The Capabilities Approach. .__________ .Cambridge: Cambridge University Press, 2000

O'Brien, M. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan .Paul, 1981

Okin, S. M. *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1979

Justice, Gender, and the Family. New York: Basic Books, .__________ .1989

Is Multiculturalism Bad for Women?,» in: J. Cohen, M.» .__________ Howard & M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women* .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)

Pateman, C. *The Sexual Contract*. Stanford, Calif.: Stanford University .Press, 1988

Phelan, S. *Sexual Strangers: Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship*. .Philadelphia: Temple University Press, 2001

Phillips, A. *Engendering Democracy*. University Park: Pennsylvania State .University Press, 1991

The Politics of Presence. Oxford: Oxford University Press, .__________ .1995

Introduction,» in: A. Phillips (ed.), *Feminism and Politics*» .__________
.(Oxford: Oxford University Press, 1998)
.*Which Equalities Matter?*. Cambridge: Polity Press, 1999 .__________
Pitkin, H. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of*
.*Niccolo Machiavelli*. Berkeley: University of California Press, 1984
Rich, A. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.» *Signs:*
.*Journal of Women in Culture and Society*. vol. 5, no. 4 (1980)
Riley, D. *Am I that Name? Feminism and the Category of «Women» in*
.*History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988
Rubin, G. «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex,» in: R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York:
.Monthly Review Press, 1975)
Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of» .__________
Sexuality,» in: C. S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female*
.*Sexuality* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984)
Saxonhouse, A.W. *Women in the History of Political Thought: Ancient*
.*Greece to Machiavelli*. New York: Praeger, 1985
Scott, J. W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia
.University Press, 1988
Experience,» in: J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists*» .__________
.*Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992)
Shanley, M. L. *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England*
.*(1850-1895)*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989
Spelman, E. V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist*
.*Thought*. Boston: Beacon Press, 1988
Wingrove, E. R. *Rousseau's Republican Romance*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 2000
Wittig, M. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press,
.1992
Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1990
Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, .__________
.2000
Zerilli, L. M. G. «Machiavelli's Sisters: Feminism and the Conversation of
.Political Theory.» *Political Theory*. 19 (1991)
Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, .__________
.*and Mill*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994

Feminism and the Abyss of Freedom. Chicago: University of .__________
.Chicago Press, 2005

A. Phillips, «Introduction,» in: A. Phillips (ed.), *Feminism and* (280) .*Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

L. M. G. Zerilli, «Machiavelli's Sisters: Feminism and the (281) .Conversation of Political Theory,» *Political Theory*, 19 (1991)

J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and* (282) *Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981); S. M. Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); H. Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli* (Berkeley: University of .California Press, 1984)

K. B. Jones & A. G. Jonasdottir, «Introduction: Gender as an (283) Analytical Category in Political Theory,» in: K. B. Jones & A. G. .Jonasdottir (eds.), *The Political Interests of Gender* (London: Sage, 1988)

A.W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought:* (284) .*Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985)

T. Brennan & C. Pateman, «'Mere Auxilliaries to the Common (285) Wealth': Women and the Origins of Liberalism,» in: Phillips (ed.), *Feminism and Politics*; E. Figes, *Patriarchal Attitudes* (Greenwich: Fawcett, 1970); L. M. G. Clarke & L. Lange, *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche* (Toronto: University of Toronto Press, 1979); M. Mahowald, *Philosophy of Women: Classical to Current Concepts* (Indianapolis: Hackett, 1978); Okin, .*Women*

T. Lacqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (286) .(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)

.Clarke & Lange; Figes (287)

.Okin, *Women*, p. 10 (288)

Z. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (New York: (289) Longman Press, 1981); Elshtain; M. O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981); Okin, *Women*; C. Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988); A. Phillips, *Engendering Democracy* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991); Pitkin; J. W. Scott, *Gender and the Politics of* .*History* (New York: Columbia University Press, 1988)

T. G. Atkinson, *Amazon Odyssey* (New York: Links Books, 1974); J. (290) B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French*

Revolution (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988); C. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses of Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); O'Brien; M. L. Shanley, *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England (1850-1895)* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1989)

(291) Atkinson; S. de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Knopf, 1952); S. Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam, 1970); J. Freeman, *The Politics of Women's Liberation* (New York: Longman, 1975); G. Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex,» in: R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly .Review Press, 1975)

(292) .Pateman

(293) N. J. Hirschmann & C. Di Stefano, *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political* .*Theory* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996), p. 5

(294) M. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume I: *An Introduction*, R. .Hurley (trans.) (New York: Vintage, 1980)

(295) J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* .(New York: Routledge, 1990), p. 2

(296) T. de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and* .*Fiction* (Indianapolis: Indiana University Press, 1987)

(297) .Butler, *Gender Trouble*, p. 2

(298) W. Brown, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988); C. Di Stefano, *Configurations of Masculinity: A Feminist Reading in Modern Political Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Pateman; Pitkin; E. R. Wingrove, *Rousseau's Republican Romance* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); L. M. G. Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill* (Ithaca, NY: Cornell University Press, .1994)

(299) S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992); Di Stefano; N. J. Hirschmann, *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992); N. J. Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom* .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)

N. Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987); D. Riley, *Am I that Name? Feminism and the Category of «Women» in History* (Minneapolis: University of Minnesota .Press, 1988) (300)

J. Grant, *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory* (New York: Routledge, 1993); D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991); N. C. M. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Towards a Feminist Historical Materialism* (Boston: Northeastern University Press, 1985); P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2000); B. Hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981); B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, 2nd ed. (Boston: South End Press, 2000); S. Phelan, *Sexual Strangers: Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship* (Philadelphia: Temple University Press, 2001); A. Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, no. 4 (1980); G. Rubin, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,» in: C. S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984); E. V. Spelman, *Inessential Woman: .Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988) (301)

Butler, *Gender Trouble*; W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); D. Cornell, *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography, and Sexual Harassment* (New York: Routledge, 1995); J. Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1991); B. Honig, «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity,» in: J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992); E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985); Riley; J. W. Scott, «Experience,» in: Butler & Scott (eds.); Zerilli, *.Signifying Woman* (302)

Butler, *Gender Trouble*; J. Butler, «Contingent Foundations,» in: Butler & Scott (eds.); Brown, *States of Injury*; A. Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press, 1995); I. M. Young, *Inclusion* (303)

and Democracy (Oxford: Oxford University Press, 2000); Zerilli, *Signifying* .*Woman*

(304) Butler, *Gender Trouble*; Butler, «Contingent Foundations;» L. J. Nicholson, «Interpreting Gender,» in: L. Nicholson & S. Seidman (eds.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (Cambridge: Cambridge .University Press, 1995)

(305) .Nicholson

(306) .Phillips, *The Politics of Presence*; Young, *Inclusion*

(307) M. Dietz, *Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics* (New .York: Routledge, 2002); Riley

(308) .Phillips, *Engendering Democracy*

(309) K. E. Ferguson, *The Feminist Case Against Bureaucracy* (Philadelphia: Temple University Press, 1984); K. McClure, «On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality, and Political Identity,» in: C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: Routledge, 1992); L. M. G. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of .Chicago Press, 2005)

(310) K. McClure, «The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice,» in: Butler & Scott .(eds.), p. 344

(311) .Brown, *States of Injury*; Ferguson

(312) Brown, *States of Injury*; L. Bower, «Queer Acts and the Politics of Direct Address,» *Law & Society*, vol. 28, no. 5 (1994); Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*, T. de Laurentis (ed.) (Bloomington: Indiana University Press, .1990); Zerilli, *Feminism*

(313) .Young, *Inclusion*, p. 155

(314) .Ibid., p. 190

(315) N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (New York: Routledge, 1997); A. Phillips, *Which* .*Equalities Matter?* (Cambridge: Polity Press, 1999)

(316) S. M. Okin, «Is Multiculturalism Bad for Women?,» in: J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women* .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 10-11, 12

(317) M. C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999); M. C. Nussbaum, *Women and Human Development: The* .*Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

(318) U. Gerhard, *Debating Women's Equality: Toward a Feminist Theory of Law from a European Perspective*, A. Brown & B. Cooper (trans.) (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001); S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989); I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(319) Benhabib, p. 15.

(320) Nussbaum, *Women and Human Development*, p. 5.

(321) S. Bickford, «In the Presence of Others: Arendt and Anzaldua on the Paradox of Public Appearance,» and B. Honig, «Introduction: The Arendt Question in Feminism,» all in: B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995); Dietz; L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994); Zerilli, *Feminism*.

(322) Dietz; Wingrove.

(323) W. Gunther-Canada, *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 2001).

الفصل السادس: ما بعد الانعطافة الألسنية: النظرية السياسية بين الفلسفة ما بعد البنيوية والذرائعية الليبرالية ...... بول باتون

أول وهلة، تبدو فلسفة ما بعد البنيوية والنظرية السياسية الليبرالية مشروعين مختلفين جذريًا: الأول مشروع نقدي بالدرجة الأولى، بينما الثاني مشروع جُلّهُ معنيٌّ بإعادة البناء. إن النظرية الليبرالية المعاصرة المدركة ذاتها تتصور هدفها متمثلًا في إطلاق مبادئ عقلانية تؤازر المؤسسات المركزية لمجتمع ديمقراطي عادل، وتتّسق مع حدوسنا الأخلاقية المعتبرة. إن تقديم الدعم للسياسات أو المؤسسات الجائرة التي تتعارض مع حدوسنا المساواتية هو حجة ضد نظرية بعينها. وبالمقابل، توافق تلك المؤسسات والسياسات مع حدوسنا المعتبرة في أثناء محاولتنا بناءها بما يُبرز منطقها الداخلي يشكل حجة قوية لمصلحة تلك النظرية [(324)]. وباستطاعة النظرية السياسية المساعدة في توضيح، إن لم نقل حل، التوترات التي ربما تَظهر بين حدوسنا المتعلقة بالحرية أو المساواة أو غيرها من القيم المهمة، كالأمن. وباستطاعتها حتى أن تخدم بواقعية المهمة الطوباوية المتمثلة في غرس تلك القيم في حدود الممكن راهنًا. وفي أي حال، يبقى الهدف الحاسم [للنظرية السياسية] تحقيق مهمة تبرير تقديم أساسات مفهومية وأخلاقية آمنة للمبادئ الدستورية للديمقراطية الليبرالية [(325)].

في المقابل، يرى الفلاسفة ما بعد البنيويين [(326)] أنفسهم منخرطين في مشروع أكثر جذرية ونقدية. يصر جاك دريدا على أن التفكيك يسعى إلى التدخل بهدف تغيير الأشياء، أو أقلّه، الانخراط في الحوادث والتحولات الجارية [(327)]. ففي كتابه **أطياف ماركس**، يعطي الشرعية لشكل من الماركسية هو بمنزلة وارث روح عصر التنوير، وهذا بدوره يبرر نقدًا «راديكاليًا ليس له نهاية» للحاضر [(328)]. ويُحاجّ جاك دولوز وفليكس غوتاري لإثبات أن «الطوباوية تجعل الفلسفة سياسية وتذهب بنقدها زمانها إلى ذروته» [(329)]. ولا يقصد هؤلاء الفلاسفة بـ «الطوباوية» (Utopia) الرؤية المتعالية لمجتمع أفضل، وإنما تلك اللحظات أو السيرورات المحايثة في مجتمع معين، وتجسد إمكانية التغيير. وهم يُعَرّفون الفلسفة بأنها إبداع المفاهيم في خدمة مثل ذلك النزوع الطوباوي المحايث: «**نحن نفتقر إلى مقاومة الحاضر** ويستلزم إبداع المفاهيم بحد ذاته شكلًا مستقبليًّا، وكوكبًا أرضيًا جديدًا، وبشرًا لم يُوجدوا بعد» [(330)].

لا يقاس النجاح في هذا النوع من الفلسفة السياسية باختبارٍ من قبيل التوازن التأملي (reflective equilibrium) لدى جون رولز، أو بإسهامٍ في المحافظة على مجتمع حسن التنظيم، وإنما بقدرة مفاهيمها على الانخراط في حركات التغيير الاجتماعي بشكل منتج. وهدف هذه الفلسفة هو تقديم المساعدة بطرائق محددة للأشكال الجديدة من الحياة الفردية والجماعية التي هي أفضل من تلك الأشكال التي انبثقت منها. وخلافًا للأشكال السابقة من الطوباوية، يُنكر فلاسفة ما بعد البنيوية معايير التقدم الشاملة. ففي أعقاب فشل أنظمة الحكم الشيوعية في أوروبا الشرقية، وفشل الحركات الثورية في أن تتجسد في الغرب، وانهيار الاعتقاد بفلسفة التاريخ التي عززت لزمن طويل آمال ناقدي الرأسمالية، سعى فلاسفة ما بعد البنيوية إلى وضع مخطط لاستراتيجيات أخرى من أجل مقاومة الحاضر. وهذه هي النقطة التي يختلفون فيها بشدة، ليس عن معظم النظرية الليبرالية فحسب، بل أيضًا عن تلك الأشكال من النظرية النقدية التي تصر على الحاجة إلى ما يسميه هبرماس «اللحظة المتعالية» لتوفير أساس مضمون لمثل هذا النقد للحاضر [(331)].

يؤدي تطرّف فلاسفة ما بعد البنيوية إلى اتهامهم بأنهم يركزون على الاختلافات التي تفرّق الأفراد والجماعات على حساب القيم والمؤسسات المشتركة الضرورية لازدهار المجتمع. ولهذا السبب، يجد الكثير من المعلقين أن من المستحيل تصور أي توفيق بين الفلسفة ما بعد البنيوية والفلسفة السياسية الليبرالية. فريتشارد رورتي، مثلًا، اشتهر بشجبه الإرث المكتوب الممتد من هيغل ونيتشه إلى فوكو ودريدا برمته، ويصفه بأنه «ليس له وثيق صلة بالحياة العامة والقضايا السياسية» [(332)]. يعترف رورتي بأهمية هذا الإرث للسعي الخاص إلى التحول الذاتي، لكنه يعتقد أن لا صلة له بالثقافة السياسية العامة في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. يلفت آخرون النظر إلى الطرائق المتعددة التي تتقاعس فيها ما بعد البنيوية عن تناول المؤسسات المركزية للديمقراطية الليبرالية. فلا يقدم فوكو ودريدا ودولوز وغوتاري ورفاقهم أي أسس لمؤسسات مثل حكم القانون أو طبيعة العقل العمومي وحدوده، ولا يقدمون نظريات للعدالة أو المساواة أو الحرية؛ وحتى أنهم لا يُفصحون عن الأسس المعيارية لمعارضتهم الخاصة أنواعًا محددة من الاضطهاد، أو دعمهم نوعًا محددًا من حركات التحرير [(333)]. ودفعت إعادة اكتشاف الأخلاقيات المعيارية والفلسفة السياسية في فرنسا النقادَ إلى اتهام كل جيل مايو/أيار 1968 بنبذ الديمقراطية الليبرالية ورفض قبول التغيرات الثورية الاجتماعية والاقتصادية التي كان ذلك الجيل هو المسؤول عنها في فرنسا ما بعد الحرب [(334)].

ثمة أساس مادي لهذه الاتهامات، فهناك خلافات لا شك فيها من حيث الخصائص الدقيقة والنغمة بين النزعة الطوباوية المتطرفة عند دولوز وغوتاري، والنزعة الطوباوية الأكثر اعتدالًا المرتبطة بالمساواتية الليبرالية عند

رولز وكيمليكا وآخرين، والرضا بما هو قائم عند بعض تنويعات الليبرالية المعاصرة. فمثلًا، ثمة تباين حادّ بين اقتراح رورتي القائل: «ربما أنجز الفكر الغربي الاجتماعي والسياسي آخر ثورة **مفاهيمية** يحتاج إليها» [335]، ودعوة دولوز وغوتاري إلى إبداع مفاهيم غير زمنية، بالمعنى النيتشوي: «أن نعمل في اتجاه معاكس للزمن [زماننا]، ثمّ أن نعمل على زماننا، ولنأمل كذلك لمصلحة زمان قادم [336]. وفي أي حال، يجب الحذر من المبالغة في تقدير الخلافات السياسية الحقيقية المطروحة. ففي مقابل الرأي الذي بلغَنا بشأن الخلافات غير القابلة للتقليص، سأجادل لأثبت أن التوجهات والمفردات المختلفة التي تُعرّف النظرية السياسية بعد البنيوية والليبرالية ليست عصيّة تمامًا على التقليص. وفي حين أن التقارب الشامل بينهما غير مرجح، فإنهما من بعض الجوانب مقاربتان للمؤسسات والحوكمة السياسيتين الليبراليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى وليستا متعارضتين. أضف إلى ذلك، هناك إشارات مشجعة تشير إلى التقدم نحو الإجماع، حيث يجب فهم «التقدم» بمعنى أننا نبدو في اقتراب من أفق تتقلص [اختلافاته] باستمرار، ويُفهم «الإجماع» بالمعنى الذي قصده رولز بشأن وجود نقاط اتفاق متشابكة بما يكفي للمحافظة على توازن غير سهل بين نظرات متباينة إلى العالم.

يمكن تمييز المعالم الرئيسة لمثل هذا التوافق: أولًا، في ما يتعلق [باشتراك الفلسفتين] في الافتراضات المسبقة المساواتية والديمقراطية التي تعتمد عليها الاستراتيجيات النقدية بعد البنيوية؛ وثانيًا، في ما يتعلق بالتصور التاريخي وغير الميتافيزيقي لليبرالية الذي نجده عند رولز في مرحلته المتأخرة. يلجأ رورتي إلى هذه الملامح نفسها التي تخص الليبرالية السياسية في دفاعه عن ذرائعيته الليبرالية. لهذا السبب، ومع أن رورتي مشكك بشأن القيمة التي يحملها معظم النقد بعد البنيوي، يوفر عمله بؤرة ملائمة لخطوط التلاقي بين هاتين المقاربتين اللتين تبدوان متباعدتين [337].

أولًا: السخرية والعَرَضيّة

تُوَفِّر ساخرية رورتي في ما يتعلق بمفردات السياسة الديمقراطية الليبرالية أول نوع من التقارب مع ما بعد البنيوية. وخلافًا للميتافيزيقيين الذين يعتقدون أن هناك جوهرًا حقيقيًا وطبيعة ذاتية لكل شيء، وبأن مهمة الفلسفة اكتشاف ذلك، فإن الساخرين هم اسمانيون (nominalists) يعتقدون أن لا شيء يملك طبيعة ذاتية أو جوهرًا حقيقيًا. كما إنهم تاريخانيون يعتقدون أن أوصافنا للحوادث والأمور تصاغ بمعانٍ ترتبط بألفاظ خاصة هي عرضة للتغيير [338]. بهذا، يعي الساخر عرضية «لائحة مفرداته النهائية»، ويعي أيضًا أن تلك المفردات لا يمكن تبريرها أو دحضها بالنقاش، بل تُستبدل بمفردات أخرى فحسب.

انطلاقًا من هذا المنظور، يرى رورتي أن المفردات النهائية للثقافة السياسية الليبرالية هي نتاج للتسويات المؤسسية التي أنهت الحروب الدينية ونتاج مُثُل

عصر التنوير التي رافقت نهاية الحكم الأرستقراطي والملكي [(339)]. وبذلك، تمثل تلك المفردات التعبير العرضي والوحيد تاريخيًا لتسوية موقتة محددة انبثقت في المجتمعات ذات الأصول الأوروبية الغربية. إن ليبرالية رولز السياسية ساخرة بهذا المعنى: واعية لتعددية التصورات المعقولة للخير التي يجب أن تتعايش مُساكنةً بسلام في مجتمع حسن التنظيم، ملتزمةً تحقيق ذلك من خلال اتّباع العقل العملي لا النظري. ليس صحة الأحكام الأخلاقية أو خطأها هي المشكلة هنا، إنما مقبوليتها بالتوافق مع الممارسات المقبولة للعقل السياسي العمومي [(340)].

بهذا المعنى، فإن فوكو ودريدا ودولوز ساخرون، كلٌّ بطريقته، وإن أحد الأهداف المعلنة للجينيالوجيا عند فوكو هو إظهار عرضية الخطابات التي تُدار بها مناقشاتنا السياسية العمومية، سواءً أكانت بخصوص معالجة المجانين، أم معاقبة المجرمين، أم طبيعة الحكومة وأهدافها. لهذا السبب، يصف فوكو النظم الحديثة المتمثلة في المرض النفسي والمعاقبة والجنس بأنها «تفردات محضة» وليست تجسيدًا لجوهر معين أو تقريرًا لنوع أو لصنف معين [(341)]. لا تستهدف سلاسل فوكو الجينيالوجية المبادئ الشاملة للعدالة أو الحق، بل تجمعات معينة من السلطة والمعرفة: الآليات المؤسسية والإدارية والبنى المعرفية المعززة لممارسة السلطة (*dispositifs*) والمتعلقة بالجنون، أو العقاب، أو الجنس، أو الحكومة. تنبثق هذه على أساس شروط تاريخية عرضية معينة تمكنها من العمل ضمن سياق اجتماعي معيّن.

تؤكد ممارسة دريدا للتفكيك أيضًا ضرورة الدراسة الجينيالوجية لتاريخ مفهوم ما وتفسيراته. ففي مناقشته القانون والعدالة في كتابه **قوة القانون**، يدعو دريدا إلى جينيالوجيا تاريخية لمختلف مفاهيم القانون والحق والعدالة، ولأسلوب ربطها بالمسؤولية وبشبكة المفاهيم المتعلقة بها، مثل المُلكية والقصدية والإرادة والحرية والضمير والوعي، إلى غير ذلك [(342)]. وعلى نحو مشابه، فإن مقاربته مفهوم الديمقراطية في كتابه **سياسات الصداقة** مقاربة جينيالوجية أيضًا. يسأل دريدا كيف نشأت فكرة الديمقراطية في الغرب، وفي ظل أي اشتراطات فُكِّر فيها، وبالعلاقة مع أي مفاهيم أخرى عُرِّفت. ارتبط أهم هذه المفاهيم بالقرابة، وخصوصًا مفهوم الصداقة (أرسطو) الذي به وضع أول تعريف للديمقراطية. بهذه الطريقة، ارتبط الاهتمام الذي أولاه لمفهوم الصداقة بطموحه إلى تفكيك «مفهوم الديمقراطية المعطى» حتى يفتح المجال أمام إمكان طريقة مختلفة لفهم هذا النمط الفريد من العيش المشترك مع الآخرين [(343)].

ثانيًا: التقدم اللاغائي

المجال الآخر الذي يوجد فيه مقدار من التوافق بين الفلسفة ما بعد البنيوية والليبرالية اللاميتافيزيقية يخص التخلي عن فلسفات التاريخ التي ألهمها عصر

النهضة، لمصلحة التصورات المفتوحة النهايات والتدرّجية للتقدم في الشؤون الإنسانية. يقدم رورتي صيغة من الليبرالية تتضمن هذا النوع من التقدم اللاغائي أو السلبي عندما يعِّرف الليبراليين بأنهم أولئك الذين يؤمنون بأن القسوة تجاه الآخرين هي أسوأ شيء يمكن أن نفعله، ومن ثم يجب أن نكافح لأجل القضاء عليه [(344)]. ولمّا كان يجدر فهم «القسوة» هنا بالمعنى الواسع للكلمة لتشمل كافة الأشكال التي تتسبب بالأذى للآخرين أو تؤدي إلى معاناتهم، ولمّا كان المجال مفتوحًا أمامنا دائمًا لكي نقتنع بأن السلوك الذي كان يعدّ في السابق طبيعيًا أو مبررًا أو غير مُسيء إنما هو مرتبط بشدة بمعاناة الآخرين، فإن هناك تاريخيًا عنصرًا ديناميًا من الليبرالية مفهوم بهذا الأسلوب. وليست هذه الدينامية مجرد ناحية نظرية لأنها تُشتق في النهاية من النشاط العملي لأولئك الذين يتحَدَّون، أو يتصدون، أو أقلّه يسلطون الضوء على أشكال من المعاناة لم يُعتَرف بها إلى حينه.

على نحو مشابه، يعرض فوكو السمة النقدية الغالبة المتضمنة في ممارسته النقد الجينيالوجي للحاضر، وذلك من خلال صيغ مقارنة عديدة مع بحث كانط المعنون: «ما التنوير؟» [(345)]. وهو يصف هدف هذا النقد بأنه تحديد القيود على طرق التفكير والتصرّف والتكلم الحالية، وذلك لإيجاد نقاط اختلاف عن الماضي أو الخروج منه: «في كل ما يُقدم لنا بوصفه شاملًا وضروريًا ومُلزمًا، فأي موضع يشغله أيُّ شيء إنما هو مفرد وعرضي ونتاج قيود الاعتباطية؟» [(346)]. وعوضًا عن محاولة تقديم تبرير قيمي لمثل هذا الافتراق عن الطرائق السائدة الراسخة في التفكير والتصرف والتكلم، أو محاولة الربط بين هذا الافتراق وما يُزعم بأنه ميول شاملة في المجتمع أو التاريخ، يفضل فوكو أن يربط بين القيود الموصوفة بمصطلحات جينيالوجية وتحولات اجتماعية معينة جارية في الحاضر الذي يكتب فيه، من قبيل التحولات المتعلقة بالسجون والجنس والأخلاقيات الجنسية. لذلك، فإن توصيفه روح التنوير توصيفٌ تقدمي بمعنى لاغائي، حيث لا يمكن تحديد اتجاه التقدم إلا سلبيًا من حيث التحرر من قيود الماضي.

يخطئ رورتي في تمثيل أفكار فوكو حين ينسب إليه «الاعتقاد بأننا قطعنا شوطًا طويلًا لكي يعمل الإصلاح، إلى درجة أننا نحتاج إلى زلزلة» [(347)]. واقتراحه أن فوكو والمفكرين بعد البنيويين الآخرين يتشوقون إلى نوع من الاستقلال الذاتي الذي يتعذر وجوده في المؤسسات الاجتماعية [القائمة] يتيح له أن يصنفهم ضمن نزعة طوباوية ثورية فاشلة [(348)]. في أي حال، يستند هذا التشخيص إلى مقارنة مضللة بين أولئك الذين يبقون في قبضة التصور الكانطي عن الحرية بوصفها مساحة داخلية مستثناة من الضرورة الطبيعية، وأولئك الذين لا ينظرون إلى الحرية إلا بوصفها إدراكًا للعرَضية [(349)]. في الحقيقة، يشترك فوكو ودولوز ودريدا في هذا التصور عن الحرية بوصفها إدراكًا للعرضية، مع التزام إمكان الفاعلية القائم دائمًا ضمن علاقات السلطة.

ويتضمن هذا دوام إمكان مقاومة أشكال السيطرة والإقصاء الذي يشرحه الثلاثة بطرائق مختلفة، من حيث هو علاقة بما يشبه الفكرة غير المشروطة أو المتعالية عند كانط التي تتحقق جزئيًا من خلال السيرورة المتواصلة المتمثلة في دفع حدود ما يمكن فعله أو وجوده، لكن من دون أن تتحقق كليًا أو نهائيًا. لهذا السبب بالذات يشير فوكو إلى النقد الجينيالوجي للحاضر بوصفه «شغل الحرية غير المُحدَّد» [(350)].

يعبر دولوز عن وجهة نظر مماثلة، بالإحالة إلى التمييز الذي وضعه كانط بين الثورة في فرنسا والحماس الذي أثارته مُثُلها العليا في أوروبا كلها، عندما يميز بين الطريقة التي تؤول إليها الثورات تاريخيًا و«الصيرورة الثورية» التي هي احتمالية دائمة مفتوحة للجميع. ينظر دولوز، على غرار فوكو، إلى هذا النوع من التحول الذاتي الفردي والجماعي باعتباره طريقنا الوحيدة «للردّ على ما لا يُطاق»، حيث تكون حدود ما لا يُطاق هي ذاتها محدَّدة تاريخيًا وعرضة للتغير [(351)]. وكما سأشرح أدناه، يلجأ دريدا مباشرة إلى مفاهيم العدالة والضيافة والتسامح والصداقة غير المشروطة، وغيرها من المفاهيم، لكي يضمن إمكان التقدم بالمعنى السلبي المتضمن الانقطاع عن المظاهر المشروطة الحالية لتلك المناقب. بهذا المعنى، وردًا على اتهام هبرماس له بأنه مفكر مناهض للتنوير، يؤكد دريدا إيمانه بالقابلية للكمال (perfectability) والتقدم [(352)].

ثالثًا: الديمقراطية المقبلة

إن حقيقة كون فلاسفة ما بعد البنيوية لا يقدمون الدعم النظري الصريح لمؤسسات الديمقراطية الليبرالية لا يعنى أنهم يستنكرونها أو يتخلون عن القيم المساواتية التي تستند إليها. على العكس من ذلك، وجود هذه المؤسسات والقيم مفترض مسبقًا لتركيز العناية بالأوضاع التي يمكن في ظلها التغلب عل القيود أمام تطبيقها؛ تأمل مثلًا اعتراض فيليب مانغ (Philippe Mengue) القائل إن السياسة الجزئية الدولوزية مناهضة للديمقراطية لأنها تتميز من سياسة الأغلبية (majoritarian politics) في المجال العام، ولأن النتيجة المتمتعة بالامتياز ليست حسم إرادة الأغلبية، بل نوع من «صيرورة - إلى - أقلّية» تتضمن تمييز الذات من الأغلبية. يجادل مانغ ليثبت أن هذه ليست نظرية في السياسة بالمعنى الصحيح؛ إذ ليس ثمة تنظير حول المؤسسات المطلوبة لتكوين مجتمع سياسي بالمعنى الصحيح أو تنظير لجعلها شرعية، مثل الفضاء اللازم للحوار والعمل السياسي الحر. في حين أن مانغ، بلا شك، على حق في إشارته إلى غياب أي نظرية دولوزية عن العقل السياسي العمومي، فهذا ليس سببًا لافتراض وجود كراهية أساسية للسياسة الديمقراطية. تستند انتقادات دولوز للنظام السياسي والاجتماعي الحالي إلى مبادئ المساواتية، كما أن دعوته إلى مقاومة الحكومة الديمقراطية الليبرالية تُرَوَّج باسم الصيرورة الديمقراطية التي تعني المزيد من تطبيق هذه المبادئ [(353)].

يضاف إلى ذلك أن إحدى السمات المميزة للسياسة الديمقراطية هي أنه حتى المعتقدات الأساسية التي تعبر عنها قوانينها ومؤسساتها هي ذاتها معرضة للتغيير: قد تشمل الأمثلة على ذلك حالة توسيع الحقوق السياسية الأساسية لتشمل من كانوا خارجها سابقًا، أو حالة القيم الأخلاقية المعبَّر عنها في حماية حق الحياة وفي الوقت نفسه اقتران ذلك بإنكار الحق في [اختيار] الموت. من الأوضاع التي أدت إلى مثل هذا التغيير التحولاتُ التحتية الخفية في مواقف الأفراد والمجموعات السكانية ومدركاتها ومعتقداتها. من ثمّ، فإن ما يدعوه دولوز وغوتاري بالمجال السياسي الجزئي ليس بُعدًا أقل أهمية في السياسة الديمقراطية من المجال السياسي الكلي المتعلق بالعقل العمومي والسياسة الحزبية. ولمّا كانت نظريتهما عن تجميعات الرغبة والعاطفة تُوفر لغة نستطيع أن نصف بها هذا الصنف من الحركات السياسية الجزئية، فإن هذه النظرية تكمل التصورات الديمقراطية الليبرالية عن اتخاذ القرار وتتحداها لتأخذ في حسبانها مثل هذه السيرورات السياسية الجزئية. وعلى هذا الأساس، يُحاجّ وليام كونولي ليثبت أن السياسة الجزئية الدولوزية والنظرية الديمقراطية ليستا متوافقتين فحسب، بل إن كلًا منهما تستلزم الأخرى. كي تبقى المؤسسات الديمقراطية منفتحة لأنواع التغيرات في المعتقدات الأساسية المشار إليها أعلاه، يجب إكمالها بروح الانخراط التعددية الديمقراطية التي «تتجاوب مع كل من لزومية العدالة وافتقار العدالة جذريًا لكفاية ذاتها» [(354)].

إن محاولة دريدا استكشاف سياسة الصداقة تفترض مسبقًا أيضًا قيمة التقاليد الديمقراطية حتى وهي تعالج مشكلة معينة ضمن إطارها، أي الأسلوب الذي عرّف به الفلاسفة الصداقة والديمقراطية بمصطلحات أسرية وأبوية وأخوية. فالصداقة، كالديمقراطية، إذا نظرنا إليها من وجهة نظر تاريخية، كانت علاقة بين بني البشر. تسأل جينيالوجيا دريدا التفكيكية:

هل يمكن التفكير بالديمقراطية وتطبيقها، بحيث تحتفظ بالاسم القديم ’الديمقراطية‘، بعد أن ننزع منها رموز الصداقة (الفلسفية والدينية) كلها التي توجب الأُخُوَّة: الأسرة والجماعة الإثنية الذكورية؟ هل يمكن، بافتراض توافر ذاكرة وفيّة للعقل الديمقراطي، وللعقل [من دون زيادة] - وأقول حتى عصر التنوير من نوع معين من الأنوار (Aufklärung) (وبهذه الكلمات أترك هوة الخلاف السحيقة الموجودة اليوم مفتوحة مرة أخرى) - ألا نؤسس، حيث لم يعد الأمر منوطًا بـ **التأسيس**، وإنما أن ننفتح على ديمقراطية مستقبلية معينة، أو بالأحرى أن ننفتح على الديمقراطية «المقبلة» [(355)]؟

تُعبّر كلمة «المقبلة» هنا عن مستقبل مفهومٍ بطريقة لا تقترن بأي حاضر مستقبلي بل بشيء يبقى في المستقبل، مستقبل بنيوي لن يتحقق في أي حاضر مع أنه يبقى قادرًا على الفعل في الحاضر أو بناءً عليه. بتعبير آخر، ترمز هذه الكلمة إلى مستقبل منفتح على الدوام، لمّا يتحدد بعد، وهو نوع من «المقبل» مفهومًا على أنه «الفضاء المفتوح كي يكون هناك حدث، مقبل،

بحيث يكون القدوم قدوم الآخر» [356]. هذا التوجه الدائم نحو الآخر، أو نحو المستقبل المفتوح الذي نطلق عليه هنا كلمة «المقبل»، يضمن الوظيفة الذرائعية السياسية للتحليل التفكيكي. وحيثما تُثار مسألة هدف التفكيكية أو سياستها، يشير دريدا إلى كراهية وجود «ضمير حي» بشأن الطرائق المقررة في العمل والتفكير. وبتعبير آخر، يشير دريدا إلى استحبابه أن يكون أحدنا مستعدًا لمُساءلة ما هو مقبول حاليًا بوصفه واضحًا بذاته في طرائق تفكيرنا وعملنا.

رابعًا: أوصاف مفيدة

تتحاشى ذرائعية رورتي أيَّ توجه نحو نظرية حقيقية بشأن الكيفية التي تصب فيها الأشياء في صالح ابتكار مفاهيم تُمكّن من الوصول إلى أوصاف للعالم أكثر فائدة. يتخلى رورتي عن الحديث عن الصواب والخطأ في الفلسفة ليتحدث عن الدرجة التي يكون فيها قاموس مفردات جديد أكثر تشويقًا، حيث الفلسفة «المشوِّقة» في العادة «منافَسَة بين مفردات راسخة أصبحت مصدرًا للإزعاج ومفردات جديدة لم يكتمل إلا نصفها تعد وعدًا غامضًا بأشياء عظيمة» [357]. يقترح رورتي أنه لمّا كان الساخرون (ironists) لا يؤمنون بوجود قاموس مفردات نهائي تهدف الفلسفة إلى اكتشافه، فإن وصفهم الذاتي سوف «تهيمن عليه مجازات الصنع بدلًا من مجازات الاكتشاف، ومجازات التنويع والجدة بدلًا من مجازات التقارب مع الحاضر حضورًا سالفًا» [358]. يُمثل دولوز وغوتاري هذا الموقف المثير للسخرية من طريق تبنيهما توصيف نيتشه المفاهيم بأنها أشياء يجب على الفلاسفة أن «يصنعوها ويستحدثوها» [359]. ويتفقان مع ماركس ورورتي على أن وظيفة الفلاسفة ليست توفير المعرفة بمعنى التطابق مع الأشياء كما هي، بل «المساعدة في جعل المستقبل مختلفًا عن الماضي» [360]. فبالنسبة إليهما، كما بالنسبة إلى رورتي، لا يُقاس النجاح أو الفشل في الفلسفة بمقياس الصواب والخطأ، بل بالدرجة التي تخدم هذا الهدف الذرائعي. لا تقاس نجاعة قيام الفلسفة بهذه المهمة أو عدم نجاعتها إلا بمقدار ما إذا كان المفهوم مشوقًا أو مفيدًا لغرض ما. وتستطيع الفلسفة تقديم نقاط استرشادية لما يمكن اعتباره مفاهيم صيغت جيدًا مقارنة بأخرى مهلهلة، لكنها لا تقدم معاييرَ للحكم على أهمية المفاهيم أو الحوادث التي تُعَبّر عنها. وليس ثمة معايير لتقويم الأفكار سوى تلك التي تكون «جديدة ومميزة ومشوقة، وتحل محل مظهر الصواب، وتكون متطلبة أكثر» [361].

بحسب رورتي، تساعد الفلسفة على جعل المستقبل مختلفًا عن الماضي من خلال توفير طرائق جديدة لوصف الحوادث السياسية والاجتماعية والأوضاع العامة. والطريقة الملائمة لنقد المفردات القائمة هي إعادة الوصف لا المجادلة، ونتيجة ذلك فإن الساخرين هم أولئك الذين «يتخصصون في إعادة وصف مجالات الأشياء أو الحوادث برطانة الألفاظ الجديدة جزئيًا، على أمل

إثارة الناس وتوجيههم إلى تبني تلك الرطانة وتعميمها» [362]. يتفق دولوز وغوتاري على أن الفلسفة توفر أشكالًا جديدة من الوصف والفكر والفعل، على الرغم من أنهما، على عكس رورتي، يصران على أن الفلسفة تقوم بذلك من طريق ابتكار مفاهيم جديدة. وبالنسبة إليهما، يُعتبر تطوير المفردات الجديدة أمرًا لا يمكن فصله عن خلق مفاهيم جديدة، وتوفر الممارسة المذهلة لاستحداث المفاهيم التي اضطلعا بها في كتابهما **ألف هضبة** سلسلة من المفردات التي نستطيع بموجبها وصف ملامح المشهد المعاصر المهمة [363]. تتضمن تلك السلسلة علم المصطلح المستخدم لوصف الأنواع المختلفة من المجاميع الاجتماعية واللغوية والعاطفية (شرائحها ومحتواها وتعبيراتها وأقاليمها وخطوط شرودها أو عزلها عن أقاليمها المحددة)، والمصطلحات المستعملة في تطوير السياسة الجزئية للرغبة المؤسسة على ديناميات العاطفة اللاواعية والطرائق المختلفة التي يتفاعل بها هذا الأمر مع الذاتيات الفردية والجماعية (جسم من دون أعضاء، كثافات، تقطيعات كتلية وجزيئية)، وشرحًا للرأسمالية بوصفها تدفقات **بدهية**، ليست قائمة على أقاليم محددة، من المواد والعمل والمعلومات (خلاقًا لمنظومة إقليمية مفرطة التشفير)، ومفهومًا للدولة بوصفها جهازًا للاستيلاء، يخضع في أشكاله المتحققة حاليًا بشكل متزايد لمتطلبات البداهة الرأسمالية، ومفهومًا للآلات التجريدية الفائقة التحويل للشكل (آلات - حرب جوالة) التي هي عوامل التحويل الاجتماعي والسياسي، وأخيرًا مفرداتٍ يمكن بوساطتها وصف السيرورات التحولية، من قبيل الصائرِ - إلى - ثوريّ (a becoming-revolutionary) الذي لا يمكن اختزاله إلى واقع الثورات الماضية أو المستقبلية، و«الصائرِ - إلى - ديمقراطي (a becoming-democratic) الذي لا يماثل أي دولة دستورية فعلية» [364].
لا يقدم دولوز وغوتاري أي جملة صريحة أو أي دفاع عن المبادئ المعيارية. وعوضًا عن ذلك، يستعرضان هذه المبادئ من خلال شرح الأنطولوجيا الخاصة بهما لهذه المجاميع. فهما يصفان عالمًا طبيعيًا واجتماعيًا يمنح تفضيلات نظامية لأنواع معينة من الحركة: الصائر - إلى - أقلية (becoming-minor)، خطوط الشرود (Lines of flight)، العزل عن الإقليم المحدد (deterritorialization)، وغير ذلك. يعبّر مفهوم العزل عن الإقليم المحدد عن المعنى السياسي - الأخلاقي لهذه الأنطولوجيا. وفي العبارة الختامية حول القواعد التي تحكم بعض مفاهيمهما الأكثر أهمية في نهاية كتاب **ألف هضبة**، يُعرَّف العزل عن الإقليم المحدد بأنه الحركة أو السيرورة التي بموجبها يشرد شيء ما أو يغادر من إقليم محدد [365]، حيث يمكن أن يكون الإقليمُ أي نظام من أي نوع، مفاهيمي أو لغوي أو اجتماعي أو عاطفي. وبالمقارنة، تشير إعادة الأقلمة (reterritorialization) إلى الطرائق التي تقوم بموجبها العناصر التي خضعت للعزل عن الإقليم المحدد بإعادة التجمع، وتدخل في علاقات جديدة مكوِّنة مجاميع جديدة أو معدلة المجاميع القديمة. وبحسب تحليل دولوز وغوتاري، فإن الأنظمة من أي نوع كانت

تتضمن «متجهات العزل عن الإقليم المحدد»، في حين يكون العزل عن الإقليم المحدد دائمًا «غير قابل للفصل عن أوجه إعادة الأقلمة المترابطة معه» [(366)].

يظهر التعقيد في مفاهيم دولوز وغوتاري الخاصة بالعزل عن الإقليم المحدد وإعادة الأقلمة عندما يميزان بين الشكل المطلق والشكل النسبي لكل واحدة من تلك السيرورات. وهذا يتطابق مع التمييز الأنطولوجي بين نظام الأشياء الافتراضي والفعلي: يحدث العزل عن الإقليم المحدد عزلًا مطلقًا في المجال الافتراضي، بينما لا يُعنى بالعزل عن الإقليم المحدد عزلًا نسبيًا سوى الحركات ضمن المجال الفعلي. إن النظام الافتراضي هو الذي يحكم مصير أي تجميع معين، ويتضح المعنى الذي تتحول بموجبه هذه الأنطولوجيا إلى أخلاقيات وسياسة للعزل عن الإقليم المحدد عندما يصف المفكران العزل عن الإقليم المحدد عزلًا مطلقًا بأنه الشرط الأساس في كل أشكال العزل عن الإقليم المحدد عزلًا نسبيًا، وهو مصدر محايث للتحويل، رصيد احتياطي من الحرية أو الحركة في الواقع يُنشَّط كلما يحدث عزل عن الإقليم المحدد عزلًا مطلقًا. ففي أحد المواضع، يصف المفكران العزل عن الإقليم المحدد عزلًا مطلقًا بأنه «الحركة الأعمق...المُطابقة للأرض ذاتها» [(367)].

وفي محاولتهما إعادة وصف طبيعة الفلسفة ومهمتها في كتابهما **ما الفلسفة**، ينقل دولوز وغوتاري هذا الالتزام إلى مستقبل مفتوح للفلسفة ذاتها. وتكون الفلسفة، كما يُحاجّان، أحد متجهات العزل عن الإقليم المحدد بقدر ما تستحدث مفاهيم تَقطع الصلة مع أشكال الفهم والوصف السائدة أو الواضحة بذاتها. وهذه هي الكيفية التي تنخرط فيها الفلسفة في الحاضر وتحقق نداءها الطوباوي. إن التفكير فلسفيًا حول الحاضر يعني استحداث المفاهيم التي تعبر عن الحوادث الصّرفة التي تمنح الحيوية للحوادث والسيرورات اليومية التي تتكشف حولنا: العولمة، والدمقرطة، وإخضاع النيوليبرالية الكيانات الخاصة للسيطرة الحكومية، والعزل عن الإقليم المحدد وغيرها. إن وصف الحوادث الجارية بلغة هذه المفاهيم الفلسفية يعني إعادة صلتها بالحادث الصرف أو المشكلة الصرفة التي تبدو فيها تلك الحوادث أو المشكلات أحد القرارات أو الحلول لا أكثر. بتعبير آخر، من خلال ابتكار مفاهيم (مثل الأخذ (capture)، والعزل عن الإقليم المحدد والصيرورة وغيرها) وتحويل معاني مفاهيم (الديمقراطية والعدالة والضيافة وغيرها)، تساعدنا الفلسفة على الفصل بين الحدث الصرف المُعبَّر عنه فيها وبين الأشكال المقررة المعينة التي تتحقق فيها، وبذلك تشير [الفلسفة] إلى إمكان وجود تحققات أخرى مقررة. وعندما يقترح دولوز وغوتاري أن «المفهوم هو معالم حدث قادم وتكوّنه وترتيبه»، فإنهما يقصدان أن استحداث المفاهيم يفتح الآفاق لإمكان تحويل أشكال الفكر والممارسة القائمة [(368)]. وبهذه الطريقة، تُوجَّه أخلاقيات العزل عن الإقليم المحدد عند دولوز وغوتاري، على غرار التفكيكية عند دريدا، نحو الإمكان الدائم لشيء

آخر، نحو مستقبل مفتوح أبدًا أو نحو «المقبل». والمفاهيم المحددة التي يقترحانها مثل الصيرورة والأخذ والعزل عن الإقليم المحدد ليس المقصود منها أن تكون بدائل من المفاهيم القائمة للعدالة أو الحقوق أو الديمقراطية أو الحرية، لكن لتخدم الهدف الذرائعي للفلسفة فحسب، بالمقدار الذي تساعد فيه في إحداث عدالة أخرى، أو حقوق أخرى، أو أشكال مبتكرة من الديمقراطية والحرية.

خامسًا: اللامشروط

التفكيكية، خصوصًا في طورها المسمى إيجابي، لا تخترع مفاهيم جديدة أو تقدم وسائل جديدة للوصف. على العكس من ذلك، يقتصر تطبيق تحليلها المُعضِل على المفاهيم الموجودة مثل الديمقراطية والصداقة والهدية والضيافة والمسامحة، بطريقة تعيد إنتاج صيغ متعددة من التمييز بين الشكل الظرفي أو المشروط للمفهوم، وشكله المطلق أو غير المشروط. في أي حالة، يعيد هذا التحليل اختراع تمييز بين قطبين أو نهجين لفهم أي مفهوم مطروح بغرض تأكيد أن وجود شكل مطلق أو غير مشروط أو غير ظرفي لمفهوم ما هو الذي يضمن الإمكان الحاضر دائمًا للتحويل في طرائقنا القائمة المرهونة بظرفية تاريخية وشرطية لفهم ذلك المفهوم.

لننظر في مناقشة دريدا مفهوم الضيافة. فمن جهة، تكون الضيافة، كما تمارس في سياقات معينة، مشروطة دائمًا، وتقدم دائمًا إلى آخرين محددين يتمتعون بمكانة اجتماعية معينة، وتخضع لواجبات متبادلة في ما يتعلق بحقوق المُضيف. من جهة أخرى، تستمد الممارسة الشرطية للضيافة قوّتها ومعناها من مفهوم الضيافة المطلقة أو غير المشروطة التي من شأنها أن تُرحب بالآخر في غياب أي شروط، مثل معرفة الاسم أو المكانة أو الأصل والنسب، ومن دون أي قيود في ما يتعلق بحركة الآخر أو سلوكه، ما دام في منطقة المُضيف:

تتطلب الضيافة المطلقة أن أفتح بيتي وأقدم الضيافة، ليس للغريب (الذي يحمل اسم عائلة ومكانة اجتماعية مرتبطة بكونه غريبًا ...إلخ) فحسب، بل أيضًا للآخر المطلق غير المعروف ومجهول الهوية، وأن **أمنحهما المكان**، وأن أدعهما يأتيان، وأن أدعهما يَصلان، وأن يتخذا حيزًا في المكان الذي أقدمه لهما، من دون أن أطلب منهما معاملة بالمثل (الدخول في اتفاقية) أو حتى أن أسألهما عن أسميهما. ويفرض قانون الضيافة المطلقة قطيعة مع الضيافة بموجب الحق، حيث يُعتبر القانون أو العدالة من الحق [(369)].

يُصر دريدا على الفرق بين الشكل المشروط والشكل غير المشروط للمفهوم: إذ تبقى الضيافة المطلقة غير قابلة لاختزالها إلى ضيافة عادية ومشروطة، «ويتمثل الاختلاف بين المشروطة والمطلقة في درجة الاختلاف أو عدم الانسجام الذي يمكن أن يكون بين العدالة والقانون، فالعدالة قريبة

من القانون للغاية، وهي في الحقيقة لا تنفصل عنه» [(370)]. يضيف دريدا أن هذا الاختلاف بالذات، مقرونًا بحقيقة أن الشكل المشروط للمفهوم يشير حتمًا إلى الشكل غير المشروط، هو ما يضمن إمكان النقد للممارسات الاجتماعية القائمة. لذلك، فإن في تحليله القانون والعدالة، وبالاعتماد على مفهوم العدالة غير المشروط تحديدًا، يقيم الحجة على أن القانون غير قابل للتفكيك في حين أن العدالة قابلة للتفكيك. في موقع آخر، يقترح دريدا أنه بالطريقة نفسها التي يمكن أن يُعدّل القانون أو يُحَسّن بالاستناد إلى العدالة، نستطيع «أن تُلهم» أشكالًا جديدة من المسامحة بالرجوع إلى فكرة غير القابل للمسامحة التي تحمل طابع المفارقة [(371)]. وبأسلوب مماثل، فإن فكرة الضيافة غير المشروطة تُعزز إمكان التحسين أو التقدم في ما هو قائم من الأشكال المشروطة من الترحيب بالأجانب، فهو يقول:

إنها مسألة معرفةِ كيف يمكن تحويل القانون وتحسينه، ومعرفة ما إذا كان هذا التحسين ممكنًا ضمن المجال التاريخي الذي يقع **بين** قانون الضيافة غير المشروطة، التي تقدم كمُسَلَّمة لكل آخر، ولكل القادمين الجدد، **أيًا كانوا**، وبين القوانين المشروطة المتعلقة بحق الضيافة [(372)].

يشبه مفهوم اللامشروط عند دريدا بشكل لافت استعمال رورتي الحذر كلمة «صائب (true)، (أو أي اصطلاح معياري عصيّ على التعريف الدقيق مثل ’الخير‘ أو ’الحق‘)» [(373)]. ويُعرّف رورتي هذا الاستعمال الحذر بأنه «ذلك الاستعمال الذي نوظفه للكلمة عندما نقارن بين التبرير والحقيقة لنقول إن مُعتَقدًا ما ربما يكون مبرَّرًا، لكنه ليس حقيقيًا»، ويقترح أن هذا كل ما يمكن أن يسمح به الذرائعيّ بديلًا من لحظة اللاشرطية التي يرى هبرماس أنها ضرورية لتسويغ النقد [(374)]. ولمّا كان رورتي يرفض أي مفهوم ترانسندنتالي للحقيقة لمصلحة تفضيل بروتوكولات التبرير المحددة تاريخيًا والعارضة، فإنه يتّخذ هذا الاستعمال الحذر لكلمة «صائب» ليُبرز الإمكان الحاضر أبدًا الذي نعتبره الآن مُبرَّرًا والذي قد لا يكون كذلك أمام مستمعين آخرين في المستقبل. وبالنسبة إلى دريدا، وبالطريقة نفسها، تعمد الفجوة غير القابلة للاختزال والواقعة بين الأشكال المشروطة وغير المشروطة للمفهوم إلى إزالة أي أساس للضمير المرتاح بشأن التمثّلات الراهنة لفضائلنا السياسية. وإن الرجوع الذي لا يمكن تجنبه إلى الشكل غير المشروط للمفهوم تضمن بقاء مسألة الشروط التي يجد فيها المفهوم تعبيرَه المؤسسي والسياسي مفتوحة [(375)].

إن العلاقة التي يتبينها دريدا بين القطبين المشروط وغير المشروط لمفهوم معين توازي، بدورها، مفهوم دولوز وغوتاري سابق الذكر عن العلاقة بين حركتي العزل عن الإقليم المحدد عزلًا مطلقًا وعزلًا نسبيًا غير المتجانستين وغير القابلتين للفصل المذكورتين آنفًا في الأنطولوجيا السياسية عند دولوز وغوتاري. وكما تمثل أنطولوجيا دولوز وغوتاري عن مجاميع العزل عن الإقليم المحدد عالَمًا تكون فيه سيرورات التحول أو التفكك محايثة في أي حالة من

حالات الأوضاع الراهنة، فإن الفجوة بين المشروط وغير المشروط عند دريدا، مقرونة بالإحالة الحتمية إلى وجود الأشكال غير المشروطة ضمن الأشكال المشروطة، تُذكّرنا بإمكان وأهمية الافتراق عن أشكال التفكير أو الممارسة القائمة. بهذا الأسلوب، يوجد باعث نقدي مشترك في صميم كل من التفكيك الإيجابي، والبنائية عند دولوز وغوتاري، وعمل فوكو الجينيالوجي عن حدود الممكن. فكل منهم يُشارك في التوجه نحو مستقبل يحدده اختلافُهُ المحتمل عن الحاضر، والذي على الرغم من ذلك يعمل في الحاضر ليضمن إمكان النقد والمقاومة. إن اعتمادهم على مبادئ الديمقراطية والمساواتية أساسًا لمثل هذا النقد سببٌ كاف لضمّهم ضمن وارثي التقاليد الليبرالية المعاصرين. وفي حين أن تاريخانيتهم اللاغائية تجعلهم يصطفُّون ضمن ذرائعية رورتي في بعض الجوانب، فإن التزامهم نقد ما هو قائم من المؤسسات والممارسات والمفاهيم والمعتقدات المعتبرة يميزهم من أشكال الليبرالية غير النقدية كلها.

المراجع

Bernstein, R. J. «Rorty’s Inspirational Liberalism,» in: C. Guignon & D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Burrows, J. «Conversational Politics: Rorty’s Pragmatist Apologia for Liberalism,» in: A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* (Oxford: Blackwell, 1990).

Connolly, W. E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

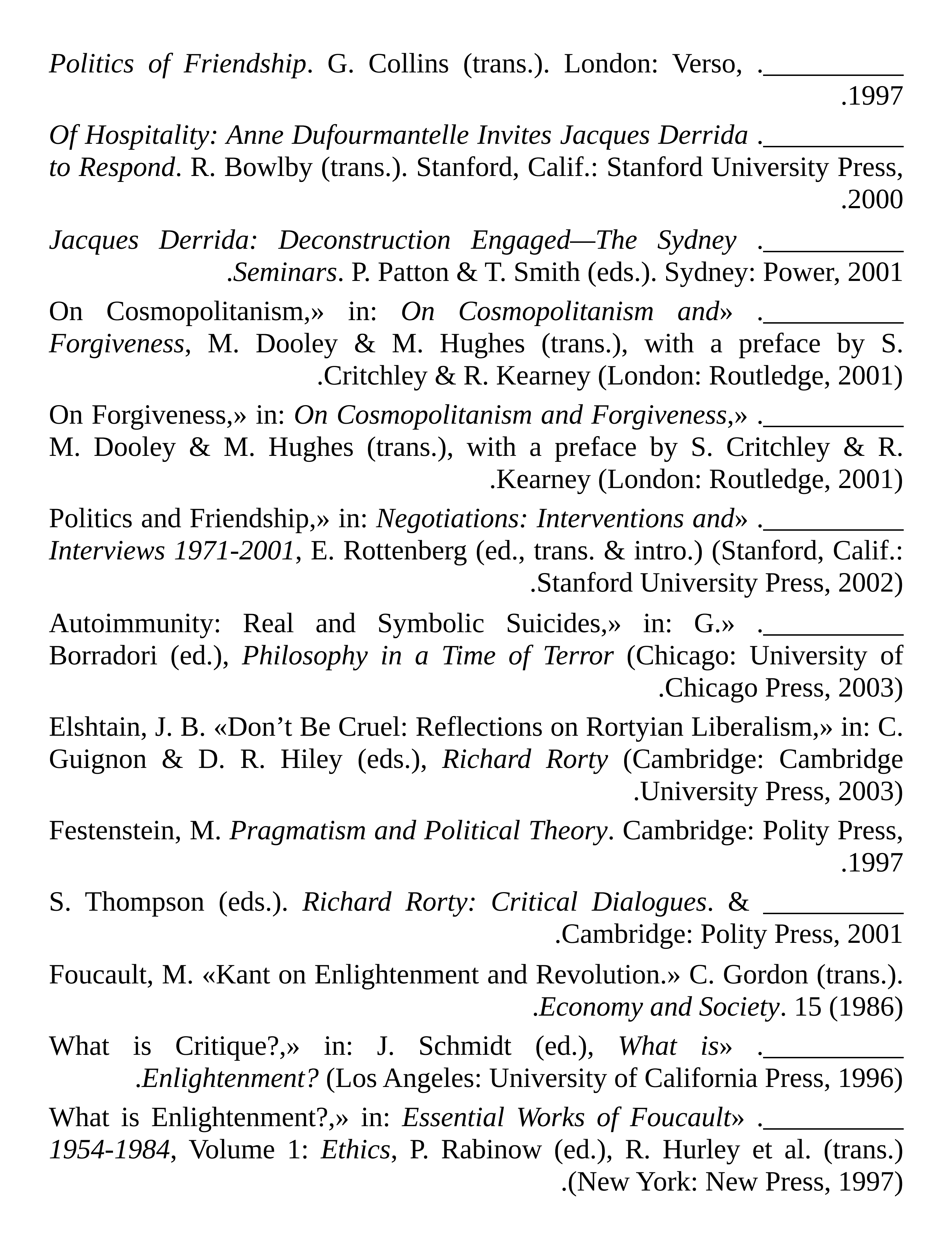
Deleuze, G. *Negotiations 1972-1990*. M. Joughin (trans.). New York: Columbia University Press, 1995.

__________ & F. Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

__________ & __________. *What is Philosophy?*. H. Tomlinson & G. Burchell (trans.). New York: Columbia University Press, 1994.

Derrida, J. «Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’,» in: D. Cornell et al. (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (London: Routledge, 1992).

__________. *Specters of Marx*. P. Kamuf (trans.). London: Routledge, 1994.



Politics of Friendship. G. Collins (trans.). London: Verso, .__________ .1997

Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida .__________ *to Respond*. R. Bowlby (trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press, .2000

Jacques Derrida: Deconstruction Engaged—The Sydney .__________ .*Seminars*. P. Patton & T. Smith (eds.). Sydney: Power, 2001

On Cosmopolitanism,» in: *On Cosmopolitanism and*» .__________ *Forgiveness*, M. Dooley & M. Hughes (trans.), with a preface by S. .Critchley & R. Kearney (London: Routledge, 2001)

On Forgiveness,» in: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*,» .__________ M. Dooley & M. Hughes (trans.), with a preface by S. Critchley & R. .Kearney (London: Routledge, 2001)

Politics and Friendship,» in: *Negotiations: Interventions and*» .__________ *Interviews 1971-2001*, E. Rottenberg (ed., trans. & intro.) (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2002)

Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides,» in: G.» .__________ Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror* (Chicago: University of .Chicago Press, 2003)

Elshtain, J. B. «Don't Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism,» in: C. Guignon & D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2003)

Festenstein, M. *Pragmatism and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, .1997

S. Thompson (eds.). *Richard Rorty: Critical Dialogues*. & __________ .Cambridge: Polity Press, 2001

Foucault, M. «Kant on Enlightenment and Revolution.» C. Gordon (trans.). .*Economy and Society*. 15 (1986)

What is Critique?,» in: J. Schmidt (ed.), *What is*» .__________ .*Enlightenment?* (Los Angeles: University of California Press, 1996)

What is Enlightenment?,» in: *Essential Works of Foucault*» .__________ *1954-1984*, Volume 1: *Ethics*, P. Rabinow (ed.), R. Hurley et al. (trans.) .(New York: New Press, 1997)

Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 3: *Power*, J. .__________
.D. Faubion (ed.), R. Hurley et al. (trans.). New York: New Press, 2000

Fraser, N. «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions,» in: N. Fraser (ed.), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of
.Minnesota Press, 1989)

Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. F. G. Lawrence
.(trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987

Between Facts and Norms. Cambridge, Mass.: MIT Press, .__________
.1996

Richard Rorty’s Pragmatic Turn,» in: R. Brandom (ed.),» .__________
.*Rorty and his Critics* (Oxford: Blackwell, 2000)

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2^{nd} ed.
.Oxford: Clarendon Press, 2002

Mengue, P. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L’Harmattan,
.2003

Nietzsche, F. *Untimely Meditations*. J. P. Hollingdale (trans.). Cambridge:
.Cambridge University Press, 1983

.Patton, P. *Deleuze and the Political*. New York: Routledge, 2000

Deleuze and Democracy.» *Contemporary Political Theory*.» .__________
.vol. 4, no. 4 (2005)

Deleuze and Democratic Politics,» in: L. Tonder & L.» .__________
Thomassen (eds.), *On Radical Democracy: Politics between Abundance*
.*and Lack* (Manchester: Manchester University Press, 2005)

.Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1989

Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers. Vol. .__________
.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

Objectivity, Relativism, Truth: Philosophical Papers. Vol. 1. .__________
.Cambridge: Cambridge University Press, 1991

Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His .__________
Critics. H. J. Saatkamp, Jr. (ed.). London: Vanderbilt University Press,
.1995

Truth and Progress: Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge: .__________
.Cambridge University Press, 1998

.*Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 1999 .__________

__________. «Universality and Truth,» in: R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (Oxford: Blackwell, 2000).

Tully, J. «The Unfreedom of the Moderns in Comparison to their Ideals of Constitutional Democracy.» *Modern Law Review*. vol. 65, no. 2 (2002).

(324) W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2002), p. 6.

(325) J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 101.

(326) في هذا الفصل، أركز على دولوز وغوتاري ودريدا وفوكو؛ إذ يعد هؤلاء، على بعض الصعد المختلفة لا كلها، ممثلين لتيارات عدة لما بعد البنيوية الفرنسية.

(327) J. Derrida, «Force of Law: The «'Mystical Foundation of Authority',» in: D. Cornell et al. (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (London: Routledge, 1992), pp. 8-9.

(328) J. Derrida, *Specters of Marx*, P. Kamuf (trans.) (London: Routledge, 1994), p. 90.

(329) G. Deleuze & F. Guattari, *What is Philosophy?*, H. Tomlinson & G. Burchell (trans.) (New York: Columbia University Press, 1994), p. 99.

(330) Ibid., p. 108.

(331) J. Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), p. 15.

(332) R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 83.

(333) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, F. G. Lawrence (trans.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 276; N. Fraser, «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions,» in: N. Fraser (ed.), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 32-33.

(334) P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 89.

(335) Rorty, *Contingency*, p. 63.

(336) Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?*, p. 112; F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, J. P. Hollingdale (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 60.

(337) إنني لا ألمح هنا إلى أن رورتي يقدم دفاعًا كافيًا عن التزاماته الليبرالية الخاصة به، لكنه يفكر فحسب في الاعتقاد أن الليبرالية لا تعارض النهج التاريخي والسياقي الذي اتبعه فلاسفة ما بعد البنيوية هنا. لتقويم ليبرالية رورتي ونقدها، يُنظر:

J. Burrows, «Conversational Politics: Rorty’s Pragmatist Apologia for Liberalism,» in: A. Malachowski (ed.), Reading Rorty (Oxford: Blackwell, 1990); M. Festenstein, Pragmatism and Political Theory (Cambridge: Polity Press, 1997); M. Festenstein & S. Thompson (eds.), Richard Rorty: Critical Dialogues (Cambridge: Polity Press, 2001); R. J. Bernstein, «Rorty’s Inspirational Liberalism,» and J. B. Elshtain, «Don’t Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism,» all in: C. Guignon & D. R. Hiley (eds.), Richard .Rorty (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

.Rorty, *Contingency*, pp. 73ff (338)

R. Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3 (339) .(Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 167-185

.Rawls, pp. xx, 94 (340)

M. Foucault, «What is Critique?,» in: J. Schmidt (ed.), *What is* (341) .*Enlightenment?* (Los Angeles: University of California Press, 1996), p. 395

.Derrida, «Force of Law,» p. 20 (342)

J. Derrida, «Politics and Friendship,» in: *Negotiations: Interventions* (343) *and Interviews 1971-2001*, E. Rottenberg (ed., trans. & intro.) (Stanford, .Calif.: Stanford University Press, 2002), p. 178

.Rorty, *Contingency*, p. xv (344)

M. Foucault, «Kant on Enlightenment and Revolution,» C. Gordon (345) (trans.), *Economy and Society*, 15 (1986); Foucault, «What is Critique?;» M. Foucault, «What is Enlightenment?,» in: *Essential Works of Foucault 1954-1984*, Volume 1: *Ethics*, P. Rabinow (ed.), R. Hurley et al. (trans.) .(New York: New Press, 1997)

.Foucault, «What is Enlightenment?,» p. 315 (346)

.Rorty, *Contingency*, p. 64 (347)

.Ibid., p. 65 (348)

.Rorty, *Truth and Progress*, p. 326 (349)

.Foucault, «What is Enlightenment?,» p. 316 (350)

G. Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, M. Joughin (trans.) (New York: (351) .Columbia University Press, 1995), p. 171

J. Derrida, *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged—The Sydney* (352) .*Seminars*, P. Patton & T. Smith (eds.) (Sydney: Power, 2001), p. 100

P. Patton, «Deleuze and Democratic Politics,» in: L. Tonder & L. (353) Thomassen (eds.), *On Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (Manchester: Manchester University Press, 2005); P. Patton,

«Deleuze and Democracy,» *Contemporary Political Theory*, vol. 4, no. 4 .(2005)

(354) W. E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University .of Minnesota Press, 1999), p. 68

(355) J. Derrida, *Politics of Friendship*, G. Collins (trans.) (London: Verso, .1997), p. 306

(356) .Derrida, «Politics and Friendship,» p. 182

(357) .Rorty, *Contingency*, p. 9

(358) .Ibid., p. 77

(359) .Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?*, p. 5

(360) R. Rorty, *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, H. J. Saatkamp, Jr. (ed.) (London: Vanderbilt University Press, .1995), p. 198

(361) .Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?*, p. 111

(362) .Rorty, *Contingency*, p. 78

(363) .P. Patton, *Deleuze and the Political* (New York: Routledge, 2000)

(364) .Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?*, pp. 112-113

(365) G. Deleuze & F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota .Press, 1987), p. 508

(366) .Ibid., p. 509

(367) .Ibid., p. 143

(368) .Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?*, pp. 32-33

(369) J. Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, R. Bowlby (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford .University Press, 2000), p. 25

(370) .Ibid., p. 26

(371) J. Derrida, «On Forgiveness,» in: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, M. Dooley & M. Hughes (trans.), with a preface by S. .Critchley & R. Kearney (London: Routledge, 2001), p. 53

(372) J. Derrida, «On Cosmopolitanism,» in: *On Cosmopolitanism and* .*Forgiveness*, p. 22

(373) R. Rorty, «Universality and Truth,» in: R. Brandom (ed.), *Rorty and* .*his Critics* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 12

(374) .Ibid., p. 4

(375) من منظور مفهوم جيمس تالي للديمقراطية الليبرالية، وهو مفهوم خاص ومتمرس في الممارسة، وبالإشارة إلى الأطروحة الرولزية حول انتشار

الخلاف المعقول، يدافع تالي عن موقف مشابه مقترحًا أنه «يجب ألا يكون توجه الفلسفة العملية نحو التوصل إلى اتفاقيات نهائية حول المبادئ أو الإجراءات العالمية، لكن لضمان أن تكون الديمقراطيات الدستورية مفتوحة دائمًا للحرية الديمقراطية في التشكيك، وتقديم الأسباب لإعادة التفاوض حول قواعد القانون السائدة ومبادئ العدالة وممارسات المداولات». يُنظر:

J. Tully, «The Unfreedom of the Moderns in Comparison to their Ideals of Constitutional Democracy,» Modern Law Review, vol. 65, no. 2 (2002), p. .218

الفصل السابع: المخيال التعددي ...... ديفيد شلوزبيرغ

«إن قبول شرعية الاختلاف أمر إشكالي من الناحية النظرية» [(376)]

أولًا: مقدمة

في عام 1909، أعلن وليام جيمس «إن هيبة المُطلق تكاد أن تتقوض بين أيدينا» [(377)]. أضحت النظرية السياسية، بعد قرن من الزمن، تنظر إلى التعددية الأخلاقية والأدبية والثقافية كأمر مستوطن، أو كحقيقة سياسية تجريبية لا يمكن إنكارها. ساهمت أجيال من التعدديين بالتنظير بشأن الطرائق التي تُقوّض النزعتين الكلية (universalism) والواحدية (monism) في كل من النظرية والممارسة السياسيتين. وفي حين لم تنجح النظرية التعددية في مجال سياسي شهد إنعاشًا لتركيز الاهتمام بالكلية، فإنها تخيلت مسارات كثيرة لتطوير القبول بمختلف القيم والثقافات وطرائق العيش. يضاف إلى ذلك أن المخيال التعددي تغلغل في التاريخ المعاصر للنظرية السياسية من خلال توجيه الاهتمام إلى تطوير طرائق للتعاطي الأصيل مع الاختلاف. ويرى وايت [(378)] حقل النظرية السياسية «مضطرًا إلى الاشتباك مع التعددية اشتباكًا أعمق وأكثر اتساعًا من أي وقت مضى. وتبعًا لذلك، يجب أن ننهمك أكثر باستقصاء روح الجماعة والاستراتيجيات التي ينبغي أن تُحيي هذه المغامرة وتُرشدها». يجادل غونيل [(379)]، في الاتجاه نفسه، قائلًا إن مُحاباة التعددية تتخلل النظرية السياسية وتنتشر فيها بعمق، والنظرية السياسية، في الحقيقة، «موطنٌ» لتلك المحاباة، والإرث الخطابي لذلك الحقل.

من الاهتمامات المركزية لهذه المدرسة الفكرية الأمران الآتيان: الاعتراف بالأساس التجريبي والاختباري للتعددية الثقافية والتعددية الأخلاقية، ومخطط التعاطي السياسي مع ذلك الاختلاف. يتفحص هذا الفصل تطور هذه الجوانب في النظرية التعددية لتوضيح الامتداد الزمني للفكر التعددي في النظرية السياسية، ولبعث الموضوعات التعددية القديمة في النظرية السياسية الحديثة. ومع ذلك، لم تكن الواحدية التحدي الوحيد أمام التعددية. ففي كثير من الأحيان طغى الخطاب الرئيس الآخر للنظرية السياسية - أي الليبرالية - على الباعث التعددي، وعمد جانب كبير من النظرية التعددية المتأخرة إلى تفحص التفاعل بين هاتين المدرستين الفكريتين. ومن الأمور المركزية للمناقشات في هذين الجانبين الطبيعةُ الإشكالية للاعتراف بالاختلاف، والطرائق المتخيَّلة التي اقترحها التعدديون للتعاطي مع تلك المعضلة.

ثانيًا: أجيال من التعدديين

استُهلت التعددية في العلوم السياسية بوصفها قضية تساند تعددية القيم غير قابليتها للقياس (incommensurability)، وبوصفها طريقة لتنفيذ تلك المعرفة في مخططات سياسية مبتكرة. ركّز المنظرون بشكل رئيس على وعي الاختلاف والحياة الجماعية في المستويات دون مستوى الدولة، وأخذهما في الاعتبار ومأسستهما. وكان العالَم التعددي قائم دائمًا على أساس مطلب فلسفي وتجريبي رئيس، ألا وهو القبول بشرعية الاختلاف في وجهات النظر. والتأثير الأصلي هنا كان لفلسفة وليام جيمس التعددية المناهضة للمطلق.

رأى جيمس في منهجية «التجريبية الجذرية» أساسًا للفلسفة التعددية. فهنا، «كل المطلوب منا الاعتراف به تكوينًا للواقع هو ما نجده بأنفسنا متحققًا تجريبيًا في كل صغيرة من صغائر هذه الحياة المنتهية» [(380)]. جادل جيمس بأنه لمّا كانت التجربة المشهودة ووعي تلك التجربة يتفاوتان بين الناس، فإن لعالم التعددية أساسين، تجريبي وموضوعي. لم تكن مقاربة جيمس التعددية مجرد تحقق من صدقية الواقع التجريبي للاختلاف، بل كانت إصرارًا على فهم أن الاختلاف لن يلتئم في وحدة واحدة متسقة، كما كان يرغب فلاسفة المُطلق. فبالنسبة إلى جيمس، النظرة التعددية «مستعدة للإيمان بأنه قد لا يكون في المآل ثمة مطلق صيغة أبدًا صالحة للكلّ، وأن مادة الحقيقة ربما لا يمكن الإحاطة بها كليًا من أي جهة، وقد يبقى بعضها خارج أشمل تركيبٍ لها يمكن التوصل إليه، وأن صيغة مفتتة للحقيقة، أي، صيغة لكل واحد هي مقبولة منطقيًا ومحتملة تجريبيًا كما هي **الصيغة الصالحة للكلّ** التي طالما قُبلت بوصفها شيئًا بدهيًا» [(381)]. إن لاتقايسية القيم والرؤى والحقيقة ذاتها كانت شأنًا مركزيًا في توضيح جيمس للتعددية، إذ أراد الفلسفة ببساطة أن تعترف بالعالَم الحقيقي الذي قوامه الاختلاف واللاوحدة وأن تشتبك معه.

كان التعدديون السياسيون الأوائل أمثال آرثر بنتلي وإرنست باركر وهارولد لاسكي وماري باركر فوليت [(382)] متحدين على الأساسين الفلسفي والسياسي ضد الوحدة المطلقة. وفي حين أن هؤلاء غالبًا ما أسندوا تبريراتهم الفلسفية للشواغل التعددية إلى وليام جيمس، كان المستهدف هو شغل المنظرين السياسيين الشاغل بالسيادة المفردة للدولة ووحدتها. «فما يمثله المطلق في الميتافيزيقيا تمثله الدولة في النظرية السياسية» [(383)]. وبينما أصر لاسكي على وجوب أن تتعامل النظرية السياسية مع «تعددية الحقائق» وتقبل بـ «أن الأجزاء حقيقية ومكتفية ذاتيًا كما هو الكل» [(384)]، أكدت فوليت «أن الحياة هي اعتراف بالتعددية الوافرة، ويجب أن تُصاغ السياسة من أجل ذلك» [(385)]. وحاجَّ التعدديون لإثبات أن التركيز على الوحدة، خصوصًا على الدولة الموحَّدة، لم يكن إلا على حساب تنوع الخبرات الفردية والجماعية. ودعا هؤلاء التعدديون الأوائل إلى إدراك تعددية الخبرات تلك، كما تظهر في جماعات المجتمع المدني، بوصفها مركز الحياة السياسية، ووظفوا تنوع الخبرات الجماعية لِكسر احتكارية موضوع الدولة في التنظير السياسي.

أدى الاعتراف بالتعددية والاختلاف ولاتقايسية القيم والخبرات مباشرة إلى محاولات التعدديين لإعادة تصميم المؤسسات السياسية بطريقة تعترف بالاختلاف في المجتمع المدني، وتتجنب التفردية الموحَّدة على مستوى الدولة. وكما كتب هيرست [(386)]، دارت التعددية حول «نقد بنية الدولة وأساس السلطة في الدولة». وتحدّت فكرة السيادة غير المحدودة والدولة الموحدة المركزية، وحاجّت بأن غياب أي طبقة من الاستقلالية والسلطة والسيادة بين المواطنين الأفراد والدولة المتفردة كان أمرًا غير واقعي ولا يطاق [(387)]. وفي حين أن هذا الجيل من التعدديين الأوائل ربما كان مدفوعًا بدافع الاعتراف بالتعددية ذاته، فلسفيًا أو في المجتمع المدني، لم يكن هناك إطلاقًا اتفاق بشأن تصميم الدولة. فقد كان كول (Cole) مؤيدًا لاشتراكية النقابات المهنية، وكان لاسكي مؤيدًا البنية الفدرالية والسلطة التعددية، ودافع فيغيس (Figgis) عن الدولة بوصفها رابطة الروابط الطوعية ومهمتها مساعدة المواطنين على تأسيس تلك الروابط الطوعية والمحافظة عليها [(388)]. وكان مخطط فوليت للدولة الجديدة أقرب ما يكون إلى فدرالية لاسكي، مع أنها كانت تحاول باستمرار أن تعقد توازنًا بين تعددية جيمس والوحدة (وليس الواحدية أو التجانس) الهيغلية. وفي المآل، لم يؤدّ عمل الجيل الأول من التعدديين ولا الجيل الذي تلاه إلى تشكيل مدرسة أكاديمية متسقة، فخطابهم ومقترحاتهم المؤسسية، بحسب تعريفهم الذاتي، مفتوحة ومتنوعة لا تنتهي. وهذه هي طبيعة التجريبية الجذرية المشدودة إلى إعادة تفكير تخيّليّة بالأشكال السياسية.

لم تحظَ الشواغل التعددية باستقبال ترحيبي في الفرع المعرفي المختص بمجال العلوم السياسية أبدًا. وفي ضوء الهجمات على التوجّه الدولتي (statist) للنظرية السياسية، كان هناك انتقادات قاسية للتعددية والكتاب التعدديين في **المجلة الأميركية للعلوم السياسية** في العشرينيات [(389)]. وليس مستغربًا أن تنتقل بؤرة التنظير السياسي إلى الخلف باتجاه الدولة والاهتمام المتزايد بالليبرالية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي (وقد تناولها غونيل بإبداع [(390)]). مع ذلك، عاد الخطاب التعددي إلى الظهور في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، على الرغم من أن ذلك كان بطريقة أهملت كتابات وأُطر تفكير الجيل الأول. ومع أن ذلك الخطاب التعددي طُوّر كمُحاجّةٍ مضادة للتفسير الأحادي لسياسة القوة، على غرار ما ورد مثلًا في رد دال [(391)] المباشر على نظرية نخبة السلطة (power elite) عند ميلز [(392)]، لم يكن فيه إلا القليل مما يُشبه شواغل الجيل الأول. أُهملت مرتكزات التجريبية الجذرية ولاتقايسية القيم، ليحل مكانها ترقية المؤسسات الليبرالية بوصفها قابلة للتطبيق بشكل شامل لحل مشكلة اختلاف الجماعات (المصالح، على نحو أكثر تحديدًا).

كانت حجة دال في صيغته التعددية [(393)] أن السلطة قُسِّمت إلى مراكز متعددة، مع وجود فاعلين مختلفين لديهم سلطة أكثر في قطاعات مختلفة.

وكان الأنموذج المثالي الذي حدث أن اكتشفه هؤلاء التعدديون تجريبيًا هو منظومة قوى متوازنة تتقاسمها جماعات متداخلة. وجسّد عمل ترومان الكلاسيكي [(394)] المحور المؤسسي لدى تعدديي ما بعد الحرب، حيث انصب اهتمامه على الضغط الذي تمارسه جماعات المصالح (التي تكاد تكون مبنية كليًا على أساس الهوية والمصلحة الاقتصاديتين) في المجال السياسي. يُفترض أن تقوم جماعات الضغط بحماية الحريات الفردية والدفاع عنها، وأن يتعزز استقرار النظام من طريق التدرجية التراكمية الناتجة عن «التعديل المتبادل» [(395)]. كانت هذه تعددية سياسية ومؤسسية صرفة، ليس لها إلمام بالتأسيس الفلسفي أو التجريبي لفكرة الاختلاف الذي كان أساس التعدديين الأوائل. عجز هذا الشكل من التعددية عن أن يكون تفسيرًا لحقيقة الاختلاف السياسية، وعن أن يكون إطارًا يجسد سياسيًا الاختلافات الحقيقية والمتزايدة في مشهد ما بعد الحرب ويعطيها شرعيتها.

لم يمضِ وقت طويل قبل أن تُهاجَم هذه المدرسة التعددية بسبب جوانب القصور تلك، إضافة إلى دعمها السافر، وغير الناقد، للنظام السياسي الأميركي. وناقش كارييل [(396)] أنه في الوقت الذي تقدم التعددية ذاتها بأنها علم وضعي، إلا أنها قامت على أساس التبنى اللاواعي لـ «النظام الوظيفي»، وتوقفت ببساطة عن أن تكون تحليلية [(397)]. لاحظ كارييل كيف جرى تجاهل السلطة الخاصة بالشركات في هذه المقاربة لجماعات المصالح؛ لكنّ شاتسشنايدر كان مباشرًا أكثر في جملته المشهورة، «الخلل في سماء التعددية لأن الجوقة السماوية تغَنّي بنبرة الطبقة العليا القوية» [(398)]. أما كونولي [(399)] الذي سيصبح في ما بعد شخصية رئيسة في إعادة التفكير في المخيال التعددي فتصدى لـ «تعدديةً مُحابية تحظى فيها بعض المصالح والطموحات والشواغل بالامتيازات، بينما يوضع الآخرون في وضع خطير مجرد من الامتيازات». وفي حين حاول جيل من الكتاب التعدديين تفسير النظام الأميركي بصفته نظام سلطة مقتسَمة بين جماعات، رأى فيه نقاده نظامًا تحظى فيه بعض الجماعات بامتيازات بسبب مكانتها الاقتصادية، فيما تشهد الجماعات المبنية على هويات أخرى حرمانًا من الامتيازات [(400)]. استمر هذا النقد الموجّه نحو المدرسة التعددية ما يربو على عقدين من الزمن [(401)].

حاجّ كونولي [(402)] بأن على التعدديين توسيع الحدود التقليدية للسياسة ولمجادلاتهم إذا كان للتعددية أن تقترب من هدفها الأسمى. لكن اهتمام التعدديين بعد الحرب كان منصبًّا على الدفاع عن خطاب الليبرالية ضد خطاب النخبوية الموحدة؛ وطغى هذا الدفاع على مجموعة الفلسفات التعددية الأصلية وأفكارها النقدية وإعادةالتفكير التخيلي لديها في الدولة. جوهر الأمر أن التعددية فقدت تركيزها على التعدد، واحتفت عوضًا عن ذلك بالشكل المؤسسي المفرد. ومع تصاعد الانتقادات وكثرتها، اتخذت التعددية مدلولًا مقرونًا بالخزي والمطاردة في الفكر السياسي، لتصير علامة على الافتقار إلى

النقد السياسي والمخيال السياسي في تخصص العلوم السياسية، وفي حقل النظرية السياسية تحديدًا.

في هذه الأثناء، كان للنظرية السياسية البريطانية جيلها الثاني من التعددية، وغالبًا ضمن فكر إزايا برلين الفسيح المترامي. تخلى برلين عن التركيز المؤسسي لدى المدرسة الأميركية بعد الحرب، وصب اهتمامه على الأسس المعرفية [الإبستيمولوجية] للتعددية. وبينما هو لم يعترف إطلاقًا بفضل خاص للمفكرين التعدديين الأوائل في أي من القارتين، كان اعتقاده بتعددية القيم ولاتقايسيتها مركزيًا في فحصه العلاقة بين الليبرالية والتعددية. ولأن أكثر ما اشتهر به برلين هو دراسته الحرية، فقد مهّد لمثل هذا التركيز بالاعتراف بموقف ضد النظرة الأحادية. «ولمّا كانت قيم معينة تتناقض جوهريًا في ما بينها، فإن الفكرة القائلة إن لا بد مبدئيًا من وجود أنموذج قابل للاكتشاف ينظم الكلَّ بانسجام هي فكرة تقوم على نظرة قَبْلية زائفة بشأن العالم» [403]. وحاجّ قائلًا إن النزعة الكلية تختزل كل قيمة إلى أدنى قاسم مشترك، وأنها «جففت حيوات ومُثُل المحتوى المحدد الذي أضفى عليها وحده قيمة» [404]. إن الاعتقاد بوجود وحدة مفردة نهائية «يستند إلى الاقتناع أن جميع القيم [الوضعية] التي آمن بها البشر يجب، في النهاية، أن تكون متوافقة في ما بينها، وحتى أن بعضها ربما يستلزم بعضها الآخر... لكن ليست الأشياء الجيدة كلها متوافقة في ما بينها، ولا تزال مثل البشر العليا أقلها توافقًا» [405]. لم تكن الدولة المتفردة والمنسجمة والموحدة والمركزية ممكنة ولا حتى مرغوب فيها في سياق يتسم بالحرية.

مرة أخرى نقول إنه بينما لم يعترف برلين صراحة بعلاقة عمله بالتعدديين الأوائل، فقد سار هذا العمل على طريقهم في أمرين آخرين: الأول، حاجّ بأن الاعتراف بصدقية وجهات النظر المتعددة ولاتقايسية القيم ليس مسألة نسبوية، «فالنسبية ليست البديل الوحيد من النزعة الكلية ... كما أن لاتقايسية القيم لا تستلزم النسبية. فهناك عوالم كثيرة، بعضها متداخل» [406]. عرّف برلين التعددية بأنها «تصور مفاده أن هناك أهدافًا مختلفة ومتعددة ربما يسعى ومع ذلك يبقون عقلانيين تمامًا، وبشرًا تمامًا، وقادرين على أن يتفهم كل منهم الآخر ويتعاطف معه ويستمد الضياء منه» [407]. والثاني، اعترف برلين بأهمية الجماعات والسياق الاجتماعي في تطوير قيمنا؛ فالفهم الذي نحصل عليه من جماعتنا يمنحنا «معنى أن نكون شيئًا ما في هذا العالم» [408]. لسوء الحظ، كان اهتمام برلين بعناصر التعددية هذه وجهة نظر تحتضنها أقلية في فكر ما بعد الحرب العالمية الثانية، إذ سيطر آنذاك التركيز المؤسسي الأميركي.

ثالثًا: بعث المخيال التعددي: الاختلاف والانخراط

بحلول ثمانينيات القرن العشرين، بدأ عدد من المؤلفين بإحياء الجوانب المهمة في جيل التعددية الأول وتخيل مسارات جديدة للنظرية التعددية. وعاد

إلى واجهة الفكر التعددي أساسُ التعددية [الإبستيمولوجي] الذي وُلد من تجريبية وليام جيمس الجذرية، مع أن الجميع أهمله في سنوات ما بعد الحرب باستثناء برلين. كان الهدف من هذا الإحياء تبرير الطرائق المختلفة للنظر إلى العالم ومعرفته والتثبت من صدقيتها. وكان المفتاح لهذا، كما تجادل ماكلور [(409)]، إحياء الإبستيمولوجيا النسوية والإمكان التعددي الجذري في الذاتيات المتعددة التي اقترحتها دونا هاراوي ومنظرو النسوية الآخرون. وفي انتقادها الهوية المفردة التي تطلّبتها الدولة الحديثة، تسلط ماكلور اهتمامها خصوصًا على العلاقة بين أوجه الفهم التعددي للهوية والإمكانات السياسية المهمة المتأصلة في الاعتراف بالذاتيات المتعددة وصدقيتها. وبذلك، كانت ماكلور بين قلة وظفت الانكباب الجديد على التعددية الفلسفية، ورجّعت في الوقت نفسه أصداء الجيل السابق وتوسعت فيه [(410)].

عمد آخرون إلى إحياء جوهرِ تعدديةِ الجيل الأول من دون اعتراف صريح كذاك. إذ استندت توصيفات هاراوي [(411)] للمعرفة المحددة الموضع والموضوعية المتضَمَّنة (embodied objectivity) إلى رؤية مجازية؛ فاعتمادًا على خبرة الفرد، أو بيئته، أو النظر المنطلق من جسمه، نستطيع أن نرى الشيء ذاته ونفهمه بطرائق متعددة. بهذا المعنى، وكما هو الحال عند وليام جيمس، المنظورات الجزئية وحدها تعدّ موضوعية. وعلى نحو مشابه، ألهم دولوز وغوتاري [(412)] التَعدديّين بعد الحداثيين حجتهم الداعية إلى العودة إلى الانكباب على التعددية. فهم حاجّوا بأننا نعيش من الناحية التجريبية في عصر التحيّز الذي تُحددنا فيه حالاتٌ ومواقف وجماعات نمر بها. أعادت هذه المُحاجّات، لا سيما تركيزها على طريقة إقامة البنية المفهومية للهوية، إحياء تجريبية وليام جيمس الجذرية في سياق ما بعد الحداثة، كما أعادت إيقاظ استجابة التعدديين السياسية لحقيقة الاختلاف. من الناحية السياسية، وعلى الرغم من أن شانتال موف أيضًا لم تُشر إلى التعدديين السابقين، فإنها عبَّرت صراحةً عن مقصد تعددي، بادئةً تحليلها السياسي بالاعتراف بالاختلاف، مع رفضها «هدف الإجماع والتجانس اللذين يستندان إلى أفعال الإقصاء» [(413)]. يوضح هؤلاء المنظّرون أنه في نهاية القرن العشرين أصبحت التعددية مرة أخرى الأساس لتنظير سياسي نقدي وجذري، مع التركيز على معنى الهوية والمُواطَنة والعلاقات من خلال الاختلاف بدلًا من التركيز على الدولة الموحدة أو الهوية الواحدة للمواطن [(414)].

كانت التعددية منذ أصول نشأتها تتجاوز الاعتراف بالتعدد إلى اهتمام مركزي بكيفية التواصل مع اختلاف كهذا والتشبيك معه. فالقيم والهويات قابلة للمقارنة حتى لو لم تكن قابلة للتقايس؛ فاللاتقايسية لا تعني أن القيم غير قابلة للتشارك، أو الفهم على الأقل، بين شتى الاختلافات. فبومان [(415)] يحاجّ ليثبت أن إشراك المنظورات التعددية هو القضية المركزية للنظرية الاجتماعية النقدية المعاصرة. وإذ توضح التعددية أن لا منظور بإمكانه أن يدّعي وحده

المرجعية المعرفية أوالأدبية أو العقلانية، فإن مهمة النظرية هي تفحص ما يقدمه كل منظور، وكيفية الحكم بين المنظورات، وكيفية التوفيق بين المنظورات المتضاربة في الممارسة الديمقراطية. وتتمثل مهمة الناقد التعددي في «الربط بين المنظورات المتنوعة في أفعال النقد التي تجري ضمن ممارسات تأمّلية تصوغ تلك التضاربات وتحسم أمرها» [(416)]. ومن المهم ألا تُحل التضاربات من طرف الناقد، «بل تحلّ عمليًا بوساطة الممارسة التأملية المستمرة». إن التعددية، بتعبير بسيط، تتطلب الانخراط.

يلاحظ كل من برلين وراز أهمية ما نتعلمه من الآخرين بتلاقي الاختلاف. إذ يُطالبنا برلين بأن نجرب فهم «معايير الآخرين... واستيعاب ما يقولوه لنا». لا يمنعنا اختلافهم من «تقاسم افتراضات مشتركة تكفي لقدر من التواصل معهم، إلى درجة أن نَفهم وأن نُفهم» [(417)]. ويحاجّ غالستون [(418)] ليثبت أن المشاركين التعدديين لا يعتبرون، من الناحية النظرية، الآخرين جاهلين، أو قصيري النظر، أو تُغشي أعينهم العاطفة، بل يعتبرونهم مواطنين زملاء صادف أنهم يرون الأشياء بطرائق مختلفة، وأن مواقفهم ربما تكون صحيحة، أو تضيف إلى الصورة الأكبر، أو أن لديهم على الأقل قيمة ما. ويلاحظ تلّي أن «القدرة على تغيير المنظورات - أي أن تَرى وتَفهم من زوايا مختلفة - تُكتسب من خلال المشاركة في الحوار بين الثقافات» [(419)]. وهذا التركيز على الانخراط التعددي النشط والعلاقات بين الذاتيات ضروري خصوصًا عندما تمتزج الثقافات ويجد الأفراد أنفسهم في أكثر من عالم ثقافي واحد في الوقت نفسه، كالشباب المسلم في المدارس الغربية، وطلاب الجامعات الإنكليزية الذين يتعلمون عن ضروب علم الكونيات لدى السكان الأصليين، وتعارف سكان المناطق الحضرية مع المهاجرين الجدد وتفاعلهم معهم (وبالعكس).

إن الأمر المركزي في الانخراط التعددي هو موقف الترحيب بتضارب الاختلافات، وعدم تجنبه بالتأكيد. إن الادعاء الأساس الذي يعرضه الذين يدعمون المواجهات الميالة إلى الجدل والتنازع هو أن التضارب الأخلاقي والانخراط بين شتى الاختلافات هو جانب ذو قيمة في الحياة الاجتماعية والسياسية ولا يمكن الاستغناء عنه. إن مثل هذا النزاع أمر جيد للجسم السياسي، وللجماعات والأفراد ضمنه. وتُشير هونيغ [(420)] إلى أن جانبًا كبيرًا من النظرية السياسية كان يدور سابقًا حول تجنب النزاع، والقضاء على التنافر والمقاومة والصراع، باعتبار أن هذه الأمور تحرف السياسة عن موقعها. وفي حين أنها تنظر إلى نيتشه وأرندت باعتبارهما مثالين للفلاسفة الذين لم يُنحّوا المواجهات التنافسية من السياسة، نرى أن جيلي التعدديين الأول والأحدث يؤيدان مثل هذه المواجهات الميالة إلى الجدل والتنازع.

كان وليام جيمس يتبنى الحاجة إلى رؤية البدائل، وإلى تخيّل حالات ذهنية أخرى [(421)]. ودعت ماري باركر فولّيت إلى حل الخلافات حلًا تكامليًا جامعًا، «من خلال أوجه التكيف المتبادلة بين ردات فعل الأفراد، وتكون أوجهِ التكيف

المتبادلة هذه مستندة إلى الاتفاق والاختلاف معًا» [(422)]. واهتمت بألا تؤدي معالجة النزاع إلى نبذ التنوع. «إن ما يقصده الناس في العادة من القول بالتخلص من النزاع هو التخلص من التنوع، فمن الأهمية القصوى ألا يتساوى المعنيان» [(423)]. فالسيرورة المنفتحة على الاختلاف أمر أساسي عند جيمس وفوليت، مع التركيز في الوقت نفسه على إقامة صلات عبر ذلك الاختلاف.

تابع عدد من المنظرين التعدديين المعاصرين هذه السيرورة، كما تابعوا الحاجة إلى ثقافة أخلاقية تحترم المناضَلة من خلال الاختلاف. فالحوار بين الثقافات، بحسب تلّي [(424)]، هو المهمة المركزية للسياسة التعددية. وكي يحدث التفاوض بين أطراف الاختلاف، فإن أخلاقيات الاعتراف بالآخر والاحترام المتبادل «تعزز الموقف النقدي للفرد نحو ثقافته الخاصة والموقف المتسامح والنقدي إزاء الآخرين». أما تايلور [(425)] فلاحظ أن الهوية لا يُمكن أن تتحقق في عزلة؛ «لكن حقيقة أنني أتفاوض بشأنها مع الآخرين من خلال الحوار، علنًا حينًا، وداخليًا أحيانًا... تجعل هويتي الخاصة تعتمد بشكل حاسم على علاقاتي الحوارية مع الآخرين». لكن كونولي هو المُنظر الرئيس الذي يُحبذ هذه الروح ضمن إطار تعددي نقدي. إن الاستجابة المطلوبة تجاه المجتمع الآخذ في انتهاج التعددية (pluralizing society) والذي يتداخل نضاليًا ويتفاعل ويتفاوض بشكل مستمر يجب أن تكون [الاستجابةُ] الروحَ التي يسميها كونولي الاستجابة النقدية، وهي «مادة التشحيم التي لا يمكن الاستغناء عنها في إضفاء التعددية السياسية» [(426)]. مثل هذه «الرابطة الأخلاقية... التي تنساب من خلال شوارد خبرات الاختلاف **ضمن الذاتية الواحدة** و**في ما بين الذاتيات**، تفتح المجال أمام ممكناتٍ علائقية من احترام الخصومة، وعدم الاكتراث المحسوب، والاستجابة النقدية، والتعاون الانتقائي بين كيانات متعارضة، بينها اعتماد متبادل» [(427)]. فالروح التي ينادي بها كونولي حاسمة لأي سيرورة انخراط حيوية في الاختلاف.

مع ذلك، ثمة نقاد تعدديون لمثل هذه الأحلام التخيلية عن التعددية التصارعية (agonism). فكونولي يدعي أن الأنموذج التصارعي المتمثل في الانخراط التعددي والديمقراطي يمكن أن تعزز بسهولة أكبر شمول مواطنين متنوعين والمزيد من الاحترام المتبادل؛ وترى هونيغ أيضًا أن باستطاعة التصارعية إحباط الأفكار والفضاءات السياسية المهيمنة. لكن ديفو [(428)] لا تقبل بصحة ذلك، وتُحاجُّ بأن الادعاء أن التصارعية «يمكنها أن تساعد في المزيد من شمول اختلافات المواطنين الأخلاقية والثقافية والأدبية ليس له أساس بكل بساطة» [(429)]. فعلى العكس، يمكن التصارعية أن تؤدي إلى ترسيخ الهويات القائمة و«تصعّب أكثر على المجتمعات المتنوعة ثقافيًا رؤية أنها فعلًا تشارك الآخرين، أقّله في بعض الآراء والمعايير والمصالح الاجتماعية والأخلاقية» [(430)]. وعلى غرار ذلك، يلاحظ راز [(431)] «أن في التعددية جنوح أصيل إلى توليد عدم

التسامح، وهذا ميلٌ يجب التحوط فيه». فليست التصارعية وحدها ما يصدر عن التعددية، بل ويصدر عنها كذلك الخطر الحقيقي المتمثل في عدم التسامح.

الحقيقة السياسية هي أن التصارعية غير المتسامحة مستحكمة أصلًا، خصوصًا في السياسة الأميركية، من دون مواد التشحيم المتمثلة في الاستجابة النقدية، والاعتراف، واحترام مواقع الآخرين. وهذه التصارعية، عندما تكون غير مرتبطة بأي من مؤسسات انخراط رسمية أو غير رسمية، تكدرها على نحو مؤكد الخسّة والازدراء اللذين يخشاهما ديفو، أكثر من خشيته رؤية كونوللي التفاؤلية. وتُحاجُّ ديفو [(432)] لتثبت أن «المنادين بالديمقراطية التصارعية يقصُرون في المعتاد عن الاعتراف بالدور الرئيس الذي تؤديه **المؤسسات** في **جعل** المواطنين **يتفقون** أو في إيجاد حلول للمشكلات المشتركة». وفي حين يبدو أن ثمة اتفاقًا بين مؤيدي التصارعية بشأن قيمة الانخراط والصراع ذاته، تُحاجُّ ديفو بأن بعض الليبراليين، وبالتأكيد أولئك المهتمين بالتركيز على أشكال الديمقراطية التداولية، أفضل من غيرهم من حيث منح التصارعية تلك مكانًا ما لتُستنفد فيه. يجب علينا، كما تُحاجُّ ديفو، أن نركز على تطوير ممارسات سياسية محددة من شأنها أن تُسهّل على المواطنين التعبيرَ عن خلافاتهم والاشتباك في ما بينها.

القضية هنا هي الانتقال من المُحاجَّة النظرية بشأن حقيقة التعددية وروحها إلى القضية السياسية الأكثر عملية، المتمثلة بكيفية إدخال التعددية القائمة تلك في الانخراط السياسي والمؤسسي. بكلمات أخرى، إن ما يواجه النظرية التعددية المعاصرة ليس التنظير حول الاختلاف فحسب، لكن أيضًا سد الفجوة بين الأشكال المعرفية والمؤسسية للتعددية. وهذه هي النقطة التي تتقابل فيها التعددية المعاصرة مع المخطط الديمقراطي المؤسسي، خصوصًا الديمقراطية التداولية، للتعامل براغماتيًا مع الممارسة الفعلية للانخراط التصارعي. هنا، تعدّ أشكال التداول الشاملة ضرورية لتطوير سياسة توفر الاحترام والاعتراف للمواطنين المتنوعين. وتُعدّ موف [(433)] المُنظِّرة التعددية الوحيدة التي تتصدى صراحة للصلة بين التعددية والديمقراطية التداولية، لكنها تخطئ عندما تُصر على أن التداول يهدف إلى محو الخصام وخلق الانسجام التام الدائم. فعلى العكس، تعمد معظم نماذج التداول التعددية إلى تحويل الخطاب السياسي من عداوة بين أعداء إلى تصارعية أكثر تحضرًا بين خصوم، تمامًا كما ترغب موف.

على الرغم من أن هذا ليس المكان الملائم للخوض في تفصيلات تتعلق بمأسسة أشكال الخطاب الديمقراطية سهلة الانقياد للانخراط التعددي، فهناك بعض الجوانب المهمة التي لا يعالجها الآخرون في الديمقراطية التداولية أو الديمقراطية الخطابية (discursive democracy). أولًا، لا تستطيع المؤسسات المعنية أن توجد على مستوى الدولة فحسب؛ فيجب أن يكون التركيز على المستويين الكلي والجزئي معًا، أو على المجال السياسي للدولة والمجال

الثقافي شبه السياسي. تتناول ديفو [434] بعمق هذا الحد المشترك بين التعددية والديمقراطية التداولية، وتلاحظ أن الديمقراطية على المستوى الكلي لا تستطيع وحدها تأمين الاحترام والاعتراف الكافيين بالأقليات الثقافية؛ فهذا يتطلب تحقيق ديمقراطية أكثر دُنوًّا من المستوى الجزئي من المجتمع. ثانيًا، يجب أن تولي أيُّ مؤسسة تصارعية اهتمامًا للتفاعل بين الهويات، سواء ما كان منها تفاعلًا فرديًا أو بين الجماعات. ويشجع التعدديون اجتناب التفكير بالتنوع من حيث كونه تنوع معتقدات فردية؛ فالاختلاف ذو بنية مفاهيمية اجتماعية وجماعية. والاعتراف بدور الجماعات بوصفه منبعًا للقيم التي تشكل أساس التصارع من شأنه أن ينأى بالانخراط عن أن يكون محصورًا بين المواطنين والدولة. ثالثًا وأخيرًا، يُسقط التعدديون فكرة أن أي نتيجة للانخراط التصارعي هي نتيجة دائمة. فهذا يعني، مؤسسيًا، ضرورة توافر إدارة دائمة التكيف: تطوير السياسات وتنفيذها، مع تعديلها باستمرار وفق مُدخلات من التغذية الراجعة، والمعرفة الإضافية، والخطاب الجاري. إن التعددية - أي الانخراط والتصارعية والفهم والقرار - هي قيد الإنجاز دائمًا. وحاجّ جيمس [435] أن «معرفة الحقائق المعقولة تأتي، بالتالي، إلى الحياة ضمن نسيج الخبرة. فهي **تُصنع**؛ إذ تصنعها علاقات تكشف عن نفسها مع الزمن». ولا زال التعدديون، بدءًا من جيمس ووصولًا إلى كونولي، يستشهدون بتأثير فكرة الفيلسوف برغسون عن التطور المبدع والطبيعة الابداعية المستمرة لأوجه انخراطنا؛ فالسيرورة قوامها الصيرورة لا الانتهاء. فهي تمنحنا سياسة تتصف بالدوام والعرَضية الدائمة، معززةً أهمية الانخراط الجاري.

رابعًا: مناظرة الليبرالية/التعددية

بينما كان جانب كبير من المخيال التعددي منصبًا على التجريبية الجذرية، والانخراط، وتطوير مؤسسات وسيرورات تعددية وتصارعية، انشغل جانب غير ضئيل منه بمسألة توافق التعددية مع الخطاب المركزي النظري الآخر في النظرية السياسية - ألا وهو خطاب الليبرالية. يختلف التعدديون بشأن هذه النقطة، فبعضهم يبرهن على وجود التوافق، والبعض الآخر ينكر العلاقة بشدة، وآخرون يقترحون إعادة تشكيلٍ إبداعية لبناء التوافق.

يكمن في صميم الحجة القائلة إن الليبرالية والتعددية متوافقتان، ادعاءٌ بأن تعددية القيم - التصورات المتعددة اللاتقايسية بشأن الخير - هي نقطة انطلاق الليبرالية. فكما يلاحظ كراودر [436]، ثمة في الحقيقة خطوتان في بناء هذا التوافق: «أولًا، الادعاء بأن التعددية تمنحنا سببًا لنُثمّن التنوع؛ وثانيًا، الادعاء بأن الليبرالية هي أفضل المذاهب المُوائمة للتنوع». إن المبادئ الليبرالية، بالنسبة إلى التعدديين الليبراليين أو الليبراليين التعدديين، تخدم واقع تعددية القيم التجريبي. ومن الناحية المثالية، فإن المجتمع الليبرالي التعددي «سوف

ينظم نفسه حول مبدأ أعظم مواءمة مجدية لطرائق الحياة المشروعة المتنوعة» [437].

يُحاجّ راز ليثبت أن تثمين الدعامة الليبرالية المتمثلة في الاستقلالية يُلزم الفرد بتعددية قِيَمية ضعيفة. فهذه الصلة بسيطة: إذا لم يكن في حياة ما اختيارات متنوعة، فتلك الحياة إذًا ليست مستقلة، لأن «الاستقلالية تفترض مسبقًا مجموعة متنوعة من الاعتبارات المتضاربة» [438]. فالقيمة الليبرالية للاستقلال، إذًا، لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع تعددي، وهكذا فإن إعطاء قيمة للاستقلالية يؤدي إلى تعزيز التعددية الأخلاقية. وبالمثل، يتمثل الشاغل الأساسي لدى غالستون في الطريقة التي تنكر بها الدولُ الواحديةُ والمُوحَّدةُ الحريةَ. وهو يُحاجّ ليثبت أن التعددية الأخلاقية «تدعم أهمية الحرية التعبيرية بطريقة تقصر عنها النظريات الواحدية» [439]. وربما يكون برلين أول المنظرين في هذه المجادلة، فالحرية عنده هي القيمة الليبرالية المركزية. وكما يُحاجّ غراي [440] في تفحصه الشامل لفكر برلين، يعطي برلين امتيازًا «لعملية الاختيار بوصفها التجسيد للإبداع الذاتي الإنساني. فنحن نصنع أنفسنا وما نحن عليه... من خلال اختياراتنا». والتعددية هي أفضل سياق لعملية الاختيار لأنها تعترف بلاتقايسية القيم وبالمنافسة في ما بينها [441]. وبحسب برلين، «ربما يكون المثل الأعلى المتمثل في حرية اختيار غايات من دون ادعاء صلاحيتها الأبدية، وتعددية القيم المرتبطة بذلك، مجرد ثمرة متأخرة لحضارتنا الرأسمالية المتهاوية» [442].

إن هذه الحرية والاعتراف بالهوية المحدَّدة ذاتيًا في مجتمع تعددي لا تقتصران، لدى برلين، على الأفراد، بل تطالان الجماعات أيضًا. فكما هو الحال بالنسبة إلى الأفراد، فإن ما تريده الطبقات أو القوميات المقهورة «هو مجرد الاعتراف بها (بطبقتها، أو أمتها، أو لونها، أو عرقها) مصدرًا مستقلًا للنشاط الإنساني، وكيانًا له إرادته وينوي العمل بحسبها... وألا تُحكم أو تُثقف أو توجَّه باستخفاف، كما لو كانت إنسانيتها منقوصة، ومن ثَمّ، حريتها منقوصة» [443]. تبنى هذا التركيز على استقلالية الجماعة التعدديون المؤمنون بتعددية الثقافات، الباحثون عن تبريرٍ ليبرالي لاختلاف الجماعات وحكم الذات. يلاحظ غالستون [444] وتلّي العلاقةَ بين مطالب الاعتراف والمطالب بأشكال الاستقلالية للجماعات. فقول تلّي [445] إن مطالب الثقافات المتعددة بالاعتراف «تشترك في مبرر سياسي تقليدي: جور أي شكل غريب للحكم، من جهة، والتركيز على التطلع إلى حكم الذات بما ينسجم وعادات الجماعة وطرائقها الخاصة، من جهة أخرى». ويرى راز [446] على نحو مشابه أن التعددية الثقافية «تؤكد دور الثقافات بصفته شرطًا مسبقًا للحرية الفردية، وعاملًا يمنحها الشكل والمضمون». فهذه كفاحات لأجل الحرية والاستقلالية وحكم الذات، وهي بالتأكيد الخصائص الباقية والثابتة لليبرالية [447].

كان برلين ليقبل بما ورد آنفًا. فكما يوضح غراي [448]، في الوقت الذي تعدّ فيه الحرية القيمة الليبرالية المركزية للأفراد والجماعات في نظرية برلين، لا يمكن أن تكون دعاوى الحرية مطلقة؛ فمن المعقول ضمن إطار تعددي، المقايضة بين الحرية وقيم أخرى، أو بين بعض أنواع الحرية وبعضها الآخر. هذا ما يجعل الحد المشترك الليبرالي-التعددي عند برلين فذًا وتخيليًا. إن الاعتراف بلاتقايسية أوجه الخير وبتعدُّديتِها، وإعطاء هذا الاعتراف فضاءه الحقيقي، يلفتان إلى تباين شديد مع نظريات ليبرالية أخرى (مثل ما قدمه رولز وأتباعه) استندت إلى نظريات كلية في العدالة أو الحقوق الأساسية [449]. ويتمثل مقصد تعددية برلين في أننا نحتاج إلى اتخاذ خيارات في النظم الليبرالية **في غياب** ذلك النوع من القواعد الكلية المفردة المسيطرة التي تكمن في صميم النظرية الليبرالية. فبرلين غير مستعد لوضع نظرية تتمتع بهذا الحق الكلي في الحرية، في ظل السياق التعددي الذي تجد الليبرالية نفسها فيه. وبالتالي، يوسع برلين المخيالين التعددي والليبرالي في دفاعه عن سياسة فيها مساحة للدعم الضمني للاختلاف في كل منهما. وهو يجسّد الدفاع عن توافقية متوترة بين الليبرالية والتعددية.

لكن، لا يتفق التعدديون كلهم على هذا الزواج السعيد، وربما يكون غراي أكثر النقاد قسوةً. فبالقدر الذي تُعجبه محاولات برلين وراز لتجسير الهوة بين الليبرالية والتعددية، يحاجُّ غراي [450] أن تلك الصلة لا تصمد، وهو ينتقد برلين وراز لاعتقادهما أن بإمكان تعددية القيم المؤسسة على لاتقايسيتها أن تعيش بتوافق مع الليبرالية. «إن الخلل المركزي في هذا المنطق الشائع يكمن في افتراض إمكانية فصل مبادئ الحرية أو العدالة عن سلطان لاتقايسية القيم» [451]. ففي الممارسة في المجتمعات الليبرالية، تهزمُ الحريةُ التنوع، وإذا كنتم من أنصار تعددية القيم، فلا يمكن أن يكون هنالك تبرير لذلك المعيار [452].

غراي ناقد تعددي بلا هوادة لليبرالية الحديثة، وشكاواه تتعدى هذا الخلاف مع برلين وراز وتصنف شكاواه عمومًا في فئتين: الطبيعة الفردية لليبرالية المعاصر، والسعي إلى إضفاء الطابع الكلي على تطبيقها. في ما يخص الفئة الأولى، يتبع غراي خطى الناقدين الجماعويين في ملاحظة غياب الاجتماعي في التفاهمات الليبرالية، لكن تركيزه انصب على غياب الاهتمام بمعنى الانتماء إلى جماعات معينة. ونقد غراي، في جوهره، مفاده أن الليبرالية في الممارسة المعاصرة فردية بدرجة عالية لا تتواءم مع عالم التعددية المتصف بالتركيز على الجماعة؛ والليبرالية الأميركية خصوصًا تُتَفِّه تعددية القيم إذ تنظر إليها بصفتها «أساليب عيش بديلة».

في هذا المقام، يعيد غراي إحياء واحد من الانتقادات القائمة منذ زمن طويل لليبرالية: ألا وهو غياب الموقع الوسيط بين الأفراد والدولة، وهو في جوهره غياب الاعتراف باختلاف حياة الجماعة واستقلاليتها. كذلك توضح موف [453] التحدي الذي تواجهه الليبرالية بالتعبيرات الآتية تمامًا: «ليس اختيارنا الوحيد

بين تجمع من الأفراد من دون همّ عام مشترك وبين مجتمع ما قبل حديث ينتظم حول فكرة جوهرية وحيدة عن الخير المشترك. إن محاولة تصور المجتمع السياسي الديمقراطي المعاصر خارج هذا الانشعاب الثنائي هي التحدي الحاسم». ومما هو أساسي للتعددية في أجيالها كلها فهم أن هويتنا تأتي من خلال الجماعات الثقافية وتفاعلاتنا الاجتماعية ضمن تلك الجماعات وفي ما بينها. وفي حين يعتقد بعضُ التعدديين أن الليبرالية تُوفّر الاعتراف والاستقلالية للجماعات، فإن النقد الشامل لليبرالية يتمثل في أن الليبرالية ببساطة ليست موائمة للتركيز على الجماعة أو لاستيعابه. مثلًا، تستخفّ ديفو [(454)] بمحاولات راز وبرلين لتجسير الهوة الليبرالية/التعددية بتفسيرها حياة الجماعة بأنها سياق الاستقلال الشخصي. هذه المقاربة ذات تركيز مغالٍ في فردانيته - الجماعات بوصفها سياقًا للاستقلالية الشخصية - وتتعارضُ مع الجماعات التي ببساطة لا تولي قيمة للاستقلال الفردي بقدر ما يوليه الليبراليون. إن الجماعات غير الليبرالية، خصوصًا، تجعل التوافق التعددي/ الليبرالي هشًا، في أحسن الحالات.
تتصل نقطة القلق الثانية عند غراي بخصوص العلاقة بين الليبرالية والتعددية بتَفَرُّد الليبرالية ذاتها. ومفاد نقده الأساس الموجه إلى محاولات برلين وراز التوفيق بين الليبرالية والتعددية يتمثل في خلو أسلوب الحياة الليبرالي من مطلب خاص أو شامل في عالم تعددي. «إذا كانت تعددية القيم صحيحة، فنطاق أشكال الازدهار الإنساني الأصيل أوسع كثيرًا من أن يُستوعب ضمن أشكال الحياة الليبرالية. ومن المأمون القول، من مُنطلق المَنطق وحده، إن تعددية القيم لا يمكنها أن تفرض الليبرالية، إذا فُهمت الليبرالية بوصفها نظرية أو جملة مبادئ تدّعي سلطة مرجعية شاملة [(455)]. يُحاجّ غراي [(456)] ليثبت أننا نحتاج إلى رفض فكرة أن الليبرالية يمكن أن تكون الاستجابة الوحيدة لعالم تعددي، وأنها النظام الوحيد الأمثل للبشر جميعًا، والقابل للتطبيق على الثقافات جميعًا؛ ويلحّ غراي في إمكان وجود طرائق أخرى غير ليبرالية تتبنى التعدد وتتواجد في ثقافات وطرائق عيش أخرى. ويجب أن نبحث عن تلكم الثقافات والطرائق أولًا، في سياقاتها، عندما ندافع عن نُظم تعددية خارج المجتمعات الليبرالية التقليدية في الولايات المتحدة وأوروبا [(457)].
بالنسبة إلى التعدديين الآخرين، فإنهم يرون أنه يمكن ترميم الليبرالية بطريقة تعددية من خلال اهتمام أكبر باختلافات الجماعات الاجتماعية والثقافية وخصوصياتها. يفحص هؤلاء المنظرون إمكان توسيع الليبرالية في اتجاهات تعددية، أو إمكان حل الإشكالات الناجمة عن أشكال النقد والقصور في الليبرالية بتطعيمها بجرعة وافية من الفهم التعددي. الفكرة هنا ليست رفض الليبرالية أو وضع حدود للتعدد، وإنما التركيز على جوانب محددة من الليبرالية ذات إمكانات خصبة - الاحترام والموافقة والمشاركة الديمقراطية - التي يمكن أن تخدم المجتمع التعددي. تُحاجّ ديفو [(458)]، على سبيل المثال، لتثبت أنه

يمكن توسيع الليبرالية لتشمل تعددية ثقافية محددة تحديدًا فضفاضًا، ومؤسسة على الجماعة، مقرونة بثلاثة انزياحات مفهومية واسعة: أولًا، يجب إعادة التفكير في فهم الليبرالية للتنوع، لينزاح من التصور الفرداني إلى التصور الاجتماعي والجمعي [459]. ثانيًا، ومع وضوح ارتباط هذه النقطة بسابقتها، يجب أن تنتقل الليبرالية من مجرد قبول تعددية القيم والأخلاق إلى فهم التعددية الثقافية. إذ لا تشمل الاختلافات الأخلاقية والقيمية على المستوى الفردي جميع جوانب التنوع الاجتماعي والثقافي الحاسمة في الدول المعاصرة. وثالثًا، تجادل ديفو مطالبة باعتراف أعمق وأشمل بقيمة التنوع، فكثيرًا ما نُظر إلى الاختلاف في المجتمعات الليبرالية على أنه مشكلة أو مُعيق، لكنّ التعددية، خلافًا لذلك، تتفهم مقدار احترام الذات والكرامة التي يضفيها التنوع على أعضاء الجماعة، وتدرك مدى الإثراء الذي تضفيه على الثقافات الأكبر. وتنتقد ديفو الليبراليين التعدديين أمثال راز وكيمليكا لاكتفائهم بالاعتراف بالقيمة **الليبرالية** للهويات الدينية والإثنية والثقافية، خلافًا للأهمية الأكبر التي توليها **التعددية** لقيمة تلك الهويات [460].

يحاول التعدديون أرباب التعددية الثقافية توسيع الفهم لدى الليبرالية واعترافها بالاختلاف بين الجماعات. لكنهم أضاعوا درسًا أساسيًا من الجيل الأول من التعدديين: الدور المتزايد لسيادة الجماعة. في محاولة للتقريب بين الليبرالية والتعددية والتوفيق بينهما، ينصب التركيز في كثير من الأحيان على المهمات المؤسسية للدولة ومسؤولياتها. وبينما تناقَش الجماعات بوصفها موقعًا مركزيًا يكتسب فيه الأفراد المعنى، وينبغي حمايتهم وفق هذه الصفة، فهي [الجماعات] ليست الموقع الذي نكتسب فيه الاستقلالية فحسب، كما كان الأمر بالنسبة إلى التعدديين الأوائل، بل ونكتسب فيه السيادة أيضًا. وهذه الخطوة ضرورية إذا أخذنا الحرية الفردية والاستقلالية الفردية بجدية كليبراليين، واحترمنا حياة الجماعة كتعدديين. الخطر يكمن في أن تجعل خطوة من هذا القبيل التعدديةَ غيرَ ليبرالية، فالتعدديون أرباب التعددية الثقافية يخشون من أن يُحدث توفيرُ سيادة محدودة للجماعات جيوبًا غير ليبرالية في المجتمعات التعددية. لكن، ليس بين التعدديين من يُحاجّ داعيًا إلى أن نُبدل الدولة الليبرالية بسيادة الجماعة في أجلى صورها؛ فالدول ضرورية، أقلّه لحماية الحقوق الفردية والاستقلالية الفردية، وحماية السياقات الخاصة بالجماعات، هذا إن لم يكن لتعزيز قيمها المحددة. مع ذلك، إن أي تعدديةً ثقافيةً مؤسسةً على ليبرالية موسعة **وعلى** إحياء الاحترام للجماعات تتطلب سيادة **مشتركة** بين الجماعات والدولة.

يعالج بعض التعدديين أهمية صلة الوصل هذه بين الليبرالية والتعددية بصورة مباشرة. إذ يذهب الكثيرون بعيدًا، كما فعل غالستون [461]، في التأكيد أن الليبرالية المُعدلة تعدديًا تدعو إلى أقصى استيعاب ومواءمة ممكنين للجماعات، حتى حيث يوجد ممارسات داخلية كثيرة لا يتفق كثيرون معها.

وربما يذهب تلّي [462] إلى ما هو أبعد من ذلك، بتأكيده أن سياسة الاعتراف الثقافي تخصّ الحرية بالمعنى الأكثر ديمومة للاصطلاح، أي المطالبة بدرجة ما من حكم الذات. فالتعددية في السياق الليبرالي، إذًا، تعني، في حدها الأدنى، الحرية السياسية للجماعات واستقلاليتها من أجل أن تمارس معتقداتها الأخلاقية المتنوعة، والسيادة المحدودة التي تجعل تلك الليبرالية ذات معنى. كما تعني، جوهريًا، التكامل بين التأسيس الإبستيمولوجي للتعددية وتقييمها الأنطولوجي للاختلاف وبين مختلف المؤسسات الضرورية للتعبير عن ذلك الاختلاف في المجالات السياسية والاجتماعية.

خامسًا: خاتمة

كان أهم مخرجات هذه المواجهة بين التعددية والليبرالية التحرك العام نحو قبول افتراضات تعددية أساسية كثيرة. واكتسبت حقيقة الاختلاف والتنوع وقيمتهما، ومنشأهما من الجماعة، قبولًا واسعًا في المجال النظري. وليست المجادلة، كما كانت سابقًا، بين النزعة الواحدية والنظرية السياسية الوحدوية من جهة، والنظرية التعددية من جهة أخرى؛ بل التركيز بالأحرى هو على كيفية استيعاب الحقيقة التعددية في المجتمعات المعاصرة. وهذا أحدث في السياسة الليبرالية حاجة إلى المرونة؛ وفي حين أن هذه المرونة تزعج الليبراليين المهتمين بالقواعد الشاملة، فإنها كانت عقيدة مركزية للتعددية منذ الجيل الأول وحتى الآن. وعلى الرغم من أن البعض لا يسعد بالحالات الناجمة من عدم اليقين، والصراعات، وما لا نهاية له من الأعمال غير المكتملة، فإن عدم اليقين هذا يشكل مادة السياسة التعددية الذرائعية اليومية. أما معضلات الاختلاف، واستقلالية الجماعات، وشمول الآخرين، والانخراط، والعلاقات التصارعية فتبقى على ما هي عليه: معضلات.

هل هذا تقدم؟ ربما كان وليام جيمس على عِلم مُسبق عندما لاحظ تهاوي المُطلَق في مجال النظرية. فقد تخيّل العالم التعددي الذي تنشغل النظرية السياسية به حاليًا انشغالًا تامًّا. والتقدم الليبرالي، بحسب تلّي [463]، هو «تعلّم الاعتراف والمحاورة والتواؤم المتبادل مع الجيران المتنوعين ثقافيًا في المدينة التي نعيش فيها هنا والآن». مفاد المُحاجّة هنا هو أن النظرية التعددية تخيلت فعلًا مثل هذا التقدم. لكن المشكلة الأكبر، بالطبع، هي أن المجال السياسي ذاته يعاني قصورًا أكبر في مخياله.

المراجع

Barker, E. «The Discredited State,» in: *Church, State, and Education* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1957; [1915]).
Bentley, A. *The Process of Government: A Study of Social Pressures*. Chicago: University of Chicago Press, 1908.

.Berlin, I. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford, 1969

The Crooked Timber of Humanity. London: John Murray, .__________ .1990

Bohman, J. «Participants, Observers, and Critics: Practical Knowledge, Social Perspectives, and Critical Pluralism,» in: W. Rehg & J. Bohman (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical* .*Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001)

Coker, F. W. «The Technique of the Pluralist State.» *American Political* .*Science Review*. 15 (1921)

Connolly, W. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of .Minnesota Press, 1995

.*The Bias of Pluralism*. New York: Atherton, 1969 .(.ed) __________

Crowder, G. «From Value Pluralism to Liberalism,» in: R. Bellamy & M. .Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality* (London: Frank Cass, 1999)

.Dahl, R. *Who Governs?*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961

Pluralist Democracy in the United States: Conflict and .__________ .*Consent*. Chicago: Rand McNally, 1967

Deleuze, G. & F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. .Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983

Deveaux, M. «Agonism and Pluralism.» *Philosophy and Social Criticism*. .vol. 25, no. 4 (1999)

Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice. Ithaca, NY: .__________ .Cornell University Press, 2000

Eisenberg, A. *Reconstructing Political Pluralism*. Albany, NY: SUNY .Press, 1995

Elliot, W. Y. «The Pragmatic Politics of Mr. H. J. Laski.» *American* .*Political Science Review*. 18 (1924)

Ellis, E. D. «The Pluralistic State.» *American Political Science Review*. 14 .(1920)

Follett, M. P. *The New State: Group Organization and the Solution of* .*Popular Government*. New York: Longmans, Green, 1918

.*Creative Experience*. New York: Longmans, Green, 1924 .__________

Galston, W. A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, .2002

.Gray, J. *Enlightenment's Wake*. London: Routledge, 1995

Isaiah Berlin. Princeton, NJ: Princeton University Press, .__________ .1996

Gunnell, J. *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American* .*Vocation*. Chicago: University of Chicago Press, 1993

Imagining the American Polity: Political Science and the .__________ *Discourse of Democracy*. University Park: Pennsylvania State University .Press, 2004

Haraway, D. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective.» *Feminist* .*Studies*. vol. 14, no. 3 (1988)

.Hirst, P. Q. *The Pluralist Theory of the State*. London: Routledge, 1989

Honig, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1993

Difference, Dilemmas, and the Politics of Home,» in: S.» .__________ Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of* .*the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996)

James, W. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1976; [1912]

A Pluralistic Universe. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________ .Press, 1977; [1909]

Essays in Philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________ .Press, 1978

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. .__________ .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979; [1896]

Kariel, H. S. *The Decline of American Liberalism*. Stanford, Calif.: Stanford .University Press, 1961

Laski, H. *Studies in the Problem of Sovereignty*. New Haven, Conn.: Yale .University Press, 1917

Foundations of Sovereignty. New York: Harcourt, Brace, .__________ .1921

Lindblom, C. *The Intelligence of Democracy: Decision Making Through* .*Mutual Adjustment*. New York: Free Press, 1965

McClure, K. «On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality, and Political Identity,» in: C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: .Verso, 1992)

Manly, J. F. «Neo-pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism .II.» *American Political Science Review*. 77 (1983)

.Mills, C. W. *The Power Elite*. Oxford: Oxford University Press, 1956

Mouffe, C. «Democratic Citizenship and the Political Community,» in: C. .Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992)

Democracy, Power, and the 'Political',» in: S. Benhabib» .__________ (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the* .*Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996)

Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?.» *Social*» .__________ .*Research*. vol. 66, no. 3 (1999)

.Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986

.*Ethics in the Public Domain*. Oxford. Clarendon Press, 1994 .__________

Value, Respect, and Attachment. Cambridge: Cambridge .__________ .University Press, 2001

Schlosberg, D. «Resurrecting the Pluralist Universe.» *Political Research* .*Quarterly*. vol. 51, no. 3 (1998)

Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge .__________ *of Difference for Environmentalism*. Oxford: Oxford University Press, .1999

Seigfried, C. H. *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*. .Chicago: University of Chicago Press, 1996

Shattschneider, E. E. *The Semisovereign People*. New York: Holt, Rinehart .and Winston, 1960

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1995)

Truman, D. *The Governmental Process: Political Interests and Public* .*Opinion*. New York: Knopf, 1960

Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1995

White, S. K. «Pluralism, Platitudes, and Paradoxes: Fifty Years of Western .Political Thought.» *Political Theory*. vol. 30, no. 4 (2002)

Wolfe, R. P. «Beyond Tolerance,» in: R. P.Wolfe (ed.). *A Critique of Pure* .*Tolerance* (New York: Beacon, 1969)

(376) J. Raz, Value, Respect, and Attachment (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 11.

(377) W. James, A Pluralistic Universe (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977; [1909]), p. 63.

(378) S. K. White, «Pluralism, Platitudes, and Paradoxes: Fifty Years of Western Political Thought,» Political Theory, vol. 30, no. 4 (2002), p. 475.

(379) J. Gunnell, Imagining the American Polity: Political Science and the Discourse of Democracy (University Park: Pennsylvania State University Press, 2004), p. 249.

(380) James, A Pluralistic Universe, p. 145.

(381) W. James, Essays in Radical Empiricism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976; [1912]), pp. 14-15.

(382) A. Bentley, The Process of Government: A Study of Social Pressures (Chicago: University of Chicago Press, 1908); E. Barker, «The Discredited State,» in: Church, State, and Education (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1957; [1915]); H. Laski, Studies in the Problem of Sovereignty (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1917); H. Laski, Foundations of Sovereignty (New York: Harcourt, Brace, 1921); M. P. Follett, The New State: Group Organization and the Solution of Popular Government (New York: Longmans, Green, 1918).

(383) Laski, Studies in the Problem, p. 6.

(384) Ibid., p. 9.

(385) Follett, The New State, p. 291.

(386) P. Q. Hirst, The Pluralist Theory of the State (London: Routledge, 1989), p. 3.

(387) يعزو هيرست هذا الموقف إلى التعدديين الإنكليز وحدهم، لكنه يقارن بشكل غير عادل التعدديين الإنكليز المبكرين بالتعدديين الأميركيين بعد الحرب. مع ذلك، قدم عدد من التعدديين الأميركيين، مثل فوليت، مطالبات مماثلة في ذلك الوقت.

(388) Ibid., pp. 25-27.

(389) F. W. Coker, «The Technique of the Pluralist State,» *American Political Science Review*. 15 (1921); W. Y. Elliot, «The Pragmatic Politics of Mr. H. J. Laski,» *American Political Science Review*, 18 (1924); E. D. Ellis, «The Pluralistic State,» *American Political Science Review*, 14 (1920).

(390) Gunnell, *Imagining the American Polity*.

(391) R. Dahl, *Who Governs?* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961).

(392) C. W. Mills, *The Power Elite* (Oxford: Oxford University Press, 1956).

(393) Dahl, *Who Governs?*; R. Dahl, *Pluralist Democracy in the United States: Conflict and Consent* (Chicago: Rand McNally, 1967).

(394) D. Truman, *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion* (New York: Knopf, 1960).

(395) C. Lindblom, *The Intelligence of Democracy: Decision Making Through Mutual Adjustment* (New York: Free Press, 1965).

(396) H. S. Kariel, *The Decline of American Liberalism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1961).

(397) Ibid., pp. 139, 145.

(398) E. E. Shattschneider, *The Semisovereign People* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960), p. 35.

(399) W. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism* (New York: Atherton, 1969), p. 16.

(400) R. P. Wolfe, «Beyond Tolerance,» in: R. P. Wolfe (ed.), *A Critique of Pure Tolerance* (New York: Beacon, 1969), p. 41.

(401) J. F. Manly, «Neo-pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II,» *American Political Science Review*, 77 (1983).

(402) Connolly (ed.), *The Bias*, p. 26.

(403) I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford, 1969), p. li.

(404) I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (London: John Murray, 1990), p. 245.

(405) Berlin, *Four Essays*, p. 167.

(406) Berlin, *The Crooked Timber*, p. 85.

(407) Ibid., p. 11.

(408) Berlin, *Four Essays*, p. 157.

(409) K. McClure, «On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality, and Political Identity,» in: C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992).

(410) يرجع الفضل في فكرة «أجيال» ثلاثة من النظرية التعددية إلى ماكلور. تتصدر هذه الفكرة قائمة قصيرة من المنظرين، بينهم: إيزنبرغ وغانل وشلوزبيرغ وسيغفريد الذين يعودون إلى الرعيل الأول الذي درس التحديات الحالية للاختلاف والهوية والمواطنة.

A. Eisenberg, Reconstructing Political Pluralism (Albany, NY: SUNY Press, 1995); J. Gunnell, The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Gunnell, Imagining the American Polity; D. Schlosberg, «Resurrecting the Pluralist Universe,» Political Research Quarterly, vol. 51, no. 3 (1998); D. Schlosberg, Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism (Oxford: Oxford University Press, 1999); C. H. Seigfried, Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social .Fabric (Chicago: University of Chicago Press, 1996)

(411) D. Haraway, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective,» .*Feminist Studies*, vol. 14, no. 3 (1988)

(412) G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and* .*Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)

(413) C. Mouffe, «Democracy, Power, and the 'Political',» in: S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the* .*Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 246

(414) ما كان انبعاث هذه النظرية، القائمة على شكل أو آخر من تجريبية جيمس الجذرية، «تعدديًا» بشكل صريح في الأوقات كلها. ونظرًا إلى المعنى السلبي لهذا المصطلح، بدأ العديد من المنظرين السياسيين العائدين إلى قضايا التعددية بالتركيز على خطاب الاختلاف. وكما اقترحت هونيغ، «الاختلاف مجرد كلمة أخرى لما سمي تعددية». يُنظر:

B. Honig, «Difference, Dilemmas, and the Politics of Home,» in: Benhabib .(ed.), p. 251

فالمنظرون مثل فريد دالماير وكارول غولد وويل كيمليكا وآن فيليبس وآيريس يونغ، على سبيل المثال، أعادوا النظر في الأسئلة التعددية - وتخيلوا إجابات جديدة - ضمن خطاب الاختلاف والتعددية الثقافية والدستورية. حاول آخرون، مثل وليام كونولي وجون غراي وشانتال موف، بعث هذا المصطلح بشكل صريح، إلى جانب الاهتمامات الرئيسة للتعددية.

(415) J. Bohman, «Participants, Observers, and Critics: Practical Knowledge, Social Perspectives, and Critical Pluralism,» in: W. Rehg & J. Bohman (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of* .*Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), pp. 89-90

(416) .Ibid., p. 90

(417) .Berlin, *Four Essays*, p. 103

(418) W. A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge

.University Press, 2002), pp. 90-91

J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of* (419) .*Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 25

B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, (420) .NY: Cornell University Press, 1993)

W. James, *Essays in Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard (421) .University Press, 1978), p. 4

.Follett, *The New State*, p. 35 (422)

M. P. Follet, *Creative Experience* (New York: Longmans, Green, (423) .1924), p. 300

.Tully, p. 207 (424)

C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutman (ed.), (425) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1995), p. 34

W. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of (426) .Minnesota Press, 1995), p. xvi

.Ibid., p. xvii (427)

M. Deveaux, «Agonism and Pluralism,» *Philosophy and Social* (428) .*Criticism*, vol. 25, no. 4 (1999)

.Ibid., p. 3 (429)

.Ibid., p. 15 (430)

J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, (431) .1986), p. 401

.Deveaux, «Agonism and Pluralism,» p. 16 (432)

C. Mouffe, «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?,» (433) .*Social Research*, vol. 66, no. 3 (1999)

M. Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice* (Ithaca, (434) .NY: Cornell University Press, 2000)

.James, *Essays in Radical Empiricism*, p. xxii (435)

G. Crowder, «From Value Pluralism to Liberalism,» in: R. Bellamy & (436) M. Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality* (London: Frank Cass, .1999), p. 9

.Galston, p. 119 (437)

.Raz, *The Morality*, p. 398 (438)

.Galston, pp. 37-38 (439)

J. Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton, NJ: Princeton University Press, (440) .1996), p. 142

(441) Berlin, *Four Essays*, p. 171.
(442) Ibid., p. 172.
(443) Berlin, *Four Essays*, p. 156.
(444) Galston, p. 124.
(445) Tully, p. 6.
(446) J. Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 163.
(447) للمزيد عن هذه الموضوعات، يُنظر مساهمتا آنا إليزابيتا غاليوتي وجيف سبينر هاليف في هذا الكتاب.
(448) Gray, *Isaiah Berlin*, p. 62.
(449) Ibid., p. 145.
(450) Ibid., pp. 142, 146.
(451) Ibid., p. 147.
(452) Ibid., p. 152.
(453) C. Mouffe, «Democratic Citizenship and the Political Community,» in: Mouffe (ed.), *Dimensions*, p. 231.
(454) Deveaux, *Cultural Pluralism*.
(455) J. Gray, *Enlightenment's Wake* (London: Routledge, 1995), p. 133.
(456) Ibid., p. 126.
(457) ينتقد غراي الحلم العالمي الليبرالي بإسقاط الأنظمة السائدة واستبدالها بليبرالية غربية، في حين يمكن بذل المزيد من الجهود للحفاظ على التعددية، من خلال استكشاف العمليات التاريخية والتقليدية و/أو الثقافية التي يمكن تنفيذها من الداخل بشكل أبسط. لكن، ثمة نقطتان من نقاط الضعف في حجة غراي المعادية لليبرالية: الأولى، لا يقتصر على مناقشة المجتمعات غير ليبرالية، فهو يناقش أيضًا المجتمعات المعادية للتعددية، فالكثير من الأنظمة غير الليبرالية بعيد عن المثل الأعلى التعددي؛ الثانية، تركيز غراي على المجتمعات بأكملها لا يقدم مساعدة محددة للتعامل مع التعددية الثقافية المتنامية في المجتمعات الليبرالية المحددة مسبقًا.
(458) Deveaux, *Cultural Pluralism*.
(459) Ibid., p. 32.
(460) Ibid., p. 110.
(461) Galston.
(462) Tully.
(463) Ibid., p. 186.

القسم الثالث: ميراث الماضي

الفصل الثامن: النظرية في التاريخ: مشكلات السياق والسرد ...... جون غريفيل بوكوك

أولًا: مشكلات الاصطلاح

لتصميم دراسة للعلاقات بين «النظرية السياسية» و«التاريخ» - بوصفهما ظاهرتين محددتي المفاهيم أو فرعين معرفيين نمارسهما - من الضروري أن ندرس هذين المصطلحين، وأن نختزلهما، أن أمكن، إلى صيغ يُمكن التعامل معها. إن اصطلاح «النظرية السياسية» غير دقيق؛ فقد استُعمل بطرائق شتى، ومحتمل أن المساهمين في هذا **الدليل** لم يتفقوا على أي استعمال موحد له.

من المُلاحَظ، من وجهة النظر التي كتب وفقها هذا الفصل، أن «النظرية السياسية» تُستعمل في أكثر الأحيان كما لو أنها مرادفة لـ «الفكر السياسي»، وهو مصطلح غير دقيق أيضًا. ففي النصف الأول من القرن العشرين، كُتب عدد من «تواريخ الفكر السياسي» أو «النظرية السياسية» التي لم يتم فيها التمييز عمليًا بين موضوع البحث والمنهجية. كان يُقصَد بـ «الفكر السياسي» (وتاليًا بـ «النظرية») عددٌ من التخصصات الفكرية - أو على نحو بديل، أنماط الخطابة البلاغية - التي طبّقت من وقت إلى آخر على موضوع أو موضوعات اتُفق على أنها تُشكّل «السياسة» (politics). واتُفق على أن «تاريخ» هذه الأنماط من الخطاب يُشكل «تاريخ الفكر السياسي» أو «النظرية». واحتوت على الكثير مما وصل إلى مستوى المعالجة «النظرية» لمفهوم مجرد حول «السياسة»، وولد كل منهما - أقلّه من حيث المبدأ - مستوى ثانيًا من الخطاب الذي تناول مسارهما بتفحص نقدي، ووصل إلى مستوى «النظرية» بالمعنى الأبعد لذلك الاصطلاح.

كانت «تواريخ» الفكر السياسي/النظرية السياسية تلك قد اتخذت بناءها المفاهيمي كمدونة معتمدة؛ أي رتّبت أنماط الخطاب - ورتبت، فوق كل شيء، النصوص الرئيسة التي كانت قد اكتسبت المكانة والمرجعية الكلاسيكيتين في كل منهما - ترتيبًا صار متفقًا عليه وشكّل «التاريخ» الذي يُعرض. لا بد من التأكيد، لأسباب تاريخية، أن الكثير من تلك التواريخ كان رصينًا. كلاسيكيًا، كانت بداية تلك النظريات والتواريخ مع الاختراع الذي سمي في أثينا القرن الرابع «الفلسفة السياسية»، وأصبحت «الفلسفة السياسية» مصطلحًا له منزلة (وعدم دقة) متساوية مع منزلة «الفكر السياسي» و«النظرية». وانبثقت سردية تاريخية كبرى انتقل فيها «تاريخ الفكر السياسي» أو «النظرية» أو

«الفلسفة» من البدايات الأفلاطونية أو الأرسطية عبر العصر الوسيط الذي واجهت فيه «الفلسفة» اللاهوتَ المسيحي، وصولًا إلى عصر جرى فيه تصفية هذه المواجهة، وحلت محلها أنماط من الفكر والنظرية والفلسفة التي اتفق على تسميتها بـ «الحديثة».
من الخصائص الأخرى لهذه «التواريخ» أن المؤرخين لم يكتبوها بمقدار ما كتبها «المنظّرون السياسيون» و«الفلاسفة» الذين اعتقدوا أن دراسة هذا «التاريخ» كانت تؤدي بطريقة ما إلى المشروع أو البحث الذي كانوا منشغلين به. فدراسة «تاريخ النظرية السياسية» كانت مفيدة في ممارسة «النظرية السياسية»، وهو افتراضٌ ظهر في منتصف القرن العشرين وبعده، وبات مُعَرّضًا للهجوم بطريقتين. فقد نشأت هنالك طرق لإجراء الدراسة التجريبية والمعيارية للسياسة ادعت أنها ليست بحاجة إلى المعرفة التاريخية - التي كانت ما تزال توصف بحسب صيغتها في المدونة المعتمدة - لأنها امتلكت وسائل التحقق من صدقية الإفادات التي عبّروا عنها أو نقدها أو إثباتها أو دحضها، واعتمد ذلك كله على المنهج الذي اتبعوه وليس على الظرف التاريخي أو الشخصية التاريخية. وتعدّ هذه إحدى اللحظات التي ظهرت فيها «العلوم السياسية». وظهر مؤرخون على نحوٍ متزامن - وربما ردًا على هذا التطور - اقترحوا (بطريقة هجومية في كثير من الأحيان) اختزال «تاريخ الفكر السياسي» إلى نمط من البحث التاريخي مستقل على نحو صارم. وتعيَّن اختزال كتابة النصوص، أو التشكيل البطيء لنُظُم الاعتقاد أو «الفلسفات» إلى أفعال تاريخية، أو «أفعال كلامية»، أي أفعال فاعلين تاريخيين في ظروف ونوايا يمكن التثبت منها. لم يعترف هؤلاء المؤرخون بأن تلك الكتابات كانت جزءًا من «نظرية سياسية» ما؛ وإن كانت كذلك، فإن السيرورات التي من خلالها أصبحت كذلك، وحتى وجود «النظريات السياسية» ذاته، كانت سيرورات تاريخية في إطار أداء أفعال وصوغ لغات يجب أن تدرس بهذه الصفة.
يمكن إثارة مزاعم بشأن ما أحدثته هذه الثورة في المنهج من ازدياد وتركّز للمعرفة التاريخية. يواجه المُنظّر أو الفيلسوف مسألة ما إذا كان يُمكن أن تختزل «النظرية السياسية» إلى مجرد معرفة تاريخها. وكان من ردات الفعل النمطية في هذا المجال التعاملُ مع هذه المسألة على أنها مشكلة في النظرية أو الفلسفة، ويمكن ملاحظة أن الكثير كتب عن كوينتن سكنر - قيادي في إحداث ثورة في دراسة التاريخ - بوصفه مُنظّرًا سياسيًا أو فيلسوفًا أكثر من كونه مؤرخًا. وإن كاتب هذا المقال، مع ذلك، يُعامل مؤلفات سكنر، ومؤلفاته شخصيًا، بوصفهما بناء من السرديات التاريخية، تحدث الأشياء فيها (والأشياء التي تحدث في هذه الحالة هي الإفادات النظرية بشأن السياسة)، أو الأوضاع أو «السياقات» التي تحدث فيها تلك التعبيرات، تحدث وتتغير، وتقع السيرورات في تاريخ هذه الأفعال التي يمكن سردها. وفي ما يأتي سنفترض

مسبقًا أن «مؤرخًا» مهتمًا بمسألةِ «ما هو الشيء الذي كان يحدث؟» و«منظرًا سياسيًا» منشغلًا باستقصاء له طرائقَه الخاصة للاختبار الذاتي للصدقية، يواجه كلٌّ منهما الآخر حول قراءة نص معين. ولسوف أتحيز في تحقيقي بالإشارة إلى أن النص سيكون أثرًا تاريخيًا، لكن المُنظّر السياسي يرغب في الاستفادة من النص لأغراض تتعدى مجرد تثبيته بوصفه ظاهرةً تاريخية.

ثانيًا: التاريخ والنظرية: المواجَهة

من المرجح أن يكون المساهمون في هذا الكتاب قد عرّفوا النشاط العقلي المسمى «النظرية السياسية»، بأكثر من طريقة وبشكل صحيح. ولغرض الاختصار، سأفترض أنهم عَرّفوه بأنه إنشاء إفادات معيارية واستكشافية، أو منظومات لتلك الإفادات، بشأن ميدان الخبرة والنشاط الإنسانيين الذي يدعى «السياسة» أو «السياسي» (the political). وسأفترض أيضًا أن النشاط الذي يُدعى «النظرية السياسية» فرع معرفي له قواعده الخاصة: بكلمة أخرى، إن الإفادات التي يهدف إلى بنائها تعترف بإجراءاتٍ معينة يتم البناء وفقها، ويمكن نقدها والتحقق من صدقيتها. ومع ذلك، سيُثار فورًا نشاط تساؤلي آخر حول كيفية بناء تلك الإجراءات سالفًا وكيف تُبنى الآن، وما المَلَكات العقلية التي تلجأ إليها تلك الإجراءات، وما إذا كانت مزاعم الصدقية مبررة أو لا تزال، وباختصار، ما إذا كان من الممكن على الإطلاق بناء حقل علمي يُدعى «النظرية السياسية»، وكيف؟ يمكن هذا النشاط ذو المستوى الثاني أن يُدعى «الفلسفة السياسية» - مع أن هذا الاصطلاح يحمل دلالات أخرى - وأن يُميّز من «النظرية السياسية» باعتبار تنفيذه على مستويات تتصف بدرجة من الثقة بإجراءاتها بما يكفي للاستغناء، أقلّه موقتًا، عن مساءلتها في المستويات التي تُدعى «الفلسفة». أما وقد أوضحنا هذا التمييز، فنحن نلاحظ، طبعًا، أن النشاطين يتقاطعان باستمرار، مع أن التمييز بينهما لا يختفي.

من المفيد أن نتخيل «المُنَظّر السياسي» - مع اعترافنا بأن هذا المصطلح يمكن أن يكون له أكثر من معنى - في مواجهة مع «مؤرخ الفكر السياسي»، الذي يعتبر أن «النظرية السياسية»، في أيٍّ من معانيها، واحدة من الطرائق الكثيرة التي ما زال «الفكر»، أو بالأحرى «الخطاب»، حول «السياسة» مستمرًا بها. وحتى لو افترضنا أن هذين المتصارعين اتفقا على تعريف للنشاط الذي سيطلق عليه تسمية «النظرية السياسية»، واتفقا على أن لهذا النشاط تاريخًا متواصلًا لفترة ما، فسيبقى هناك معانٍ كثيرة لن يكون لديهم اتفاق بشأنها، وربما يجب ألا يكون. فـ «المُنَظّر» معنيٌّ بطرح إفادات (فرضيات؟) تخضع لأنماط معينة من إثبات الصدقية؛ بينما يُعنى «الفيلسوف» بمسألة ما إذا كان من الممكن بناء أنماط إثبات الصدقية (أو التقويم) هذه، وكيف. أما المؤرخ فليس معنيًا أساسًا بأي من هذه الأسئلة، مع أنه قد يُعنى بها بشكل ثانوي، بل محل عنايته مسألة «ماذا حدث؟» (أو ماذا كان يحدث) - وبتعبير

أوسع، «ما الشيء الذي كان يحدث؟» - عندما وقعت الحوادث أو السيرورات في الماضي الخاضع للدراسة. فالمرء يهدف إلى أن يصف خصائص، وأن يُقوّم، ويبسُط مُبديًا (لا أن يفسر معللًا)، ومن ثَمّ في التحليل النهائي أن يسرد، الأفعال التي حصلت في الماضي المُسَجَّل؛ وإذا كانت الأفعال قد وقعت طبقًا لأنماط معينة من التحقق من الصدقية أو حتى بحثًا عن تلك الأنماط، فالمرء يكون معنيًا بوقوعها وليس بصدقيتها، وبتأكيدات الصدقية التي لجأت إليها باعتبارها السياق الذي جعلها تحدث على تلك الشاكلة. فالسؤال: «هل هذه الإفادة صادقة؟»، والسؤال: «ماذا حدث عندما رويت الإفادة؟» ليسا متطابقين، إلا إذا - وهنا القضية - كان باستطاعة المُنظّر الذي يسأل السؤال الأول أن يجعل المؤرخ الذي يطرح السؤال الثاني يعترف بأنّ لا شيء كان جاريًا باستثناء ممارسة نمط معين من تأكيد الصدقية؛ وهذه الأسئلة التي طرحها «الفيلسوف» جعلت هذا الموضوع غير يقيني إلى حدٍ ما.
من ثمّ، يمكن التفكير في المؤرخ وكأنه يُمحّص أفعال أو أنشطة النظرية السياسية، ويطرح أسئلة حول ما الذي كان وما الذي تم فعلُه، ستأخذ إجاباتها بالضرورة شكل سرديات لأفعال تمّ أداؤها ولنتائجها. فمن الواضح أن نشاط المؤرخ ليس مطابقًا لنشاط المُنَظّر السياسي. وقبل أن نستمر في عرض المواجهة والتفاعل بين هذين النشاطين، من المُستَحب السؤال في ما إذا كانت «تواريخ النظرية السياسية» قد بُنيت أو تُبنى، وما طابعها. وهنا تنزاح بؤرة استقصائنا. فمن الواضح أن «تاريخًا ما للنظرية السياسية» سيتعدى ما هو مجرد تمحيص أفعال جزئية في بناء نظرية كهذه، وسيفترض أن النظرية السياسية كانت نشاطًا متواصلًا، وما تزال، تصاغ بشأنه تعميمات يمكن أن يقال إنها خضعت لتغييرات في طابعها العام بمرور الزمن؛ تغييراتٍ يمكن أن تروى ثانية على شكل تاريخ سردي. ومع ذلك، هناك العدد القليل من التواريخ التي من هذا القبيل؛ القليل، بمعنى أنها دُعيت أو يمكن أن تُدعى تواريخ «نظرية» سياسية بأي معنى يمكن به تمييز ذلك الاصطلاح أو عزلُه ضمن «تاريخ الفكر السياسي» من حيث هو النوع الأكاديمي الذي أصبح عليه. إن التواريخ من هذا النوع غير حاسمة، بمعنى أن هناك بدائل موجودة، وثمة ممارسون لها مختلفون باختلاف أنواع الأدبيات التي قد تُضم إليها، أو يجب أن تُضم إليها، وهذا هو السبب في أن «الفكر السياسي» و«النظرية السياسية» استُعملا مترادفين في كثير من الأحيان، أو من دون انتباه دقيق إلى الفروق بينهما. لذلك، فإن المُنظّر السياسي الذي يتوجه اهتمامُه إلى التاريخ، كثيرًا ما يواجَه بسرديات تاريخية لا تتضمن محتوياتها إلا علاقة ضعيفة بنشاط «النظرية السياسية» كما عُرِّفت. وليس مستبعدًا أن يطرح مثل هذا المُنَظّر تساؤلًا حول السبب الذي يجعل مثل هذه التواريخ تستحق الاهتمام.

ثالثًا: التواريخ وأغراضها

خلال السنوات الأربعين أو الخمسين الماضية، باتت التواريخ المدونة المعتمدة من هذا النوع غير محبَّذة (مع أن هناك مؤشرات لإعادة إحياء الاهتمام بها أخيرًا [(464)]). وأفضل بديل معروف في اللغة الإنكليزية، وهو مرتبط بأعمال كوينتن سكنر وآخرين [(465)]، أخذ شكل التمحيص التفصيلي للتاريخ - الكلمة المفتاحية في هذه المجال هي «السياق» - الذي يمكن أن توضع فيه نصوص الخطاب السياسي وأنماطه، ويُقال إنها حدثت. وسيظهر أن المسافة التي ذُكرت أعلاه بين الأسئلة التي يطرحها المُنَظّر أو الفيلسوف من جهة، والمؤرخ من جهة أخرى، قد ازدادت اتساعًا. وينظر مؤرخو هذه المدرسة إلى الأدبيات السياسية لأي فترة بوصفها تحتوي على أفعال خطاب أو كتابة، أو تعبيرات يؤديها المؤلفون في اللغة أو في تنوع من اللغات المتاحة لهم. ولهذه اللغات تواريخ؛ ويمكن ملاحظتها في الصوغ والتغير؛ وفي أداءات المؤلفين الذين يعملون فيها وعليها؛ وهذا هو المعنى الذي يمكن به تسمية تلك الأدبيات «السياق» الأولي الذي تقع فيه الحوارات والنصوص في التاريخ. وهناك سياقات أخرى، كالمواقف السياسية والدينية والاجتماعية والتاريخية التي وُجِد فيها المؤلفون وجمهورهم؛ وما زال هناك حاجة إلى اكتشاف تلك الأوضاع انطلاقًا من مضامين لغاتها ومن بحوث المؤرخين. ويجب النظر إلى ما كان يعتقد الفاعلون أنه يحدث بدرجة الأهمية نفسها التي كان يعتقد المؤرخون أنه يحدث؛ فالتاريخ هو دراسة للسلوك الذاتي.

في هذه «السياقات» المتعددة - لغوية أو موقفيّة - يتتبع المؤرخون التفاعلات بين مقاصد المؤلف، واللغة المتاحة له لاستعمالها، واستجابات أولئك الذي يقرأون أو الذين وصلتهم المعلومات، والنص ومؤلفه؛ والتوترات بين ما كان «يقصد» المؤلف وما «يعنيه» النص للآخرين، هي جميعًا معقدة في كثير من الأحيان ومُنتجة لتجاذبات وجدانية. وقد تكون المسألة وما فيها أن الكاتب قد كتب في أكثر من «سياق» غير أنه قُرئ في سياقات غير التي قصدها. فعلى سبيل المثال، كُتب كتاب توماس هوبز **الليفياثان** (*Leviathan*) بالإنكليزية واللاتينية، وربما يُميّز المرء بين مقصد هوبز، وتلقي ما كتبه في حلقة من الفلاسفة في باريس، وفي بلاط الستيوارتيين المنفيين، ولدى جمهور قرّاء الكُتيّبات في لندن، وفي الجامعات الألمانية والهولندية. أما أعمال مكيافيلي فكُتبت لأجل مجموعات مناقشة في سياسة فلورنسا على شكل مخطوطات للمناقشة، وأصدرها آخرون بعد موته طباعة ونُشرت على شبكات النشر المطبوع في أوروبا، حيث قرأتها جماعات وجماهير أخرى وعلّقت عليها بطرائق ليس لدينا دليل على أنه كان يقصدها. فحدوث مثل هذا التواصل والأداء هو من أولى اهتمامات المؤرخ، لكنها ليست من اهتمامات المُنظّر السياسي. فالمؤرخ معنيّ بما «قصده» مؤلف ما وبما «عناه» نصٌ ما للفاعلين في التاريخ؛ أما المُنظّر السياسي فهو مهتم بما «يعنيه» النصّ لمُنظّر ما، في سياق التحقيق الذي يجريه.

إن الكتابات في تاريخ الفكر السياسي التي كُتبت بالطريقة المذكورة أعلاه تميل إلى أن تكون تواريخ خاصة إفرادية (ميكروتاريخ) وليس تواريخ عامة جمعية (ماكروتاريخ)، أي دراسات لأداءات وأفعال وأشكال صوغ معينة، تركز على السياق المباشر للفعل لا على النتائج في الأمد الطويل. وما دامت محصورة بنَصّ معين أو بمجموعة من النصوص، وبحالة الثقافة اللغوية السائدة وقت كتابتها - ولا يوجد سبب يدعونا إلى أن نفكر بغير ذلك - فلا بد من اعتبارها متزامنة لا متعاقبة في توكيداتها؛ ومن ثَمّ نشأ تساؤل حول مدى قدرة المقاربة السياقية على أن تُوفّر تاريخًا للسياقات. مع ذلك، يمكن معالجة هذا الأمر بطرائق متعددة. فيمكن إظهار أن النصّ والكاتب كانا مبتكِرين في التعامل مع اللغة التي كُتب فيها النص، بحيث يُجبر اللغة على أن تقول أشياء جديدة، وأن تُعدل مضامينها أو تقلبها. ويمكن كذلك دراسة النص كما قرأه الآخرون وتجاوبوا معه ليصبح ما يعنيه لهم مختلفًا عما قصده الكاتب. أخيرًا، تبقى النصوص أحيانًا بعد فوات مؤلفيها والسياقات التي كُتبت فيها، مُرتحلة في الزمان والمكان لتَفعل ويُفعل بها في سياقات اللغة والظروف المختلفة بشدة عن تلك التي اكتسبت فيها معناها الأصلي. وسيكون هناك حينها إمكان لسرد تاريخي، يأخذ في اعتباره كيف خضع النص لتغييرات في الاستعمال والمعنى، وربما يستمر هذا النص أو لا يستمر في نقل مقاصد الكاتب الأصلي في مواقف لم يكن ليتوقعها، وفي الوقت ذاته، ينقل لنا كيف خضع سياق اللغة ذاته للتغيير لأسباب لا يمكن اختزالها في الأداءات المقصودة لفاعلين محددين يؤدون أدوار الحديث. وربما يكون أيضًا من المحتمل - مع أن ذلك يمكن أن يبدو عرضةً للتشكيك - توفير «تواريخ للفكر السياسي» موحَّدة، حيث يحل أنموذجٌ للإجماع والتحدي محل أنموذج آخر بشكل متنامٍ، مع أن الإصدارات الحديثة لسلسلة **تواريخ كامبردج** (*Cambridge Histories*) أظهرت مَيلًا إلى تقديم العديد من تلك التواريخ التي تحدث متزامنة في سياقات تتميّز كل منها من الأخرى [(466)]. ولو افترضنا إمكان استرجاع التواريخ المعتمدة السابقة، فمن المُرجّح أن تكون تلك التواريخ أعمالًا لمُنظّرين سياسيين تواقين إلى ماضٍ يمكن الاستفادة منه، وليست أعمالًا لمؤرخين غير آبهين بتزويدهم بذلك.

رابعًا: استئناف المواجهة

كي نتصوَّر مواجهة مباشرة بين مُنظّر السياسي ومؤرخ يدرسان النَّصَ ذاته، يجب أن نفترض افتراضين: الأول، أن المُنظّر ينفذ برنامجًا لاستقصاء نظري يتمتع بانتظامٍ ووسائل تثبُّت من صدقية الإفادات التي يُقدمها؛ وهذا سيمكننا من أن نُحاذيَ بين القضايا التي يضعها المُنظر وتلك التي يقدمها المؤرخ قصد المقارنة بينها، ومن ثم نتحقق من أي تلاقٍ أو تصادم قد يظهر بينهما؛ الثاني، وهنا من الصعب تجنب وضع عبء إضافي على كاهل المُنظّر، يجب الافتراض أن كلًا من الفاعلَين يدرس النّصَّ ذاته الذي لم يكتبه المُنظّر، بل كتبه فاعل

آخر في لحظة معينة من التاريخ. ويصعب تخيُّل المؤرخ، وإن لم يكن مستحيلًا مبدئيًا، وهو يدرس نَصًّا كتبه مُنظر معاصر كما لو أنها ظاهرة تاريخية. فالمؤرخون معنيون بالماضي، ويتركون الزمن يمُرّ، وفي أثناء ذلك يمكن أن تتراكم الأدلة وتنبثق الرؤى وتتغير. لكن، عندما نفترض أن المُنَظّر مُنشغل بِنص خَطَّتْه يدٌ أخرى، والنص ذاته هو وثيقة تاريخية، يجب أن نسأل لماذا يحدث ذلك، وما الدور الذي يؤديه نَص كتبه آخر - ويضيف المؤرخ - وفي سياق آخر في النشاط الذي يقوم به المُنظر من حيث الانضباط الذاتي والتحقق الذاتي من الصدقية. ربما تظهر الإجابة عن أسئلتنا بمصطلحات أدبية، وإلى حد ما، تصادفية. فالمُنظّر قرأ، لأي سبب كان، النص التاريخي فوجد لغته تخدم غرضًا ما لمشروع في النظرية السياسية يتم إجراؤه الآن؛ لذلك، تُطرح لغة النص بوصفها قضية يجب تقويمها في ضوء شروط المشروع الحالي ومعاييره. والآن، يظهر المؤرخ طارحًا أسئلة ومدليًا بإفادات تتعلق بمقاصد مؤلف النص، معاني كلماته (لفظ ذو وجهين) كلماته في السياق أو السياقات التي شغلاهما [المؤلف والسياقات] في التاريخ. فبأيّ طرائق، إن وجدت، ستؤكد القضايا التي قَدَّمها المُنظّر والمؤرخ بعضَها البعض الآخر أو تنكرها؟

ربما يؤكد المُنظر أن المؤلف كان منخرطًا في الماضي في برنامج للتنظير السياسي متطابقٍ، أو مشابهٍ جدًا، لمشروع يقوم به هذا المُنظر في الوقت الراهن؛ ولهذا، ربما تُقتبس لغة المؤلف، أو يُستشهد بها، أو يُعاد صوغها باعتبارها لغة يستعملها المُنظر في مشروعه. أما المؤرخ فسيمحص ذلك التأكيد، وسنفترض أنه قادر على فهم برنامج للنظرية السياسية يُجرى حاليًّا، وقادر على إعادة بناء اللغات التي أُجريت فيها برامج من نوع مشابه في سياقات تاريخية ماضية. لذلك سيكون هذا المؤرخ قادرًا على إعلان صدقية تأكيد المُنَظّر أو عدم صدقيته. فإذا كان قراره تعزيز صدقية ما فعله المُنظر، فهذا يعني أن لغة المؤلف الذي كَتب في الماضي يمكن توظيفها في المشروع الحالي للمُنظّر من دون تشويه الماضي (وهذا ما يُعنى به المؤرخ، كمؤرخ، بشكل رئيس)؛ أي من دون تشويه مقاصد المؤلف الذي كتب في الماضي أو المعاني المُستعملة في النص. وليس مستحيلًا من حيث المبدأ أن يكون ذلك هو حصيلة استقصاء المؤرخ.

لكن ينصبّ اهتمام المؤرخ على الماضي لا على الحاضر؛ أي على ما كان الكاتب يفعله [(467)]، وبما حدث وكان يحدث عندما كُتب النّص ونُشِر وقُرئ ورُدَّ عليه. فاهتمام المؤرخ يتجه إلى السياقات لا إلى البرامج؛ إلى تعدد السياقات التي رُبّما كان النص فيها يعني شيئًا ما أو يقصد شيئًا معينًا؛ وإلى تعدد اللغات (أو المفردات المفاهيمية) التي سوف يُقرَأُ بها مستقبلًا أو حتى ربما كُتب بها (ما دام المؤلفون عاجزين عن إدراك تعدد المعاني والمشاركة فيها). لذلك، فإن قراءة المُنظر النص ستكون عملًا انتقائيًا، أي، قرار بقراءة النّصّ بوصفه منخرطًا في برنامج معين، حتى لو ثبت أن المؤلف اتخذ القرار نفسه. أمّا

المؤرخ فيهتم بتعددية الأشياء التي حدثت والسياقات التي حدثت فيها، وربما يَرُدّ، حتى في الحالة المتطرفة التي يتبين فيها أن المؤلف كتب بلغة واحدة فقط وكان منخرطًا في مشروع واحد فقط، [يرد المؤرخ] بالاستقصاء حول ما إذا كانت تلك هي الطريقة الوحيدة التي قرأ ويقرأ فيها الآخرون أعمال المؤلف تلك. عندما تتجاوز حياةُ النصوص الموقف التاريخيَّ الذي كُتبت وقُرئت وقُصدت وفُهمت فيه أول مرة، تتعاظم أرجحية تنوع التأثيرات.

يقوم المُنظر بعمل انتقائي على أسس غير تلك التي يعمل المؤرخ بموجبها. وافترضنا حتى الآن موقفًا لا يثير فيه هذا الانتقاء مشكلات للمؤرخ وحتى أنه مقبول بوصفه إفادة تاريخية حول «معنى» النص أو «المعنى» الذي قصده المؤلف. لكن من المثير منهجيًا الابتعاد عن هذا الافتراض. ولنفترض بدلًا من ذلك أن ما يقوم به المُنظّر هو الترجمة أكثر مما هو الاقتباس؛ أي أنه يعكف على تجريد كلمات المؤلف من المعاني والمضامين التي حملتها في السياق التاريخي السابق لتدل على معانٍ ومضامين ربما تحملها [تلك الكلمات] في سياق حاضر أو معاصر، أي تلك المعاني والمضامين التي تأخذ تعريفها من المشروع الذي ينخرط فيه المُنظّر، وليس من أي موقف لغويّ آخر. ينطوي التوضيح الأخير على أن المشروع نظري صرف وليس قيد النقل إلى الممارسة، لأن الممارسة تحدث في عالَم متعدد السياقات والتواريخ. ومع ذلك، إذا سلّمنا بهذا الوضع، يبقى هناك احتمال أن يُسألَ المُنظّرُ لماذا اختيرَ النص من الماضي البعيد موضوعًا لعمل الترجمة هذا. وربما يكون الجواب أن ذلك حدث مصادفة؛ فربما قرأ المُنظّر هذا النص، وحدث أن تتلاءم لغة النص مع هذا الغرض النظري. وثمة أوضاع ربما يصدف فيها أيضًا أن يكون للمؤلف مقاصد مشابهة، أو، بدلًا من ذلك، أن تحتمل لغته التفسير وفق تلك الترجمة؛ فنحن في موقف يكون فيه التاريخ بالنسبة إلى النظرية مجرد مصادفة أو شأنثانويّ. مع ذلك، تستتبع هذه الأوضاع المفترضة إفادات تاريخية مختلفة؛ فالأوضاع تُعبّر عن فِعل المؤلِّف في لحظته التاريخية، والإفادات تُعبّر عن فِعل المُنظّر ولحظته التاريخية. يزعم المُنظّر أنه يقوم بفعله الآن، مُصَرّحًا بإفادة لا تعتمد صدقيتها على السياق التاريخي الذي حدثت فيه. وربما تُوصف هذه الإفادة بأنها وضعية بمعنى أنها تمتلك شروطها الخاصة للصدقية ولا تعبأ بغيرها.

هذا، بطبيعة الحال، مُبَرَّر كليًا؛ فمن المثمر أن ننشئ مختبراتٍ ونُكوّن فَرَضيات تخضع لاختبار الصدقية تحت شروط مضبوطة بصرامة. لكن، من النتائج الشائعة للتزوير اكتشاف أن شيئًا ما كان موجودًا، ولم تتنبأ التجربة به أو لم تنجح في استبعاده. ربما يكون مشروع مُنظِّرنا [المشار إليه] السبيل الأفضل لمعرفة تاريخه الخاص به؛ فما هي بالضبط الأوضاع التي يحددها [المشروع]، ولماذا يُحددها هي لا غيرها؟ يصبح هذا السؤال أشد إلحاحًا كلما دخلنا في نطاق الممارسة والتاريخ، حيث لا يمكن التحديد الدقيق النهائي

للشروط والسياقات التي نعمل فيها. وهنا، نتجاوز مسألة الحوار البسيط بين المُنظّر والمؤرخ، ونتجاوز مسألة التوافق بين معنى النص في الحاضر والمعاني التي حملها من الماضي. بدأ المؤرخ يُشبه مُحافِظًا معتدلًا من المدرسة ما بعد البيركية (post-Burkean)، فيُذكّرنا بأن هناك دومًا المزيد مما يجري ولا نستطيع استيعابه في أي لحظة مفردة، أو تحويله إلى نظرية أو ممارسة. أصبح المرء مثل منظّر سياسي أصيل يدفع بالقضية القائلة إن الفعل السياسي والمجتمع السياسي يجب أن يُفهما دومًا في سياق السردية التاريخية، ويدعو الآخرين إلى اكتشافها. لذلك، ثمة مجال لاعتبار الكتابة التاريخية بحد ذاتها فرعًا من الفكر السياسي والنظرية السياسية والأدبيات السياسية والخطاب السياسي.

ومع ذلك، ربما نتخيل المُنظّر وهو يستعمل المعلومات التاريخية، ويضع الافتراضات التاريخية بشكل صريح أو ضمني، أو يفكّر في السيرورات التاريخية إذا بدت ذات علاقة بمشروع النظرية السياسية الذي يجري تنفيذه. [468] وينشأ سؤال هنا حول ما إذا كان المنهج الذي اتبعه المنظر لتأطير الإفادات وإثبات صدقيتها يستتبع تلك العمليات، أو ما إذا كانت علاقة تلك العمليات بذلك المنهج ثانوية أو تصادفية. إذا كان الجواب هو الاحتمال الأول، يمكن المُنظّر الزعم أنّه يصوغ إفادات تاريخية تثبت صدقيتها بالطرائق نفسها التي يُمارسها المؤرخ، أو بطرائق أخرى يجب تعريفها والدفاع عنها. أما إذ كان الجواب هو الاحتمال الثاني - وهذا ما يعتبره المؤرخ أسهل تخيلًا - فهذا يعني بدء تلاشي التمييز بين «النظرية السياسية» و«الفكر السياسي»: أي بدأت النظرية السياسية تتعايش مع أنماط أخرى من الخطاب السياسي، ونحن ندخل من جديد إلى العالم التاريخي الذي تتفاعل فيه الخطابات، ويقوم كلُ منها بتعديل الخطابات الأُخَر وتغييرها والخلط بينها وتشويهها. ثمة مؤرخون يدرسون ما يحدث في هذا العالم ويسردونه. ومن الممكن أن تكون هناك «نظرية سياسية» تتناول الظاهرة ذاتها.

المراجع

Burns, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

__________ & M. Goldie (eds.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Coleman, J. *A History of Political Thought from the Ancient Greeks to the Early Christians; A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance*. London: Athlone Press, 2000.

Goldie, M. & R. Wokler (eds.). *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Palonen, K. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge: Polity .Press, 2003

Pocock, J. G. A. «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry,» in: P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and .Society: Second Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1962)

Introduction: The State of the Art,» in: J. G. A. Pocock,» .__________ *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, .1985)

Texts as Events: Reflections on the History of Political» .__________ Thought,» in: K. Sharpe & S. N. Zwicker (eds.), *Politics of Discourse: The Literature and History of Seventeenth-Century England* (Berkeley: .University of California Press, 1987)

Schochet, G. J. «Why Should History Matter? Political Theory and the History of Political Discourse,» in: J. G. A. Pocock, G. J. Schochet & L. G. Schwoerer (eds.), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1978

Visions of Politics. Cambridge: Cambridge University Press, .__________ .2002

Tully, J. & Q. Skinner (eds.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and .his Critics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988

(464) على سبيل المثال، ربما لن تقبل كولمان بصفة «المدونة المعتمدة».
ينظر: J. Coleman, A History of Political Thought from the Ancient Greeks to the Early Christians; A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance (London: Athlone Press, 2000).

(465) Q. Skinner, *Visions of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. i; J. Tully & Q. Skinner (eds.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988); K. Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric* (Cambridge: Polity Press, 2003); J. G. A. Pocock, «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry,» in: P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society: Second Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1962); J. G. A. Pocock, «Introduction: The State of the Art,» in: J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); J. G. A. Pocock, «Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought,» in: K. Sharpe & S. N. Zwicker (eds.), *Politics of Discourse: The Literature and History of Seventeenth-Century England* (Berkeley: University of California Press, 1987).

(466) J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); J. H. Burns & M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); M. Goldie & R. Wokler (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

(467) Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. i, xiii.

(468) G. J. Schochet, «Why Should History Matter? Political Theory and the History of Political Discourse,» in: J. G. A. Pocock, G. J. Schochet & L. G. Schwoerer (eds.), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

الفصل التاسع: النظرية السياسية في اليونان الكلاسيكية [469] ...... جيل فرانك

اختلف العالَم اليوناني الكلاسيكي كثيرًا عن عالمنا الحالي. فربما كانت أثينا موطن ولادة الديمقراطية الغربية، لكنها كانت متقبلة لممارسات تستنكرها بحزم الديمقراطية التي نعرفها اليوم، بما في ذلك مؤسسة العبودية والإخضاع المُنظَّم للمرأة واستثناؤها من حق المُواطَنة. أضف إلى ذلك أن اليونانيين الكلاسيكيين عبروا عن وجهات نظرهم بخصوص الديمقراطية، وبخصوص السياسة بصفة أعمّ، في الشعر والسرد والخُطَب والمسرحيات المكرسة للمأساة والملهاة وفي المحاورات. في المقابل، تتكون المدونة المعتمدة للفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، بشكل رئيس، من خطابات وأطروحات فلسفية ومقالات ورسائل فكرية. وعلى الرغم من هذه وغيرها من الاختلافات المهمة، وبسببها أيضًا، يبقى المُنظرون السياسيون المعاصرون ملتزمين كما كانوا دائمًا دراسة العالم الكلاسيكي. والسبب في ذلك، وهو سبب ليس بسيطًا أو جزئيًا، بحسب تعبير برنارد وليامز، «أن أفكارنا الأخلاقية تشترك مع مثيلاتها اليونانية أكثر كثيرًا مما يُظنّ في العادة» [470]. ولا يَصدُق هذا القول على أفكارنا الأخلاقية فحسب، بل على أفكارنا السياسية أيضًا، ولا على أفكارنا الأخلاقية والسياسية فحسب، بل أيضًا على طرائق تفكيرنا بهذه الأفكار، وطرائق الربط بين الفكر والممارسة. باختصار، إن المؤلفين الكلاسيكيين، في كل فئاتهم المتعددة، هم مصادر خصبة للباحثين المعاصرين لأنهم دشنوا مقاربة تأملية لدراسة السياسة لا يُقلل من تأمليتها كونُها تتعلق بعالم الأفعال والسلطة والمؤسسات، ولا يقلل من طابعها السياسي كونها تأملية.

تشمل السياسة ضمن مكوناتها الأفراد والعائلات والجماعات الاجتماعية التعددية والمُركبة والطبقات والثقافات والممارسات والمؤسسات التي تضبط العلاقات بين هذه المكونات، وكذلك الدساتير التي توجه كل ذلك. لذلك، تتضمن دراسة السياسة دراسة الشؤون كلها المتعلقة بالبشر، على المستويين الفردي والجماعي، بما في ذلك، وليس حصرًا، التاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة والتربية والأنثروبولوجيا والأخلاق. يرى أرسطو، الذي نكتفي بذكره هنا بوصفه أوضح مثال على تلك الحقبة، السياسة أكثر الفنون حُجّيّة وذات صلة بالمعرفة المُمَنهجة علميًا (architectonic)، وذلك في تناوله الأمور المتعلقة بالمؤسسات والأخلاقيات العامة والخاصة، وبالفرد

والمجتمع، باعتبارها شؤونًا سياسية بدرجة متساوية [471]. ربما لم تكن الحدود بين التخصصات المعرفية التي غالبًا ما تَحصر حاليًا دراسة السياسة ضمن حدود أقسام العلوم السياسية، تعني شيئًا بالنسبة إلى المؤلفين الكلاسيكيين.

دأب عدد من الباحثين في العالم الكلاسيكي خلال العقدين الماضيين على تبني هذه المقاربة التأملية قبل الاختصاصية (أو متعددة الاختصاصات، بالنسبة إلينا) في دراسة السياسة. يجد مُمارسو هذه المقاربة مَواطِنهم الأكاديمية داخل أقسام العلوم السياسية وخارجها، في أميركا الشمالية والمملكة المُتحدة وأوروبا. ويُنتِجُ بعضهم دراسات عن مفكرين منفردين [472]، ويُتابع بعضٌ آخر دراسته مفكّرين متعددين على مر الزمن [473]. ولا زال هناك من يسترشد بموضوع معين، كالعِقاب [474]، أو الجشع [475]، أو الذاكرة [476]، أو الجندر [477]، أو القانون [478]. ويرى بعض الكتاب المعاصرين مواطن انقطاع مهمة في الاستمرارية بين المؤلفين الكلاسيكيين، مثل تحديد تطور مجموعة من المفاهيم موجودة في أفكار سقراط عند أفلاطون، على سبيل المثال [479]، أو تحديد بداية موقف تنظيري معين [480] أو غياب أحد أنماط انخراط جمهور المستمعين لدى الشعراء والمؤرخين [481]، بينما ينجح آخرون في اكتشاف مواطن استمرارية ليست بالضرورة من حيث الشكل أو النتيجة، بل من حيث الموضوع، بدءًا من هوميروس ووصولًا إلى أفلاطون وأرسطو. يثير هؤلاء الباحثون مجموعات مختلفة من الأسئلة بخصوص المواد التي يتفحصونها، وهم يُقدمون في الأغلب تفسيرات متنافسة للنصوص التي يتعاطونها. وعلى الرغم من هذه الاختلافات المهمة كلها، فإن لديهم جميعًا مجموعة من الالتزامات المشتركة من حيث الموضوع والمنهجية كبيرة إلى حد يكفي للحديث عنهم كما لو أنهم يشتركون في مقاربة نظرية سياسية واحدة. بالتركيز على الدراسات المتاحة باللغة الإنكليزية والمنشورة خلال السنوات العشرين الماضية، يراجع هذا الفصل الالتزامات التي يشترك فيها هؤلاء الباحثون، ثم يظهرها أثناء اشتغالها في بعض البحوث الحديثة عن أرسطو [482].

أولًا: التزامات أربعة

1- الالتزام الأول الذي يشترك فيه ممارسو هذه المقاربة التأملية والمتعددة الاختصاصات لدراسة السياسة في العالم الكلاسيكي هو امتناعهم عن معاملة المؤلفين الذين يدرسونهم باعتبارهم «فلاسفة نسقيين» يُقدمون لقُرّائهم «حقائق نهائية حاسمة أُسست من طريق مُحاجّات دقيقة صارمة» [483]، بل يقدمونهم بوصفهم مُرَبّين. وتبعًا لذلك، لا يبحث ممارسو هذه المقاربة التأملية في المواد التي يتعاطونها عن أسس ثابتة تسمو على النقد تخص نظامًا سياسيًا معيّنًا، أو عن تبريرات نهائية لمجموعة من المؤسسات أو العقائد الأخلاقية المتعالية، بل يبحثون عن طرائق للتأمل في مسائل سياسية وأخلاقية

مستعصية ومعقدة، وعن توسيع آفاق تلك المسائل. يضاف إلى ذلك أن النظرية والممارسة ليستا متضادتين بالنسبة إلى هؤلاء المُنظرين السياسيين، كما بالنسبة إلى المؤلفين الكلاسيكيين الذين يدرسونهم. بدلًا من ذلك، تعمد النظرية إلى الاشتباك مباشرة مع، والتعبير عن، العالم المُتغير للفكر والخُلُق والأفعال والمؤسسات البشرية التي تبرز فيه تلك المسائل السياسية ذاتها. فالتنظير، مفهومًا على هذا النحو، على غرار المعنى الأصلي للكلمة اليونانية «theoria»، هو إمعان النظر والانخراط النشط مع عالَم العرضية والخصوصية المكاني والمُلاحظ.

نظرًا إلى أن التنظير حول مجموعة من الممارسات الإنسانية المستقرة والمتغيرة ليس دقيقًا بشكل خاص، فإن هؤلاء المنظرين السياسيين لا يعتزمون فرض ترتيبات عقلانية متماسكة على تلك الممارسات، أو إنتاج مجموعة متسقة من المُحاجّات لأجل تلك الممارسات. وفي ضوء اكتشافهم أن لا نظريات كلية أو جواهر مجرّدة، فإنهم يهدفون، عوضًا من ذلك، إلى «إثراء مفرداتنا الأخلاقية وبالتالي حيواتنا الأخلاقية، وإعادة إبهاج العالم من خلال احترام التناقض والمفارقة، وتقويض انتصار أولئك الخبراء وتلك الخبرة التي تختزل الحياة السياسية والاجتماعية إلى حل مشكلات وإدارة كفاءة؛ ولاستعادة شعور بالقابلية للفناء والتحوّل» [(484)]. لهذا السبب، يستعيرون من أفكار العلوم الاجتماعية والإنسانيات، غير معتمدين على الفلسفة التحليلية وحدها، بل وعلى أعمال مفكري البرّ الأوروبي من أمثال حنة أرندت، وفالتر بنيامين، وجاك دريدا، وميشيل فوكو، وبيير هادوت (Pierre Hadot) ومارتن هايدغر، وهانز غيورغ غادامر (Hans-Georg Gadamer)، وفريدريك نيتشه، وجاك رانسيير، وليو شتراوس. يشترك هؤلاء المُنظرون السياسيون مع المُفكرين الأوروبيين في الاهتمام بكشف التوترات وتحليلها، وكشف مواطن انعدام الاتساق، وفي التزامهم التعامل مع هذه التوترات ومواطن انعدام الاتساق باعتبارها مواضع هادفة، لا مواضع قصور فلسفي غير مقصود، غير أن هؤلاء المنظرين السياسيين يفترقون عن بعض مفكري البرّ الأوروبي في أنهم يرون أن التوترات والتناقضات لا تُعطل إمكانات العمل السياسي، ولا تُوفر إطارات خلافية تتعلق بما هو حقيقي وما هو زائف، بل بوصفها تفتح الآفاق أمام طرائق التفكير الأقل تمحورًا حول الثنائيات في ما يتعلق بالمشكلات والمعضلات قديمة العهد.

2- الالتزام الثاني. إن من شأن الالتزام الأول نحو التنظير السياسي بوصفه «فلسفة عملية» [(485)] أن يُنتج التزامًا ثانيًا بمدوَّنة معتمدة كلاسيكية جامعة ويسترشد بها أيضًا. ولأن نظر الشعراء والمؤرخين والكتاب المسرحيين في عالَم الفكر والخُلُق والأفعال والمؤسسات البشرية ليس أقل تمامًا وإحاطة من نظر الفلاسفة (بل هو في كثير من الأحيان أتمّ)، فإن هؤلاء المُنظرين السياسيين لا يَقصُرون دراساتهم على الكتابات السياسية لأفلاطون وأرسطو،

أشهر فلاسفة عالَم اليونان الكلاسيكي. زد على ذلك، يتناول هؤلاء المنظرون المؤلفات التالية باعتبارها مصادر خصبة يُنقّب فيها عن الظواهر السياسية: أشعار هوميروس، وهسيود (Hesiod) وسولون (Solon)، وثيوغنس (Theognis)؛ وتواريخ هيرودوتس (Herodotus) وثيوسيديدس (Thucydides)؛ ومآسي وكوميديات إسخيلوس (Aeschylus) وسوفوكليس (Sophocles) ويوروبيدس (Euripides) وأرسطوفانس (Aristophanes)؛ وخُطب ليسياس (Lysias) وديموستينيس (Demosthenes) وإيسخينيس (Aeschines)؛ والأعمال السياسية الأقل شهرة لزينوفون (Xenophon) وأيسوكراتيس (Isocrates)؛ والكتابات الأقل ارتباطًا صريحًا بكتابات أفلاطون وأرسطو السياسية، بما فيها أعمالهما عن البلاغة والشعر، والنفس والحواس، والطبيعة والجمال، والصداقة والفضيلة.

بسبب الاختلافات بين هذه الأنواع الكلاسيكية، يولي المنظرون السياسيون الذين ندرسهم الأشكال الأدبية لمواد دراستهم اهتمامًا خاصًا، إذ يُقدمون استراتيجيات تأويلية متنوعة حيث يلزم. وهذا يعني أنهم يتعاملون مع شعر هوميروس بطريقة مختلفة عن تعاملهم مع مآسي سوفوكليس، ويتعاملون مع الأخيرة بطريقة تختلف عن تعاملهم مع سرديات ثيوسيديدس ومحاورات أفلاطون. ومع ذلك، لا تُنتج ملاحظة هذه الاختلافات في النوع الأدبي في سياقها الأوسع، المتمثل تحديدًا في أنها ثقافة شفوية بشكل رئيس، سلسلةً من التأويلات المنفصلة ذات الطبيعة المحددة. ولمّا كان هؤلاء الباحثون ملتزمين استكشاف مواطن الاستمرار الموضوعاتية لدى مؤلف واحد وتتبعها، في كتابات هيرودوتس الإثنوغرافية أو في خُطب أيسوكراتيس مثلًا، أو في أعمال اشترك فيها أكثر من مؤلف مثل الشعر الهوميري، والمأساة السوفوكلية، أو المحاورات الأفلاطونية، فإن هؤلاء الباحثين قادرون على تقديم استبصارات حساسة للسياق، ويؤدي ذلك كله إلى إبراز شواغل نظرية مشتركة من جانب مؤلف معين أو مجموعة المؤلفين محل الدراسة. إن اهتمام هؤلاء المُنظرين السياسيين بالنوع الأدبي يعني أيضًا أنهم جادّون في اعتبار أن المؤلفين الكلاسيكيين لا يتكلمون دائمًا بنبرة تأليفية واضحة أو يعلنون حقائق باتّة، وأنهم، أحيانًا، يستعملون مجازات كالسخرية والأسطورة والاستعارة، طَلَبًا لوضع الحقيقة التي تدور حولها كتاباتهم موضع تساؤل. يهدف المنظرون السياسيون الذين ناقشهم بتركيزهم على هذه الممارسات ومسرح حوادثها، والأنواع الأدبية التي تنتجها وتكشف عنها، إلى تسليط الضوء على مواقف المؤلفين الكلاسيكيين من التأليف والمرجع الحُجة، والحقيقة والصدقية، وملكة الحكم والمخيال، وهذه كلها قضايا أساسية في السياسة.

3- الالتزام الثالث الذي تشترك فيه هذه المجموعة من المُنظرين السياسيين هو أنهم يأخذون بجدية الادعاء الذي يعبر عنه معظم المؤلفين الكلاسيكيين، ضمنًا حينًا وتصريحًا أحيانًا، ومؤداه أنهم كتبوا لجمهور الحاضر والمستقبل وفهموا عملهم على أنه، بتعبير ثيوسيديدس، «مُلك للأزمنة كلها». ومن منظور

هذا الالتزام، فإن تأملات المؤلفين الكلاسيكيين في أفعال البشر وأخلاقهم وممارساتهم ومؤسساتهم السياسية وأنماط تعبيرهم عن هذه التأملات يجري تفحصها من أجل الإضاءة التي سلّطوها على العوالم التي سكنها أولئك المؤلفون والمواقف التي تبنَّوها نحو عوالمهم، وكذلك من أجل صلتها بعالمنا المعاصر. لذلك، يرفض هؤلاء المنظرون السياسيون وجهة النظر التي مفادها أن هناك شرخًا لا يمكن جَسرُه بين ما قبل الحداثة والحداثة. لكنهم يرفضون أيضًا وجهة النظر التي تقول إن أفضل طريقة لفهم اليونانيين الكلاسيكيين هي أن تكون دراستهم جزءًا من سردية تاريخية محددة ومتكشفة، سواءً أكانت السردية تقدمية أم تراجعية (declinist). وعوضًا من أي محاولة لإظهار غيرية جوهرية أو استمرارية سببية، أو لتفسير سبب وقوع حوادث فردية معينة، أو تفسير تصرف شخصيات محددة بطرائق معينة، أو كيفية نشوء مؤسسات معينة، فإن المُنظرين السياسيين يستكشفون الطرائق التي أصبحت بموجبها تلك الحوادث والأفعال والمؤسسات، مع تحليلها وتقويمها من الشعراء والكتاب المسرحيين والمؤرخين والفلاسفة الكلاسيكيين، «ما هي عليه، مع اتصافها أيضًا بأهمية متعالية» [(486)]. بتعبير آخر، يتعامل المُنظرون السياسيون مع المؤلفين الكلاسيكيين وكأنهم يستحضرون الماضي إلى الحاضر. وهم لا يفعلون ذلك بسبب انتفاء الانقطاعات بين القديم والحديث، بل لأنهم يرون أن الإغريق يفكرون في قضايا ومآزق سياسية شبيهة بما لدينا، وكأنهم مُفكرون مشاركون معنا، وليسوا قطعًا من قطع المتاحف. ولأن كشف جوانب التشابه والاختلاف بين القديم والحديث يتضمن في كثير من الأحيان إعادة بناء حذرة للسياقات والآفاق المحلية، فإن هؤلاء المُنظرين يستندون بتصرُّف إلى مؤلفات فقهاء اللغة الكلاسيكيين والمؤرخين القدامى والأركيولوجيين والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع.

من منطلق اهتمام المُنظرين السياسيين باستكشاف كيفية الانخراط النقدي الذي اتسم به المؤلفين الكلاسيكيين في ممارساتهم ومؤسساتهم المعاصرة، بل وفي قِيَمهم وأفكارهم السائدة في زمنهم أيضًا، وبحساسية المنظرين المرهفة تجاه اللغة والنبرة التي عُبِّر بها عن تلك الانشغالات، يعمد المنظرون السياسيون قيد المناقشة إلى ترجمة تلك المواقف النقدية الكلاسيكية إلى استجواب للممارسات والمؤسسات الحالية وكذلك للأفكار والقيم السياسية والفلسفية التي تلهمها. وعلى غرار المؤلفين الكلاسيكيين الذين يدرسونهم، يأخذ هؤلاء المنظرون السياسيون على عاتقهم الاضطلاع بالاستجواب النقدي، أقلّه جزئيًا، لتحفيز اتأمل الذات الفردي والجماعي والتغيير السياسي المدروس والنازع إلى التحسين. وهكذا، لا تُصبح الممارسة ما قبل الحديثة للفكر السياسي قابلة للتخيُّل بوصفها تراثًا حيًا فحسب، بل بوصفها أيضًا تراثًا معيشًا فعليًا، وهذا يعني أن ذلك الفكر السياسي بُعث مجددًا واحتُرِم لما هو عليه، أي لكونه أسلوب حياة [(487)].

4- إن الالتزام الرابع والأخير الذي يشترك فيه هؤلاء المُنظرون السياسيون هو التعاطي مع الشعراء والمؤرخين وخصوصًا الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين تعاطيًا يعززه منظور بشكل خاص حول طريقة لتثقيف المُنظرين والممارسين المعاصرين في السياسة الديمقراطية، المحلية منها والدولية. ولتحقيق ذلك، لا يعني التعامل مع ثيوسيديدس أو أرسطوفانس أو أفلاطون أو أرسطو بصفتهم مؤيدين للديمقراطية بأي معنى بسيط. وهذا ليس بالشيء القليل، لأن هؤلاء المؤلفين من القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد تبنَّوا مواقف نقدية بدرجة كبيرة، وإن تكن متنوعة، نحو النُظُم الديمقراطية التي عاشوا في ظلها، ونحو الديمقراطية عمومًا. لكن، في الوقت نفسه، لم يجر التعاطي مع هؤلاء المؤلفين الكلاسيكيين باعتبارهم خصومًا للديمقراطية. وعوضًا من ذلك، يُعنى المُنظّرون السياسيون الذين أصِفهم هنا بالطرائق التي وظفها المؤلفون الكلاسيكيون في نقدهم الديمقراطية، وذلك ضمن «ثقافة ديمقراطية، وإلى حد ما، بتمكين منها» [(488)]، وفي كثير من الأحيان هدفت تلك الانتقادات إلى إصلاح تلك الديمقراطيات. فمثلًا، يمكن قراءة معالجة ثيوسيديدس للخصوصية الإغريقية [(489)](Greekness)، ومسرحيات سوفوكليس ويوريبيدس التراجيدية التي كانت تعرض على المسرح أمام المشاهدين الأثينيين لكنها تتحدث عن حوادث حاصلة في ثيبا وأرغوس [(490)]، ومعالجات أفلاطون وأرسطو لفضائل الرجولة [(491)] بوصفها تعبيرًا عن شجب المواقف التي ولدتها الثقافة الديمقراطية الأثينية المعاصرة آنذاك. وإضافة إلى ذلك، كانت تهدف إلى فتح المجال أمام ممارسات أكثر تسامحًا، وفي الحقيقة أكثر ديمقراطية، نحو «الآخرين»، سواءً كانوا أجانب أو نساء. في هذه الطرائق وغيرها، يمكن فهم المؤلفين الكلاسيكيين وبدرجة كبيرة بوصفهم «ناقدين مرموقين» [(492)] للديمقراطية وممارسين حاذقين للسياسة التي انتقدوها، وهم مُصممون على التفكير نقديًا بشأن ثقافاتهم بهدف تحسين العلاقات بين الكائنات البشرية والجماعات الاجتماعية ضمن أثينا الديمقراطية، لكن أيضًا بين أثينا والكيانات السياسية الأخرى. ما كان ذلك بالشأن القليلفي ظل تفشي الحروب في العالم الكلاسيكي.

إذا أخذنا هذه الالتزامات مجتمعة - أي الالتزامات تجاه استكشاف تربية لحاضرنا آتية من الماضي في التكامل الكلاسيكي بين النظرية والممارسة من خلال تعددية مجالات التخصص في أنواع الفنون - فإنها تُنتج مقاربة نظرية سياسية قوية لشتى مُنظري العالم الكلاسيكي. من منظور هذه الالتزامات، يبدو أرسطو - أول وهلة في الأقل - حالة شاردة بين المؤلفين الكلاسيكيين. ولا تأتينا كتاباته بوصفها محاورات أو سرديات أو قصائد شعر، بل تأتينا نثرًا يحمل صوته الخاص، شأنها شأن معظم كتابات الفلسفة السياسية الغربية. إضافة إلى ذلك، يبدو نثره وكأنه يتبع التقاليد التحليلية الحديثة في ما يتعلق

بالتناسق والحِجاج، ويمكن بسهولة استخراج تصريحات بقضايا فلسفية من نصوصه. يَظهر أن هذا الأسلوب النثري يُعبّر عن نمط تنظيري مختلف جوهريًا عن نمط المؤلفين الكلاسيكيين الأقدم، فيبرز أكثر حداثة في الشكل، ويُوفّر مجموعة مبادئ فكرية أكثر حداثة في تأثيرها. في الحقيقة، يُنظر إلى أرسطو في كثير من الأحيان على أنه مخترع الدستورانية الحديثة، ومصدرٌ مرجعيٌ للتحليلات الحديثة بشأن الملكية الخاصة والعدالة التوزيعية والحقوق وحكم القانون.

يرى مُنظرون سياسيون كثيرون ندرسهم هنا ضرورة قراءة شرح أرسطو عن أحجار البناء الأساسية في السياسة، وإسهاماته في تاريخ الفكر السياسي وفي النظرية والممارسة الحاليتين، وذلك من منظور ممارسته التنظير. وبهذه الإضاءات، في أي حال، فإن نظرية أرسطو السياسية، مَثَلها مثل نظريات أسلافه، هي أقل اتصافًا بالصوريّة والنسقية، ومنخرطة في سياسة ومؤلفي زمانه انخراطًا أكثر تعقيدًا مما يُفترض في كثير من الأحيان. ويستكشف المبحث التالي كيف أن هذا هو الحال بالنسبة إلى أرسطو من طريق إظهار الطرائق التي تكون بها الالتزامات الأربعة سالفة الذكر قيد الاشتغال في بعض الدراسات الحديثة التي تتناول أرسطو.

ثانيًا: أرسطو

إن أسلوب أرسطو يُميّزه من الشعراء والخطباء والمؤرخين، لكن أعماله، بالنسبة إلى الكثيرين من المُنظرين السياسيين المدروسين هنا، ليست أكثر نسقية من أعمال أسلافه. وعندما يتعاملون مع مؤلفاته، بما فيها **الأخلاق النيقوماخية**، **والأخلاق الأوديمية** (*Eudemian Ethics*)، **والسياسة**، **والخطابة** (*Rhetoric*)، بصفتها أمثلة على الفلسفة العملية معنية بالفعل والتغير على المستويين الفردي والجماعي، فإنهم يقبلون بأرسطو وبحرفية كلامه عندما يرفض اعتبار اليقين معيارًا للأخلاق والسياسة، مؤكدًا عوضًا من ذلك أننا «يجب... أن نتحلى بالقناعة عندما نتعامل مع موضوعات معينة ونبدأ بمقدمات غير يقينية بشأنها... وأن نبحث عن درجة من الدقة تعتمد على طبيعة الموضوع ذاته» [(493)]. عندما تُفسَّر أعمال أرسطو بهذه الطريقة، فإنها لا ترسم مخططًا أساسيًا للسلوك الأخلاقي أو السياسي الصحيح، ولا تُنتج إلزامات متعالية، حتى إنها تكاد لا تُنتِج إلا النزر اليسير من الإلزامات الجليّة. وبقراءة المُنظرين السياسيين المعاصرين الذين ندرسهم هنا لأرسطو بالطريقة ذاتها التي قرأوا بها أسلافه، فإنهم لا يستنبطون من نصوصه أي مبادئ تجريدية أو صورية. وعوضًا من ذلك، يتعاملون مع أرسطو بوصفه مُربيًا على نمط أفلاطون أو يوروبيدس أو ثيوسيديدس، ويهتمون بالكيفية التي تطرح بها نصوصُه في عمقها واتّساعها أحاجي الحياة الأخلاقية والسياسية.

يقرأونه بهذه الطريقة، أقلّه جزئيًا، لأنهم يرون أن حضور الجمهور ودوره لا يقلان أهمية عن تنظير أرسطو عما كان بالنسبة إلى المؤلفين الكلاسيكيين الذين سبقوه. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكتب روايات تُمثل أمام جمهور، فإنه قدّم محاورات على المسارح بين محاورين (لم نعثر لها على أثر)، ويعتقد معظم المؤرخين القدامى أن أعماله غير الحوارية عبارة عن ملاحظات عن محاضراته دوّنها طلابه الذين كانوا يحضرون دروسه في مدرسته، الليسيوم.
هكذا، وعلى غرار التراجيديات والكوميديات والمحاورات، أفضل طريقة للتعامل مع أعمال أرسطو العملية هي أن تُعدّ «أشكالًا من الخطابة التدريسية» التي تنخرط مع قُراءها ومستمعيها المعاصرين لها، وأي شخص آخر يقرأها، في حوار حول الأخلاق والسياسة التي يُمارسها هؤلاء. وبهذا، يُثقّف أرسطو مستمعيه بدعوتهم إلى المشاركة في «محادثات تتناول مزايا أساليب الحياة الفردية وأوجه قصورها... وحول الأشكال المحددة للمشاركة العامة» [(494)]، وبتعبير آخر، بدعوتهم إلى المشاركة في نمط الحياة ذاتها التي يرغب أرسطو في أن يُثَقّفهم بها، أي حياة عملية من الناحية النظرية. وهو يساهم في تحقيق ذلك بالمشاركة في الجدل بنفسه.
ينخرط أرسطو في الجدل بطرائق عدة: فهو تارةً يخاطب من سبقه من الشعراء والمؤرخين والفلاسفة الإغريق بإدماج أعمالهم أو الإشارة إليها في أعماله؛ وطورًا يدعو قُرّاءه إلى أن يُدخلوا في المحادثة أجزاء مختلفة من نصوصه من خلال استخدامه المفارقة وعدم الاتساق؛ وضمن نصوصه، يثبت الآراء الخصوصية والمختلفة والمتناقضة التي يدلي بها العامة والحكماء كي تتحاور من خلال طريقته التي يسميها تلاقي الآراء للوصول إلى الحقيقة (endoxic method). ومن شأن هذه الممارسات الحوارية أن تُفسد المظهر التقليدي لأسلوبه النثري، وتجعل صوته كمؤلف أقل مركزية.
تأمّل، مثلًا، معالجة أرسطو للعبودية الطبيعية في الجزء الأول من كتابه **السياسة**. فإذا حكمنا عليه بمعايير الفلسفة التقليدية المعتمدة على تقديم الفروض واستخلاص النتائج (propositional philosophy)، فإنه يُقدم دفاعًا غير متسق عن العبودية الطبيعية. والاقتباس الآتي من الجزء الأول من كتابه المذكور دليلٌ على دعم أرسطو العبودية الطبيعية، وهذا الدليل يُميّز بين الأجانب بوصفهم عبيدًا طبيعيين والإغريق بوصفهم أحرارًا طبيعيًا: «’من اللائق أن يحكم الهيلينيون غيرَ اليونانيين‘؛ وكأنهم يفكرون أن الأجنبي والعبد أمر واحد بالطبيعة» [(495)]. يفتقر دفاع أرسطو عن العبودية الطبيعية إلى الاتساق المنطقي، لأنه مليء بالتناقضات. فهو يقول إن العبيد يفتقرون إلى عنصر التدبُّر الفكري [(496)]، لكنه يقول أيضًا إن لم يُشاركوا في العقل فلن يستطيعوا تنفيذ أوامر أسيادهم [(497)]. كما يقول إن العبيد ليسوا قادرين على الحكم الذاتي [(498)]، لكنه يقول إنهم يملكون الإبداع اللازم لأداء مهماتهم أو واجباتهم [(499)]. وهو يميّز العبيد من الأطفال من منطلق أن الأطفال يملِكون عنصر التدبر الفكري

(لكن بشكل غير ناضج) [500]، لكنه يُصر بعد ذلك على أن التعامل مع العبيد، ومع الأطفال بدرجة أكبر، يجب أن يعتمد على النصح والتذكير، وليس على الأوامر فحسب [501]. ويقول أرسطو كذلك إن العبيد هم ببساطة مادة أو أجسام تنتظر العقول باعتبرها صورة تفرض عليهم النظام [502]، لكنهم أيضًا، بصفتهم كائنات بشرية، يتكونون من المادة والصورة [503]، ويشتركون [مع الأحرار] في القدرة على التفكير المنطقي [504].

بتقصي المُنظرين المعاصرين الخاضعين للدراسة هنا إشارات أرسطو النَّصِّية وتفكيك تناقضاته، فإنهم يصلون إلى نتائج مختلفة جوهريًا. ومع الملاحظة أن الزعم القائل «من اللائق أن يحكم الهيلينيون غيرَ اليونانيين» اقتباسٌ يَنسِبُهُ أرسطو إلى «الشعراء»، يؤكد هؤلاء المُنظرون السياسيون أن أرسطو يستدعي هذه العبارة من شخصية إفيجينيا (Iphigeneia) في مسرحية **إفيجينيا في أوليس** ليوريبيدس مع معرفته بسياقها، لا ليُؤسس تمييزًا بين الأجانب والعبيد الطبيعيين من جهة، والإغريق الأحرار طبيعيًا من جهة أخرى، بل ليُشَكك في أي تعارض سهل بين هاتين المجموعتين: «إفيجينيا، التي تتكلم، على وشك أن يقدمها والدها أغاممنون قربانًا لاسترضاء الآلهة، ليستطيع اليونانيون الاستمرار في حملتهم ضد طروادة. فهل هذا أقل همجيةً من اعتبار النساء عبيدًا؟ إفيجينيا أداة حيَّة تُستعمل لأجل عمل ما» [505]. إذا قُرئت هذه العبارة ضمن سياقها، بوصفها إشارة موثقة إلى كلمات شاعر معين، فمن الممكن أن يُنظر إليها باعتبارها دعوة إلى التشكيك بالتمييز ذاته الذي غالبًا ما تتهم به. وعندما يأخذ هؤلاء المنظرون السياسيون بجديّة تناقضات أرسطو في عرضه العبودية الطبيعية، فإنهم يستنتجون أن تحليله غير متسق، لكنّه يُوظف هذه التناقضات ليوضح بشكل لا يقبل الشك صعوبة - إن لم تكن استحالة - التقرير الجازم من يكون عبدًا بطبيعته، إن صحّ أن ثمة عبيدًا بطبيعتهم.

بدسّ آراءَ شعبية ومُقنعة ومتضاربة في المحادثة بين العامة والحكماء، وتوجيههم بأسلوب يستعير من مجموعَتي الآراء من دون أن يتبنى أيّا منها، تكون طريقة أرسطو في المقابلة بين الآراء جدلية بشكل واضح. وهو يُطبّق هذه الطريقة على الآراء والأفكار السائدة في زمانه، كما هو واضح في شرحه فكرة الوسط، وعلى الممارسة الأخلاقية للفضيلة وعلى المؤسسة السياسية للطبقة الوسطى. في هذه الطرائق كلها، يُدخل أرسطو في الحوار، كما فعل المنظرون الذين سبقوه، أفكارًا وممارسات متعارضة في أغلب الأحيان، إن في ثقافته أو في ثقافتنا.

إن الخاصية الجدلية لتنظير أرسطو واضحة في حواراته مع المؤلفين الكلاسيكيين الآخرين وفي طريقة تلاقي الآراء، بل وتتضح أيضًا في الطرائق التي تشكل بها هذه العناصر تعاليمه الأساسية حول اللبنات الأساسية لبناء السياسة. في الجزء الأول من كتابه **السياسة**، مثلًا، يصف أرسطو الكيان السياسي (polity) بصفته كيانًا ينبثق من وحدات أصغر، وفي الوقت نفسه سابق

عليها، مثل أفراد البشر والأسر والقرى. تبدو هذه المزاعم متناقضة. ومع ذلك، يمكن النظر إلى هذه المزاعم وتناقضاتها، لا بوصفها مؤشرًا إلى التفكير الرديء، لكن بوصفها دليلًا على تطبيق أرسطو مقاربته الجدلية للكيان السياسي ذاته. وتُبرز هذه المزاعم التزامه المنهجي بالتفكير في السياسة بطريقتين في الوقت نفسه: من أعلى إلى أسفل (من الكل إلى الأجزاء)، ومن أسفل إلى أعلى (من الأجزاء إلى الكل)، وتبرز كذلك التزامه الجوهري بفهم الكيان السياسي من حيث هو كلية عُضويّة موجودة مسبقًا، لها خصائصها ووظائفها المميزة، وهي كذلك مُكَوَّنة من أجزاء متفردة ومتمايزة.

إن استقصاء الطرائق التي تنمُّ بها ممارسات أرسطو الحوارية عن كلّ من معالجاته الكائنات البشرية والمجمعات البشرية والأجزاء المُكوّنة لكل كيان من هذه الكيانات - بما فيها النفس والفضيلة، والتربية، والملكية، والعدالة، والقانون - تُظهر أرسطو مصدرًا خصبًا للنظرية والممارسة المعاصرين، لكن ليس بطريقة مباشرة بشكل خاص. إن الانتباه إلى فهم أرسطو الفضيلة بوصفها مكونة من عادات وأفعال تلهمها الطبيعة والثقافة [(506)]، أو الملكية بوصفها أحد أنماط حيازة الأشياء كملك شخصي للاستعمال العام [(507)]، أو الكيان السياسي بصفته وحدة متمايزة [(508)]، لا يُظهره متقدمًا مفهوميًا ومُمهّدًا للمُنظّرين المعاصرين في مسائل أخلاقيات الفضيلة أو الملكية الخاصة أو سياسة الهوية فحسب، لكن أيضًا بوصفه داعية لطريقة في التفكير تتجاوز بعض الثنائيات التي تطبع وتُعطّل الكثير من الفكر السياسي المعاصر المتعلق بهذه المسائل. بإمكان أرسطو أن ينطلق إلى ما هو أبعد من التفكير الثنائي (هل الفضيلة مسألة طبعٍ أم تطبّع؟ هل الملكية عامة أم خاصة؟) لأن ممارسته الحوارية للنظرية التي تُنتج الأفهام المعقدة للظواهر السياسية والأخلاقية ويتزوّد منها بالأفكار، تضع في اتحاداتٍ تعدديةٍ أو متمايزةِ التكوين أفكارًا وممارسات تُعامل اليوم غالبًا وكأنها في توتر لا يُمكن تجاوزه. كذلك أيضًا، يفهم أرسطو العلاقة بين الأجزاء المتمايزة لأي كليّة على أنها دائمًا في توتر محتمل، لكن، بالنسبة إليه، الاختلافُ الذي يستطيع إنتاج التوتر هو ذاته الذي يجعل من الممكن أن تكون هذه الاتحادات كُليات تعددية.

من المجدي والمثمر بامتياز إشراك أرسطو في الثقافة والممارسات الديمقراطية، تحديدًا، لزمانه ولزماننا، نظرًا إلى أن طرائق التزامه المتزامن تجاه الاختلاف والوحدة تُوفر تثقيفًا في المواطَنة الديمقراطية. وتحقق هذه الطرائق، بين أساليب أخرى، هذا الهدف عبر نَمذجة التبادلية الدينامية التي تُميز التداول الديمقراطي وقاعدة التناوب، أو من طريق أن يكون المرءُ حاكمًا في وقت ما، ثم محكومًا في وقت آخر. تعتمد هذه الملامح الفارقة للسيادة الذاتية الديمقراطية على الاعتراف والاحترام المتزامنين للتعددية والوحدة، على غرار اعتماد منهج أرسطو الفلسفي وتفسيره الظواهر الأخلاقية والسياسية عليهما. يعتمد التداول الديمقراطي على تعددية في وجهات النظر،

ويهدف إلى الخروج من هذه الآراء المختلفة بتحقيق توافق فيها. أما قاعدة التناوب فتنطوي على التراتبية والطاعة، وتهدف إلى تحقيق المصلحة العامة للحاكمين والمحكومين على السواء.

ربما يكمن أفضل تمثيل لجوانب التنظير الأرسطي هذه في حفاوته المعروفة بالوسط (mean) الذي يهدف إلى «تحقيق المتوسط بين شيئين»[(509)]. ولمّا كان هذا الوسط الأرسطي يؤدي مهمات متعددة في آن واحد، فهو موقف أخلاقي متمثل في أنه تجسيد للفضيلة، وتفويض سياسي دفاعًا عن الطبقة الوسطى، ويتوضّع بين الإفراط والتفريط، فإنه وسط موحَّد. لكن هذا الوسط ليس توسّطًا (middle) ولا اتحادًا بأي معنى من المعاني العادية. ولا يُمكن تحقيقه ببساطة بمجرد الجمع بين النقيضين المتعارضين في كليّة عُضويٍّة غير متمايزة. فالمرء لا يستطيع التصرف بشجاعة بمجرد أن يجمع التهوّر والجُبن. ولا تتكون الطبقة الوسطى بتجميع مصالح الأغنياء والفقراء المتعارضة. إن الوصول إلى الوسط [الأرسطي] يستدعي دفع النقيضين المتعارضين إلى أن يتحاورا، وتوجيههما بطريقة جديدة تستند إلى كلا النقيضين من دون أن تُختَزل إلى أي منهما. بكلمة أخرى، يُنتج الوصولُ إلى الوسط كُلًا مُوحدًا يحفظ تعددية أجزائه المتمايزة. وهذا التوجه نحو التوسط ليس بأي معنى من المعاني تَوَجُّهًا نحو الأداء المنخفض. فخلافًا لذلك، لمّا كان الوسط يتطلب عملًا خُلقيًا وسياسيًا بمرور الوقت يتخذ شكل الثقة، وإصدار الحكم التقويمي السليم، ومعنىً موسّعًا للمصلحة الذاتية، فإنه يُربّي ممارسة المُواطَنة الديمقراطية، حتى لو كان يعتمد عليها.

ثالثًا: خاتمة

بالنسبة إلى المُنظرين السياسيين الذين تناولهم هذا الفصل، لا مكان للبحث عن إجابات عن المسائل الأساسية في السياسة أفضل من نُصوص العالَم اليوناني الكلاسيكي. يجب ألا يكون مُفاجِئًا البتة إذا اتخذ الجواب الذي تُقدمه هذه النصوص شكل سؤال. هذا السؤال يرتبط بشكل مألوف في الأغلب بسقراط. إنه أيضًا السؤال المركزي لدى شخصيات تتراوح من أخيل لدى هوميروس إلى فيلوكتيتس لدى سوفوكليس، وبيريكليس لدى ثيوسيديدس، إلى ثيرامينيس (Theramenes) لدى أرسطو. ذلك السؤال، وهو موضوع العلوم السياسية وهدفها عند قدامى اليونان: ماذا يجب أن أفعل؟ إن استدعاء هذا السؤال المهم للسياسة لا يعني اختزال السياسة إلى الأخلاق أو الادعاء بأن الهدف من العلوم السياسية هو الإجابة عن هذا السؤال. على العكس من ذلك، يعني هذا السؤال النظر إلى السياسة والتنظير حولها بوصفها مشروعات فردانية وجماعية في آن واحد، تستنطق نقديًا عالمًا أخلاقيًا وسياسيًا معقدًا، أقلّه جزئيًا، من خلال إعادة طرح تلك الأسئلة التي يفرضها ذلك العالَم، وإعادة طرحها على ذلك العالَم ذاته.

يُظهر سؤال «ماذا يجب أن أفعل؟» أن السياسة مشروع فرداني بقدر ما يطرحه شخص واحد يكرس نفسه ويبدي استعداده لتفسير أفعاله. ومن شأن الانخراط في ذلك السؤال أن يشغل بالشخص بأوضاعه الخاصة والمباشرة التي تُعتبر، بطرائق مهمة، فريدة بالنسبة إليه. أما الأفعال التي يقوم بها فتميزه من غيره وتُعبّر عنه أو تُمثله فرديًا بالقدر الذي لا تخص تلك الأفعال شخصًا غيره. وفي الوقت ذاته، عندما ينشغل الشخص بعالمه المحلي المُلاحظ والمُتصف بالعرضية والخصوصية، فإن من شأن السؤال: «ماذا يجب أن أفعل؟» أن يُوجّه ذلك الشخص إلى ممارسة النظرية (*theoria*). ويكشف التنظير، بين أمور أخرى، عن الطرائق التي تكون فيها الكائنات البشرية في علاقة، ليس بما هو حولها مباشرةً فحسب، لكن أيضًا بكل ما يجعل أوضاعها الفريدة على ما هي عليه، وخصوصًا الثقافة ومجموعة المؤسسات والدستور وأعضاء المجتمع الآخرين، في الماضي والحاضر.

باستدعاء التفكّر الذي يكشف عن الطرائق التي تكون فيها الفاعلية فردية وفي الوقت نفسه مُتضمَّنة أيضًا في الجماعيات (collectivities) التي يكوّنها، ويتكون منها، الآخرون، يكشف السؤالُ «ماذا يجب أن أفعل؟» عن اعتمادية البشر كأفراد على الجماعيات التي هم أجزاء منها، وفي الوقت نفسه اعتمادية الكليّة الجماعية على أفعال واختيارات وقرارات الأجزاء التي تشكل هذه الكلية. فهي تؤكد مركزية الفاعلية الفردية والخضوع للمُساءلة في السياسة، والاستحالة البشرية لإمكان الانتباه إلى الأمور كلها التي يحتاج إليها المرء كي يستطيع أن يكون مسؤولًا بشكل كامل عن أفعاله، كما تؤكد هشاشة تلك الأفعال أمام المؤسسات والسلطة الجماعية. في تلك الطرائق كلها، يتضمن السؤالُ «ماذا يجب أن أفعل؟» أسئلةً أخرى، بما في ذلك السؤال: «ما المُتاح فعله؟» و«ما الذي نتمنى أن نكون قادرين على فعله؟» و«ما الذي يجب أن نفعله باعتبارنا جماعة؟». تشير هذه الأسئلة، مجتمعة، إلى ممكنات الحياة السياسة ومسؤولياتها ومحدودياتها.

لا يقل المُنظّرون السياسيون المعاصرون عن الإغريقيين اهتمامًا بممكنات الحياة السياسة ومسؤولياتها ومحدودياتها. وبدراستهم الفاعلية الفردية أو الاختيار العقلاني أو الهوية أو الثقافة أو المؤسسات المرتكزة على الدولة، يميل هؤلاء المُنظرون المعاصرون إلى توجيه تحليلاتهم في السياسة نحو محور استقصاء واحد محدد. أما الإغريق، من جانبهم، فنظّروا في السياسة بتجميع تلك المحاور كلها معًا. من المؤكد أنّه لا تواؤم سهلًا بين نطاقي البحث الفكري هذين، وهكذا نظّر المؤلفون الكلاسيكيون بشأن الحدود المشتركة ذات الطابع التنازعي بين الكائنات البشرية الفردية، والأسر المعيشية، والجماعات الاجتماعية، والكيانات السياسية، وكذلك بين السياسة والفلسفة، والسياسة والورع، والسياسة والمجتمع، والسياسة والشعر. وبطرحهم

السؤال «ماذا يجب أن أفعل؟» في مركز دراستهم للسياسة، كشف الشعراء والمؤرخون والفلاسفة الكلاسيكيون عن مجال السياسة الواسع والعريض. وتُعيدنا إعادة طرح ذلك السؤال الآن، مرة أخرى، إلى طرائقهم وسياقاتهم، وتتيح لنا الفرصة لتقدير إمكانات النظرية السياسية من جديد.

المراجع

Allen, D. S. *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. D. Ross (trans.), J. L. Akrill & J. O. Urmson (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1980.

__________. *The Politics and the Constitution of Athens*. B. Jowett & J. M. Moore (trans.) (respectively). S. Everson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Balot, R. K. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Bartlett, R. C. & S. D. Collins (eds.). *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. Albany, NY: SUNY Press, 1999.

Bickford, S. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Bodéüs, R. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. J. E. Garrett (trans.). Albany, NY: SUNY Press, 1993.

Cartledge, P. *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. New York: Oxford University Press, 1993.

__________. «Greek Political Thought: The Historical Context,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Connor, W. R. *Thucydides*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Crane, G. *Thucydides and the Ancient Simplicity*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Davis, M. *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1996.

Deneen, P. J. «Chasing Plato.» *Political Theory*. 28 (2000).

__________. *The Odyssey of Political Theory: The Politics of Departure and Return*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000.

Euben, J. P. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990

Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, .__________ .*and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997

Greek Tragedy and Political Theory. Los Angeles: .(.ed) __________ .University of California Press, 1986

J. R. Wallach & J. Ober (eds.). *Athenian Political Thought* ,__________ *and the Reconstruction of American Democracy*. Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1994

Farrar, C. *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Democracy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, .1988

Frank, J. «Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature.» .*American Political Science Review*. 98 (2004)

A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of .__________ .*Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2005

S. S. Monoson. «Aristotle's Theramenes at Athens: A Poetic & __________ .History.» *Parallax*. 29 (2003)

Garsten, B. *Saving Persuasion*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 2006

Goldhill, S. «Greek Drama and Political Theory,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge: .Cambridge University Press, 2000)

Gray, V. J. «Xenophon and Isocrates,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge: Cambridge University .Press, 2000)

Hadot, P. *What is Ancient Philosophy?*. M. Chase (trans.). Cambridge, .Mass.: Harvard University Press, 2002

Kalimtzis, K. *Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry into* .*Stasis*. Albany, NY: SUNY Press, 2000

Keyt, D. & F. D. Miller, Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. .Oxford: Blackwell, 1991

Kraut, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1992

Plato’s Republic: Critical Essays. Lanham, Md.: Rowman and .__________
.Littlefield, 1997

Aristotle: Political Philosophy. Oxford: Oxford University .__________
.Press, 2002

Lane, M. *Plato’s Progeny: How Plato and Socrates Still Capture the*
.*Modern Mind*. London: Duckworth, 2001

Lear, G. R. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle’s*
.*Nicomachean Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004

Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. New York: Cambridge
.University Press, 1988

Open Minded: Working out the Logic of the Soul. Cambridge, .__________
.Mass.: Harvard University Press, 1998

Lebow, R. N. *The Tragic Vision of Politics*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 2003

Loraux, N. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient*
.*Athens*. New York: Zone, 2002

Lord, C. & D. K. O’Connor (eds.). *Essays on the Foundations of*
Aristotelian Political Science. Berkeley: University of California Press,
.1991

Mara, G. «The Near Made Far Away: The Role of Cultural Criticism in
.Aristotle’s Political Theory.» *Political Theory*. 23 (1995)

Socrates’ Discursive Democracy: Logos and Ergon in .__________
.*Platonic Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1997

Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education» .__________
and Democratic Culture in Aristotle’s Nicomachean Ethics.» *Polity*. 31
.(1998)

The Logos of the Wise in the Politeia of the Many: Recent» .__________
.Books on Aristotle’s Political Philosophy.» *Political Theory*. 28 (2000)

Thucydides and Plato on Democracy and Trust.» *Journal of*» .__________
.*Politics*. 63 (2001)

The Culture of Democracy: Aristotle’s Athenaion Politeia as» .__________
Political Theory,» in: A. Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics: The*
Persistence of Political Philosophy (Notre Dame, Ind.: Notre Dame
.University Press, 2002)

Democratic Self-criticism and the Other in Classical Political» .__________
.Theory.» *Journal of Politics*. 65 (2003)

Markell, P. «Tragic Recognition: Action and Identity in Antigone and .Aristotle.» *Political Theory*. 31 (2003)

Mayhew, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Lanham, Md.: .Rowman and Littlefield, 1997

Monoson, S. S. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and .the Practice of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000

M. Loriaux. «The Illusion of Power and the Disruption of & __________ Moral Norms: Thucydides' Critique of Periclean Policy.» *American .Political Science Review*. 92 (1998)

Nichols, M. P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. .Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1992

Nussbaum, M. *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy .and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1986

Ober, J. *Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and .Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996

Political Dissent in Democratic Athens. Princeton, NJ: .__________ .Princeton University Press, 1998

The Orators,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in» .__________ association with S. Harrison & M. Lane, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, .2000)

C. Hedrick (eds.). *Demokratia: A Conversation on* & __________ *Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 1996

O'Connor, D. K. «The Ambitions of Aristotle's Audience and the Active Ideal of Happiness,» in: R. C. Bartlett & S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle* .(Albany, NY: SUNY Press, 1999)

Orwin, C. *The Humanity of Thucydides*. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 1994

.Review Essay on Thucydides.» *Political Theory*. 28 (2000)» .__________

Price, J. *Thucydides and Internal War*. Cambridge: Cambridge University .Press, 2001

Raaflaub, K. A. «Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane, *The Cambridge History of Greek*

and Roman Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, .2000)

Rocco, C. *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the .Dilemmas of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1997

Rood, T. *Thucydides: Narrative and Explanation*. Oxford: Oxford .University Press, 1998

Rowe, C. & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: .Cambridge University Press, 2000

Salkever, S. «Tragedy and the Education of the Demos: Aristotle's Response to Plato,» in: J. P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political .Theory* (Los Angeles: University of California Press, 1986)

Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian .__________ *.Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990

Lopp'd and Bound': How Liberal Theory Obscures the'» .__________ Goods of Liberal Practices,» in: R. B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good* (London: Routledge and Kegan .Paul, 1990)

Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the» .__________ Politics of Virility,» in: Lord, C. & D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley: University of .California Press, 1991)

The Deliberative Model of Democracy and Aristotle's Ethics» .__________ of Natural Questions,» in: A. Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame .University Press, 2002)

Saxonhouse, A. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece .to Machiavelli*. New York: Praeger, 1985

Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient .__________ *.Greek Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1992

Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient .__________ *.Theorists*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996

Democracy, Equality, and Eide: A Radical View from Book» .__________ .8 of Plato's Republic.» *American Political Science Review*. 92 (1998)

Schofield, M. *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*. New York: Routledge, 1999.

Schwartzberg, M. «Athenian Democracy and Legal Change.» *American Political Science Review*. 98 (2004).

Sherman, N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Shiffman, G. «Construing Disagreement: Consensus and Invective in 'Constitutional' Debate.» *Political Theory*. 30 (2002).

Smith, T. W. *Revaluing Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy*. Albany, NY: SUNY Press, 2001.

Swanson, J. A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Tessitore, A. *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1996.

__________ (ed.). *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 2002.

Thompson, N. *Herodotus and the Origins of the Political Community: Arion's Leap*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996.

__________. *The Ship of State: Statecraft and Politics from Ancient Greece to Democratic America*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001.

Wallach, J. R. *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Wolpert, A. *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

Yack, B. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Zeitlin, F. «Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama,» in: J. P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory* (Los Angeles: University of California Press, 1986).

(469) أشكر ريان بالوت وجيرالد مارا وباتشن ماركل وآلن ميلر ومحرري **دليل أكسفورد للنظرية السياسية**، لمساهماتهم في هذا الفصل.

(470) B. Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 11.

(471) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, D. Ross (trans.), J. L. Akrill & J. O. Urmson (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 1980), I.1-2.

(472) يُنظر مثلًا:

R. Bodéüs, The Political Dimensions of Aristotle's Ethics, J. E. Garrett (trans.) (Albany, NY: SUNY Press, 1993); W. R. Connor, Thucydides (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984); G. Crane, Thucydides and the Ancient Simplicity (Berkeley: University of California Press, 1998); J. Frank, A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics (Chicago: University of Chicago Press, 2005); R. Kraut, Aristotle: Political Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2002); M. Lane, Plato's Progeny: How Plato and Socrates Still Capture the Modern Mind (London: Duckworth, 2001); J. Lear, Aristotle: The Desire to Understand (New York: Cambridge University Press, 1988); G. R. Lear, Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); G. Mara, Socrates' Discursive Democracy: Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy (Albany, NY: SUNY Press, 1997); R. Mayhew, Aristotle's Criticism of Plato's Republic (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1997); S. S. Monoson, Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); M. P. Nichols, Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics (Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1992); C. Orwin, The Humanity of Thucydides (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); J. Price, Thucydides and Internal War (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); K. A. Raaflaub, «Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece,» in: C. Rowe & M. Schofield (eds.), in association with S. Harrison & M. Lane, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); T. Rood, Thucydides: Narrative and Explanation (Oxford: Oxford University Press, 1998); S. Salkever, «'Lopp'd and Bound': How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices,» in: R. B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (eds.), Liberalism and the Good (London:

Routledge and Kegan Paul, 1990); N. Sherman, The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue (Oxford: Clarendon Press, 1989); T. W. Smith, Revaluing Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy (Albany, NY: SUNY Press, 2001); A. Tessitore, Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy (Albany, NY: SUNY Press, 1996); N. Thompson, Herodotus and the Origins of the Political Community: Arion's Leap (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996); J. R. Wallach, The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001); B. Yack, The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought (Berkeley: University of California Press, 1993).

(473) يُنظر مثلًا:

P. J. Deneen, The Odyssey of Political Theory: The Politics of Departure and Return (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000); J. P. Euben, The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); J. P. Euben, Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997); C. Farrar, The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Democracy in Classical Athens (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Goldhill, S. «Greek Drama and Political Theory,» in: Rowe & Schofield (eds.); V. J. Gray, «Xenophon and Isocrates,» in: Rowe & Schofield (eds.); M. Nussbaum, Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (New York: Cambridge University Press, 1986); J. Ober, Political Dissent in Democratic Athens (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); A. Saxonhouse, Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought (Chicago: University of Chicago Press, 1992); A. Saxonhouse, Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996); M. Schofield, Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms (New York: Routledge, 1999); C. Rocco, Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity (Berkeley: University of California Press, 1997).

(474) D. S. Allen, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

(475) R. K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(476) N. Loraux, *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens* (New York: Zone, 2002); A. Wolpert, *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

(477) A. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985); N. Thompson, *The Ship of State: Statecraft and Politics from Ancient Greece to Democratic America* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).

(478) M. Schwartzberg, «Athenian Democracy and Legal Change,» *American Political Science Review*, 98 (2004).

(479) Williams.

(480) P. Cartledge, «Greek Political Thought: The Historical Context,» in: Rowe & Schofield (eds.); Thompson, *Herodotus*.

(481) S. Salkever, «Tragedy and the Education of the Demos: Aristotle's Response to Plato,» in: J. P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory* (Los Angeles: University of California Press, 1986).

(482) من المؤكد أن ثمة علماء تبنوا بعض هذه الالتزامات في فترة سبقت منتصف الثمانينيات. مع ذلك، ظهرت في السنوات التالية مجموعة من المنظرين السياسيين الذين يشتركون في هذه الالتزامات كلها تقريبًا. يركز هذا الفصل صراحةً على هؤلاء المنظرين السياسيين، لا على علماء الفلسفة الكلاسيكيين أو المؤرخين القدماء الذين يعتمد عليهم معظم هؤلاء المنظرين بحرية.

(483) G. Mara, «The Logos of the Wise in the Politeia of the Many: Recent Books on Aristotle's Political Philosophy,» *Political Theory*, 28 (2000), p. 841.

(484) Euben (ed.), *Greek Tragedy*, p. 16.

(485) S. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 4.

(486) Thompson, *The Ship of State*, p. 24.

(487) P. Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, M. Chase (trans.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

(488) Mara, *Socrates' Discursive Democracy*, p. 3.

(489) G. Mara, «Democratic Self-criticism and the Other in Classical Political Theory,» *Journal of Politics*, 65 (2003).

(490) F. Zeitlin, «Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama,» in: Euben (ed.), *Greek Tragedy*.

S. Salkever, «Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the (491) Politics of Virility,» in: C. Lord, & D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley: University of .California Press, 1991); Smith

.Ober, pp. 48-51 (492)

.Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1104a4, 1094b21-30 (493)

.Mara, «The Logos,» pp. 855-856 (494)

Aristotle, *The Politics and the Constitution of Athens*, B. Jowett & J. (495) M. Moore (trans.) (respectively), S. Everson (ed.) (Cambridge: Cambridge .University Press, 1996), 1252b5-9

.Ibid., 1254b22-23, 1260a12-13 (496)

.Ibid., 1254a23-24 (497)

.Ibid., 1254b16-21 (498)

.Ibid., 1259b22-28, 1260a1-3, 1260a35-36 (499)

.Ibid., 1260a13 (500)

.Ibid., 1260b5-7 (501)

.Ibid., 1252a31-34, 1254b15-20 (502)

.Ibid., 1254a32-34 (503)

.Ibid., 1259b29 (504)

M. Davis, *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's* (505) .*Politics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1996), p. 17

.Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I.8 and II.1 (506)

.Aristotle, *The Politics*, 1263a25-26 (507)

.Ibid., II.1 (508)

.Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106b28-29 (509)

الفصل العاشر: رؤى جمهورية [510] ...... إريك نلسون

شهدت فترة الحداثة المُبكرة في أوروبا صعود نوعين متميزين من النظرية السياسية الجمهورية. كانت إحداها رومانية المصدر: أعطت قيمةً للاستقلال، والملكية الخاصة، والمجد الذي حققته الإمبراطورية. وكانت الثانية في جوهرها إغريقية أعطت قيمة للترتيب الطبيعي للدولة الذي أصبح ممكنًا بوساطة تنظيم الثروة. ألهمت النظرية الأولى النظريات اللاحقة كلها التي دعت إلى سيادة الفرد في مجاله الخاص؛ أما الثانية فكانت التعبير الأنموذجي الأولي عن الرأي القائل إن البشر في الدول التي يوحدها توافق الشعب على العمل للمصلحة العامة يجب «إجبارهم على أن يكونوا أحرارًا» [511]. وسيتبين أن النظريتين تركتا تأثيرًا قويًا في شكل الفكر السياسي في القرن الثامن عشر، في العالمين القديم والحديث.

عندما يستعمل الباحثون والمنظرون السياسيون في هذه الأيام اصطلاح «الجمهورياتية» (republicanism)، فإنهم يُفكرون في النوع الأول من هذه التقاليد، وهي أيديولوجيا تولدت في أواخر العصور الوسطى الأوروبية من مجموعة من النصوص الرومانية القديمة. إن السمة الموحِّدة لتلك النصوص هي أنها تتضمن كلها، بشكل أو بآخر، التأملات المقرونة بالحنين إلى الماضي بخصوص انهيار **الجمهورية** الرومانية: حكومة المستشارين، ومجلس الشيوخ، ومجلس المدافعون عن الشعب (tribunes)، الذين بقوا يحكمون روما حتى أسس أغسطس حكم الإمارة (principate) بعد معركة أكتيوم في عام 31 قبل الميلاد. فبالنسبة إلى المدافعين عن نظام الحكم القديم [لروما]، كانت نهاية الحرية الرومانية مؤشرًا على نهاية الفضيلة الرومانية؛ وعرّضت نهاية الفضيلة الرومانية سلطة القيادة (*imperium*) التي أنشأتها روما وكرّستها بحيوية ونشاط على مدى قرون لخطر كبير. واعتبر هؤلاء الكتاب علاقة الحرية بالفضيلة مُسَلَّمَةً بدهية. فلا يستطيع استجماع مستوى الفاعلية اللازمة للعمل الفاضل إلا أولئك الرجال الذين يحكمون أنفسهم في دولة حرة، وبالنتيجة، هم وحدهم يحصلون على المجد. وفي المقابل، فإن العبيد - أولئك غير المحظوظين الذين عاشوا في حالة اتكال على إرادة أسيادهم - منفعلون، ومُحبطون معنويًا، وعاجزون عن مواجهة الطغيان [512]. يلخص المؤرخ سالوست (Sallust) هذه المعادلة في فقرة معروفة من دراسته مؤامرة كاتيلينا (*Bellum Catilinae*): «لأن الملوك يتعاملون مع الخير بدرجة من الشك أكبر مما يفعل الأشرار، ويرون في جدارة الآخرين

خطرًا دائمًا»، فإن مدينة روما «لم تنهض بهذه السرعة إلى مستوى غير مسبوق من القوة والعظمة، إلا عندما حصلت على حرّيتها، فكان ذلك التعطش إلى المجد الذي ملأ عقول الرجال» [(513)]. ولأن الملوك يخشَون منافسة الفاضلين، فلا يمكن الفضيلة أن تنتعش إلا في دولة حرة. لذلك، ما إن حصل الشعب الروماني على الحرية والحقوق السياسية، حتى أصبحت الفضيلة الرومانية محرّك المجد الإمبراطوري. لكن، بظهور الفصائل والمُستبدين، عادت روما إلى حالة الخضوع، وأصبحت «أسوأ المدن وأكثرها رذيلة» [(514)].
أدت الحرية، في ذلك الوقت، وظيفتين في نسق الفكر الذي يعنينا هنا. فكانت، أولًا وقبل كل شيء، خيرًا بذاته ولذاته. وكما عبّر عنها شيشرون في مصنفه **في الواجبات** (*De officiis*)، فإن الحرية هي تلك القيمة «التي يجب أن يُغامر الرجل ذو الروح العالية بأي شيء من أجلها» [(515)]. لكن للحرية أهمية مساوية من حيث هي خير حتى من ناحية نفعية: فهي شرط مسبق للمجد، المبدأ الذي يبعث الحياة في التقاليد الرومانية [(516)]. والخدمة العامة في كيان سياسي يحكم ذاته هي، لدى شيشرون، مصدر «المجد الأعلى والأكمل» [(517)]. وتغري العدالة الرجال بالأخذ بها لأنها مصدر «المجد الحقيقي» [(518)]. ليس المجد الموصوف في هذه المُقتطفات صفة تجريدية ذات صلة بالعالَم الآخر؛ بل، شأنه شأن الشهرة الإغريقية (*kléos*)، مُحصلة السُّمعة والتقدير العام [(519)]. وفي حالة الدول، تكون الإمبراطورية هي ضامنها الأبرز. لكن، كيف تؤدي الحرية على نحو دقيق إلى جعل المجد ممكنًا؟ شغل هذا السؤال الكُتّاب الرومانيين بدرجة ملحوظة، وتَعرض البحوث الفلسفية والتواريخ اللاتينية التي وصلت إلينا إجماعًا مُذهلًا في ما يتعلق بالإجابة على هذا السؤال. أولًا، كان الكُتّاب الرومانيون مُقتنعين، كما رأينا، أن الحرية خلقت فضاء من أجل الفضيلة - التزام نزيه بالمصلحة العامة، جنبًا إلى جنب مع الفاعلية والإرادة اللازمتين للعمل، بما يُعبّر عن ذلك الالتزام. أما الفضيلة فحملت معها توقير العدالة التي عُرِّفت على نحو معتمد في مدوَّنة القانون الروماني بأنها «الهدف الثابت والدائم المتمثل في منح كل شخص ما له» [(520)]. وضع هذا الوصف لمعنى العدالة تأكيدًا غير عادي على المحافظة على الملكية الخاصة، ليس لما لها من أهمية ذاتية فحسب، لكن لضمان الوئام، أي الانسجام الداخلي للجمهورية. نعود مرة أخرى إلى ما كتبه شيشرون في كتابه **في الواجبات** لنقرأ أن السطو على الملكية الخاصة «يقوض القواعد الأساسية للدول التي يوحدها توافق الشعب على العمل للمصلحة العامة... ويدمّر الوئام الذي لا يمكن أن يعيش عندما تُسلب الأموال من طرفٍ ما ثم تُوهب إلى آخر» [(521)]. وكما تُعبر كلمات سالوست، بمجرد أن نُدرك أن «الوئام يجعل من الدول الصغيرة دولًا عظيمة، بينما يؤدي الشقاق إلى تقويض الإمبراطوريات الكبرى» [(522)]، تظهر للعيان أهميّة آخر حلقة في سلسلة القيم، وهي الحلقة التي تربط الحرية بالمجد.

تُمثل نظرية الدولة الرومانية هذه، بإصرارها المُتحمس على قدسية الملكية الخاصة ورهبتها وفزعها من الشقاق المدني، إرثًا أرستقراطيًا رومانيًا شاملًا [523]. فالمؤلفون الرومان معاصرو تلك الدولة كلهم تقريبًا يتبنَّون وجهة النظر التي حملتها الفئة الصغيرة من الأسَر التي سيطرت على الأوليغارشية الجمهورية قبل الاضطرابات التي رافقت عهد المُستشارين الثلاثة (Triumviral period)، وسُمّيت تلك الفئة حزب «النخبة» لتمييزه من الحزب «الشعبي» المتعاطف مع العامة. ويساعد إدراك هذا التمييز، بدوره، في إعطاء مغزى للطريقة الخاصة التي يُفسر بها المؤلفون المعاصرون آنذاك تآكّل الجمهورية وانهيارها. تتفق مصادرنا كلها - بما فيها سالوست الذي أكنّ مشاعر قوية نحو الفئات الشعبية - من جوانب مهمة متعددة على أن نجاح الإمبراطورية الرومانية ذاته تضمن بذور الانهيار في داخله. ولنبدأ أولًا بالفتوحات العسكرية، إذ جلبت معها الثراء والترف من الشرق، ما أدى إلى تأكل الطبيعة العسكرية للحياة الرومانية. وكما أوضح الشاعر لوكان (Lucan) في ملحمته الشعرية **فارساليا** (*Pharsalia*)، «عندما فتحت روما العالم وأمطر ربة الحظ [فورتونا] عليها شآبيب الثروة، عمد الرخاءُ إلى خلع الفضيلة عن عرشها، والغنائم المُستولى عليها من الأعداء أغرت الرجال بالتبذير» [524]. أضف إلى ذلك أن القادة العسكريين، حين وجدوا أنفسهم في أراضٍ بعيدة، احتفظوا بقيادة فِرَقِهم مددًا طويلة، ما جعلهم يُرَبّون أتباعًا شخصيين لهم ويمارسون محسوبية شخصية على حساب الخير العام. يشير سالوست إلى هذه المشكلة بصراحة عندما يكتب في كتابه **حرب يوغرطة** (*Bellum lugurthinum*) إنه، في أعقاب تدمير قرطاجة، «أصبحت الأمور في الوطن وفي ميدان الحروب تُدار بحسب إرادة عدد قليل من الرجال، الذين كانت الخِزانة والمقاطعات والوظائف العامة والمجد والانتصارات في أيديهم... فقد قسّم الجنرالات غنائم الحروب على أصدقاء محدودين» [525]. ويتابع سالوست قائلًا إنه عندما قام المواطنون الفاضلون «الذين آثروا المجد الحقيقي على السلطة غير العادلة» في النهاية بالتصدي لهؤلاء الرجال وجيوشهم الشخصية، «مُزّقت الجمهورية أشلاءً متناثرة» [526].

هذا التفسير للعلاقة بين الفتوحات الخارجية والطموح الشخصي، كما لوحظ أعلاه، هو ملمح بارز، جوهريًا، لكل تفسير وصل إلينا بخصوص انهيار الجمهورية. لكنّ سردًا تفسيريًا ثانيًا يظهر في الكثير من المصادر اللاتينية، إن لم نقل في معظمها، وهذه الرواية الثانية لا يعترينا شك في اشتقاقها من المجادلات المتحيزة للأرستقراطيين. وهي تخص القوانين الزراعية الرومانية. فبموجب القانون الروماني، تُصنف الأراضي التي احتُلت في الحرب أو التي ورثتها روما عن الأمراء الأجانب بأنها «أراضٍ عامة». كان يُفترض نظريًا أن توزع الأجزاء غير المزروعة من تلك الأراضي العامة على شكل قطع صغيرة على المواطنين الرومان ليزرعوها، وليدفعوا رسوم العُشر للجمهورية. لكن، في الواقع، استملك الأرستقراطيون بسرعة إقطاعِيات واسعة من الأرض

العامة غير المزروعة من طريق الغش والعنف في أغلب الأحيان، ثم تجاهلوا دفع الرسوم المستحقة عنها، وهذا أسلوب أثار غيظ حتى بعض أكثر الكتاب الرومانيين شراسة في مناهضة العامة أو الشعبيين. ومع ذلك، ما إن جاء زمن قوانين **غراخوس** (Caius Gracchus) (133 و122 قبل الميلاد) حتى وقعت تلك الممتلكات الكبيرة في أيدٍ خاصة لأجيال عدة، واكتسبت هالة المُلكية الخاصة [(527)].

بدءًا من القرن الخامس قبل الميلاد، اقترح مجلس المدافعين عن الشعب دوريًا قوانين مصمَّمة لإعادة تقسيم الأراضي العامة وتوزيعها على عامة الناس. وقد عُرفت تلك القوانين بـ «القوانين الزراعية» (*leges agrariae*). وشكلت مقولة إن تلك القوانين مثلت مصادرات غير عادلة للمُلكيات الخاصة أحد مسَلّمات السردية الأرستقراطية، وأدى الجدل الذي أحاط باقتراحها والموافقة عليها في النهاية إلى سقوط الجمهورية [(528)]. وفي معرض تناول تيتوس ليفيوس قانون الأراضي الذي اقترحه التربيون سبوريوس كاشيوس (Spurius Cassius) في عام 486 قبل الميلاد، يلاحظ بدقة أن «ذلك كان الاقتراح الأول للتشريع الزراعي، وأنه منذ ذلك الوقت حتى أي يوم تختزنه الذاكرة، لم يرد ذكره إطلاقًا من دون إحداث أكثر الاضطرابات خطورةً» [(529)]. كان خلفاء لايفي الرومانيون أكثر تشديدًا على هذا الموضوع، لكنهم وجّهوا عداءهم أساسًا نحو البرنامج الزراعي الخاص بتيبريوس (Tiberius) وكايوس غراخوس. ففي ملحمة لوكان المعنونة **فارساليا**، يَظهر الغراخوسيون «الذين تجرؤوا على إثارة الأمور المُتطرفة» في العالم السُّفلي جنبًا إلى جنب مع الخونة الرومان المعروفين الآخرين في «الحشد المجرم» الذي يبدي الحُبور بسبب الحرب الأهلية في روما، بينما الموتى المُبارَكون يبكون [(530)].

لكنّ أقوى معارض روماني للحركة الزراعية كان شيشرون. فقد وضع القواعد الأساسية لوجهة نظره في الجزء الأول من كتابه **في الواجبات** آنف الذكر. حيث كتب فيه: «تصبح الملكيةُ خاصةً، جزئيًا، من طريق الإشغال طويل الأمد»، و«يجب على كل واحد أن يحتفظ بملكية ما وقع في نصيبه؛ وإذا ما خصص شخصٌ ما لنفسه أي شيء يفوق ذلك، فسيكون مُنتهِكًا قوانين المُجتمع الإنساني» [(531)]. ويُوضّح، في الجزء الثاني من كتابه، لزومَ النظر إلى القوانين الزراعية باعتبارها بالضبط ذلك الانتهاك. ثم يوضّح: «على الرجل في الوظيفة الإدارية أن يجعل أول اهتماماته أن كل واحد سيمتلك ما يخصه، وألا يعاني المواطنون العاديون من التعدي على حقوقهم في الملكية بسبب أفعال الدولة» [(532)]. وفي مثاله لهذا النوع من «الانتهاك»، يعرض شيشرون تلك «السياسة المدمرة» التي تُدعى السياسة الزراعية. ويتابع بالقول إن هذه السياسة حابت «توزيعًا متساويًا للملكية». ثم يسأل: «أيُّ طاعونٍ أسوأ من ذلك؟»، خصوصًا أنها تنفي الغرض الأساس الذي لأجله يدخل الناس في ترابط مدني حُرّ، وهو تحديدًا غرض المحافظة علىِ ملكيتهم الخاصة. وفي كتابه **في**

القوانين (De legibus)**،** يُضيف شيشرون أن التنازع حول قوانين غراخوس خصوصًا أحدث «ثورة كاملة في الدولة» [533]. باختصار، يصف شيشرون الحركة الزراعية بأنها محرِّضة على الفتن، وخطرة، وظالمة بعنيف. ويسأل: هل القانون الزراعي إلا مبادرة «لسرقة ما يملكه شخص ما وإعطاء شخص آخر ما لا يملكه»؟ [534].

بالنسبة إلى شيشرون، كما بالنسبة إلى الكُتّاب الرومان الآخرين، أخلت القوانين الزراعية التي يُحركها حَسَد العامة بالوئام في الجمهورية الرومانية، ما أدى إلى ظهور الفصائل، وفي النهاية قطّعت أوصال الجسم السياسي. كان لهذا الاعتقاد، كما رأينا، أثر ضخم في شكل النظرية السياسية التي حُفظت للقُرّاء الأوروبيين في المصادر الأوروبية. إن كانت حرية الجمهورية الرومانية هي ما جعل الفضيلة ممكنة، فإن حماية الملكية الخاصة هي ما أوصلها إلى الإمبراطورية والمجد. وعندما توقفت العدالة بدخول القوانين الزراعية، لم تستطع الجمهورية ولا مجدها البقاء زمنًا طويلًا.

أولًا: الجمهورياتية في إيطاليا

ليس صعبًا أن نفهم لماذا كان لهذه القيم التي أوصلتها إلينا المصادرُ الرومانية تلك الجاذبية القوية لدى الكوميونات الإيطالية الصغيرة في إطار ما دعي المملكة الإيطالية (*regnum italicum*)، أي ذلك الجزء من شمال إيطاليا الذي بقي نظريًا تحت سيادة الإمبراطورية الرومانية المقدسة خلال أواسط العصور الوسطى. ففي أواخر القرن الثاني عشر، طَورت الدول-المدن تلك شكلًا مميزًا من أشكال الحياة السياسية محوره موظفٌ مُنتخب عرف بـ «القويّ» («podestá» من الكلمة اللاتينية «potestas» وتعني القوة/السلطة)، وشرع هذا الشكل من الحكم يعزز استقلاله عن الحكم الإمبراطوري [535]. خلال القرن الثالث عشر، صارت حُججها لتحقيق الحكم الذاتي تميل إلى استعمال اللغة التقليدية للقانون المدني الروماني التي استُخدمت أيضًا بوصفها الأساس القانوني لمَطالب الإمبراطور في ما يتعلق بالمدن الإيطالية. لكن شهدت نهاية القرن الثالث عشر صعود قوة ثقافية جديدة: شغفٌ بالدراسات الإنسانية القديمة (*studia humanitatis*) [536]، يُعرف حاليًا بالنزعة الإنسانوية (humanism)، اجتاح الجامعات الأوروبية وجَلب معه احترامًا عميقًا للتاريخ والشعر والفلسفة الأخلاقية والسياسية الرومانية [537]. في تلك الأثناء، تخلّى معظم الدول-المدن الإيطالية عن منظومة الحكومة الذاتية المُنتَخَبة لمصلحة حكم السادة (*signori*) الوراثي الأكثر تقليدية (أبرز الأمثلة: بيزا ومانتوا وفيرونا)، وبقي استثناءان مهمان: البندقية وفلورنسا [538]. استند المدافعون عن نظام هاتين المدينتين إلى مصادرهم الرومانية في تشكيل دفاع قوي لإظهار تفوق الحكومة الذاتية الشعبية الأصيل، مقتبسين بِحُرّية من الشعراء والمؤرخين ورجال الدولة القدماء في الاتجاه الذي ذهبوا فيه.

ربما يكون أشهر مثال مبكر على هذه الممارسة خطابُ تأسيس مدينة فلورنسا وتقريظها (*Laudatio florentinae urbis*) لليوناردو بروني. فعلى الرغم من أن بروني نفسه لم يكن من فلورنسا (وُلد في مدينة أريزّو)، فإنه تبنى فلورنسا موطنًا له. وفي عام 1404 - التاريخ المرجح لإنشاء خطبته - كان يقود حملة ليَحِل مكان كولوتشيو سالوتاتي (Caluccio Salutati) مستشارًا للجمهورية [539]. كُتبت الخطبة من حيث الشكل على غرار الخطبة المعروفة باسم (*Panathenaicus*) للخطيب اليوناني إيلوس أرستيدس (Aelius Aristides) في القرن الثاني قبل الميلاد. لكن قارئ الخطبة لن يساوره أي شك في الاتجاه الحقيقي لأفكار بروني. نقرأ في البداية أن فلورنسا تحظى بالمديح بسبب مجدها، كما تظهره «قوتها وثراؤها» [540]. إن المصدر الأصلي لهذه العَظَمة هو مؤسس فلورنسا: روما. وكما يكتب بروني، «إن مؤسس مدينتكم [فلورنسا] هو الشعب الروماني، فاتح العالم وسيد المعمورة... أيُّ بداية للعِرق الفلورنسي أن يُنجِب مدينتَه الشعبُ الروماني! أيّ أمة في العالم كلّه كانت أكثر شهرة، وقوة، وأكثر سابقية في كل نوع من الفضائل؟» [541]. لكن كان في عقل بروني فكرة محددة. لم تؤسس روما فلورنسا، بل أسستها الجمهورية الرومانية. وهذا يعني أن فلورنسا تتميّز بأن الرومانيين أسسوها في أوج الحرية الرومانية. وعندما أنشأت روما فلورنسا، كما يُعلّل بروني، «لم يكن القياصرة والأنطونيون والتابيريون والنيرويون، وهم طاعونُ الجمهورية ومُدمّروها، قد قضَوا على الحرية... ومن هذه الحقيقة نرى، في هذه المدينة أكثر من أي مدينة أخرى، أن هناك صفة خاصة موجودة الآن وكانت موجودة من قبل: ألا وهي أن سعادة رجال فلورنسا هي في الحرية فوق كل شيء، وهم أعظم أعداء الطُّغاة» [542].

من المهم إدراك الفارق الكبير الذي يمثله هذا النّصّ. إذ دأبت الكتابة التاريخية الرومانية خلال العصور الوسطى على تبني مبدأ مفاده أن روما حصلت على عَظَمتها الحقيقية تحت حكم القياصرة، وأن الأعداء الجمهوريين المشهورين خصوم الأباطرة الرومان كانوا ببساطة ثوريين خوَنة، وهذا تحليل استمد قوة إضافية من تاريخ الكنيسة التي أضفت على «السلام الروماني» (*pax romana*) الإمبراطوري الصبغة المثالية، بوصفه عامل التمكين الكبير للدعوة التبشيرية المسيحية [543]. وأبرز تعبير لهذه النظرة يعتلي مكانة مرموقة يظهر في **جحيم** دانتي (*Inferno*)، حيث يَظهر بروتوس وكاشيوس اللذان اغتالا القيصر بمخالب الشيطان لوسيفر إلى جانب يهوذا الأسخريوطي في أسفل السافلين في جهنم [544]. هنا، يقلب بروني التفكير الدارج رأسًا على عقب. فهو يُنبئنا أن روما بلغت ذُروة عظمتها عندما كانت جمهورية تحكم ذاتها، وأن إنهاء الحرية الرومانية جلب لها الانهيار والفساد. لا بد من أن تبدو الطريقة التي يقيم فيها هذه الحجة مألوفةً. يفسر بروني ذلك بقوله: «بعدما خضعت الجمهورية لحكم رجل واحد، ’اختفت‘ تلك العقول الاستثنائية كما يقول كورنيليوس [تاسيتوس] (Cornelius)، لذلك من المهم جدًا معرفة إن كانت المستوطنة أُقيمت في فترة

متأخرة [من عمر الإمبراطورية]، فما حل ذلك الوقت حتى أبيدت الفضيلة ومعاني النبل التي كانت ترتبط بروما عن بكرة أبيها» [(545)]. وفي هذا خلاصة مباشرة للدعوى الرومانية الأنموذجية: الحرية هي التي تجعل الفضيلة ممكنة، ولا مجد من دون فضيلة.

يتابع بروني تحليله بطرح جملة من الدعاوى المترابطة حول كيف أن الحرية تعزز العَظمة في دولة فلورنسا. فلأن فلورنسا يحكمها مُفوّضون متعددون يخدم كلٌّ منهم دورة قصيرة زمنيًا، ولأن كل جزء من المدينة مُمَثّل في الحكومة، «فهناك الحرية، التي من دونها لا يعتبر هذا الشعب أن الحياة جديرة بأن تُعاش» [(546)]. يضمن هذا النظام المتوازن في الحكم، بدوره، اختفاء الظلم من المدينة. ويُعبر بروني عن ذلك بقوله: «تُبذل كل رعاية ممكنة لتبقى العدالة مقدسة تمامًا في المدينة، فمن دون تلك العدالة لن تستحق المدينة ذلك الاسم حتى». ويكتب بعد ذلك: «لهذا السبب، لا يُعاني أي شخص هنا الظلم، ولا يفترق أحدٌ عن ملكيته إلا بإرادته» [(547)]. فالأغنياء تحميهم ثروتهم، والفقراء تحميهم الدولة، والعدالة تُطَبّق على الجميع بالتساوي. صحيح أن هذا الزعم أصعب من أن يؤخذ مأخذ الجد؛ لكنْ مع ذلك، لا بد من ملاحظة أهمية الالتزامات الأيديولوجية الكامنة خلف هذا الادعاء. يُقال لنا إن فلورنسا عادلة لأنها تحترم ملكية مواطنيها الخاصة. يُضيف بروني أن هذا التبجيل للملكية يُنتِجُ «التناغم» (armonia) [(548)]، أي الوئام والانسجام في المدينة اللذين لا يتحقق مجد إمبراطوري من دونهما. وحيث تكون هذه القيم في موقعها (الحرية والفضيلة والعدالة والوئام)، فإن فلورنسا مستعدة لتحرز إمبراطوريتها. وبكلمات بروني، «إنكم يا رجال فلورنسا تملكون حكم المعمورة بموجب نوع من الحق الوراثي، باعتباره إرثًا أبَويًا» [(549)]. ولمّا كانت فلورنسا قد ورثت الحرية والفضيلة من روما، فهي سترث بالضرورة إمبراطورية روما.

لكنّ الحماسة الجمهورية البريئة في خطاب بروني التقريظي لم يستطع الصمود أمام حوادث القرن الخامس عشر. فمع بداية عام 1434، أصبحت فلورنسا تحت سيطرة أسرة مديتشي بشكل متزايد؛ وباستثناء تجربة حكم ديني تحت حكم جيرولامو سافوناورلا (1494-1498) (Girolamo Savonarola) وفاصل جمهوري شغرت فيه وظيفة الإمبراطور (1498-1512)، كانت فلورنسا تتجه نحو حكم الإمارة (principate). وعلى هذه الخلفية التاريخية من حكم أسرة مديتشي والانهيار المدني، كتب نيكولو مكيافيلي مؤلفه المَعلَمي **مطارحات حول ليفيوس** (الذي عُرف بالإنكليزية بالعنوان *Discourses on Livy*) وهو بلا شك أكثر نَص جمهوري عن تلك الفترة تأثيرًا. وفي عام 1513، وبعد أن أُعيد الميديتشي إلى فلورنسا بحماية السلاح الإسباني، كتب مكيافيلي كتابه **الأمير** ليقدم به النصيحة للحكام الجدد بشأن أفضل الطرائق لحكم المدينة. مع ذلك، على الرغم من أنه لم يكن يربأ بنفسه عن طلب محسوبية النظام الجديد، فإن مكيافيلِي لم يتنازل عن معتقده الذي تَولّدِ من خدمِته الطويلة في فلورنسا،

ومؤدّاه أن الحكومة الجمهورية كانت الأفضل، وأن **مطارحاته** آنفة الذكر (كُتِبتَ بين عامي 1515 و1519) هي شهادة جلية بشأن ذلك الاعتقاد.
يبدو من النظرة الأولى أن نَصّ مكيافيلي يتبنى التقليد الجمهوري الروماني السائد برمّته، إذ أعلن مُبَكِّرًا في مطارحته الثانية أن «من السهل معرفة متى تنشأ بين ظهراني الشعوب هذه الحميمية العاطفية تجاه الطريقة الحرة في الحياة، لأن تجارب الحياة تُرينا أن المُدن لم تتوسع أبدًا في السيطرة أو في الثروات إذا لم تكُن حرّة» [(550)]. والسبب في ذلك، كما يؤكد مكيافيلي، هو «أنه ليس الصالح الخاص ما يجعل المدن عظيمة، بل الصالح العام. ومن دون شك، لن يراعى هذا الصالح العام إلا في الجمهوريات» [(551)]. إن توافر الإرادة لعمل ما ضروري لتنمية الصالح العام، ومن ثَمّ تحقيق المجد للمدينة، هو الفضيلة، وهذا ما يُفسر بالنسبة إلى مكيافيلي سبب انتفاء قدرة نظم الحكم الملكية على منافسة نظم الحكم الجمهورية. فبعد أن يحل الحكم الأميري محل الحرية، كما يُحاجُّ مكيافيلي، «تتراجع» المدن لأن الأمير «لا يستطيع أن يمنح الشرف لأيٍ من المواطنين الطيبين القادرين الذين يخضعون لطغيانه، لأنه لا يرغب في أن يكون عنده أي شكٍ بهم» [(552)]. هذا الاقتباس، كما رأينا، هو إعادة صوغ مباشرة لملاحظة سالوست الشهيرة في ملحمة كاتيلينا. وبهذا التحليل، فإن من طبائع الحكومة الأميرية أن تكبت الفضيلة وتُشجع التَّملق والفساد. أما الحرية، من جهة أخرى، فَتُولّد الفضيلة وتؤدي إلى العَظَمة. يعبر مكيافيلي عن ذلك في مؤلفه **تاريخ فلورنسا**، (*Istorie Fiorentine*) بالقول: «من النظام تأتي الفضيلة، ومن هذه يأتي المجد وحسن الطالع» [(553)].
حتى هذا الحد، يردد مكيافيلي ببساطة الفهم الروماني الأنموذجي للحكومة الجمهورية. لكنه يفترق عن هذا التقليد في جانبين حيويين: أولًا، يرفض رفضًا قاطعًا قيمة الوئام، أو «الانسجام الداخلي». فكما شاهدنا سابقًا، كان من القواعد الأساسية للسرد الروماني الادعاء أن السِّلم والهدوء المدنيين كانا شرطين ضروريين للإمبراطورية والمجد: فإذا كانت المدينة مُقَسَّمة، لن تستطيع القيام بفتوحات. أدت هذه القناعة بدرجة كبيرة إلى ظهور كتابة السير التقريظية (hagiography) للبندقية، تلك السِّيَر التي نَمَت في القرن الخامس عشر؛ فالبندقية، في نهاية المطاف، كانت تُدعى «*La serenissma*»، أي أكثر المدن هدوءًا [(554)]. لكن بالنسبة إلى مكيافيلي، لم يكن الهدوء فضيلة. فمن وجهة نظره، كانت روما «الجمهورية الكاملة»، لكن نتج كمالها من «الشقاق بين العامة ومجلس الشيوخ»، وليس من الوئام بينهما. يُدافع مكيافيلي عن هذا الزعم المُفزع بتطوير نظريته بشأن الأمزجة (*umori*)، ويُحاجُّ أن أولئك الذين يزدرون النزاعات الرومانية (المعارك المتكررة بين الأرستقراطيين والعامة)، «لا يُفكرون في أن في كل جمهورية نوعين مختلفين من الأمزجة: مِزاج العامة ومِزاج العظماء، وأن القوانين كلها التي حابت الحرية نشأت من الخلاف بين هذين الفريقين [(555)]. والحالة بينهما مختلة في أن العظماء يرغبون في أن

يَحكُموا؛ بينما الشعب ببساطة لا يرغب في أن يُحكَم. وهذان المزاجان مُتعارضان على أساس أصيل فيهما، ولا تستطيع الجمهورية أن تستمر في البقاء إلا إذا سمحت لكل منهما أن يُرَوِّض الآخر. وإذا سُمح لأي منهما أن يهيمن، فممكن أن تكون النتيجة العودة إلى الفوضى وعدم الاستقرار السياسيين اللَّذَّين أنقذت الحكومةُ الجمهوريةُ روما منهما. بناء على ذلك، فإن الخصام المتأصل في الدستور الروماني، هو بالذات وبالدقة، بالنسبة إلى مكيافيلي، الذي يستحق الثناء والاتباع باعتباره أنموذجًا [(556)].

لكن، إذا كان لدى مكيافيلي القليل من الصبر والاحتمال لفكرة الوئام، فإن صبره أقل من ذلك تجاه دعامة أخرى من دعامات منظومة القيم الرومانية: ذلك هو مبدأ العدالة. وهو يُقيم شكواه هنا، مرة أخرى، على أسس تجريبية صرفة. وبحسب المفاهيم الرومانية، تُعتبر العدالة، في جانب منها على الأقل، قيمةً وسيطة: فالمُنظّرون الرومان يُثَمِّنون العدالة لأنها تُنتِج الوئام، وهذا بدوره يجعل العدالة ممكنة. شاهدنا قبل قليل كيف أن مكيافيلي يُقصي الوئام من هذه المعادلة، لكن يبقى السؤال: هل السعي إلى العدالة يقودنا إلى المجد؟ وباستناد مكيافيلي إلى مطالعته التاريخ، وخبرته الدبلوماسية الخاصة، يستنتج أن الجواب عن هذا السؤال هو «أحيانًا»، فهناك مناسبات يحدث فيها أن يساهم فعل الشيء «العادل» في تعظيم الجمهورية، وهناك مناسبات أخرى يحدث فيها العكس تمامًا. لكن، إذا سلّمنا بهذه الحقيقة، وإذا كنا جادين في وضع المجد على قمة القيَم، فلا بد من أن نتفق على أن العدالة يجب ألا تكون مُرشد أفعالنا [(557)]. وإذا كانت كذلك، فيجب أن يخضع بحثنا الحثيث عن المجد للحلول الوسط. يُدرك مكيافيلي أن هذه النتيجة غير مسبوقة، وستكون بالتأكيد غير مُريحة لقُرّائه. لكنه، كما يعبر عن هذه الحالة في كتابه **الأمير**، ليس مهتمًا بوصف الرجال كما قد نَودّهم أن يكونوا؛ بل هو مهتم، بدلًا من ذلك، بوصف «الحقيقة الفعلية»، أي الطريقة التي عليها الأشياء فعليًا [(558)].

إن هذا الرفض الهادم للعدالة بوصفها قيمة ينتشر في كل جوانب **مطارحات** مكيافيلي، لكن ربما أكثر ما تظهر هذه الفكرة بشكل درامي في شرحه موضوعًا مألوفًا. ففي نهاية مطارحته الأولى، ثمة فصل بعنوان: «أي فضائح أنجبها القانون الزراعي لروما». وبالنظر إلى العنوان، ربما يُعذَر قرّاء مكيافيلي إذا افترضوا أنه كان على وشك أن يكرر الهجوم الروماني التقليدي ضد إعادة توزيع الثروة. بالتأكيد، يَشجب مكيافيلي قوانين غراخوس «لأنها قَلَبت المدينة رأسًا على عقِب»، متسببة بظهور الفصائل، ومهيّأة «السبب لتدمير الجمهورية» [(559)]. لكن قُرّاءه قد يفاجَأون تمامًا عندما يكتشفون وجهة نظر مكيافيلي العامة بشأن القوانين الزراعية: فهو يُثبتُ بلا أي غموض في الفصل ذاته النص الآتي: «يجب أن تُحافظ الجمهوريات حَسَنة التنظيم على العام [بمعنى ما هو للدولة] غنيًا وعلى المواطنين فقراء». ويُوضّح مكيافيلي أنه يوافق على إجراءات قانونية تهدف إلى ضمان توزيع متساو ومعتدل للثروة

على أسُسٍ من الحكمة: فالثروة العظيمة، كما يُحاجّ مكيافيلي، تجتذب الاتّكاليين وتُقوّض سيادة المصلحة العامة [(560)]. وشكوى مكيافيلي الوحيدة من قوانين غراخوس الزراعية هي أنها كانت ذات توجه «رجعي»، إذ حاولت أن تُعالج اعتلالًا مدنيًا كان مُزمنًا وواسع النطاق إلى درجة أن ذلك أدى إلى حتمية فشلها. لم يُعنِ مكيافيلي إطلاقًا بالمعارضة الرومانية الأنموذجية للقوانين الزراعية على أساس أنها «غير عادلة». إذ كان همّه الوحيد، في هذه الحالة، هو أن تلك القوانين قَوّضت مجد الجمهورية. تلك كانت النُّسخة المعدلة لقضية الجمهورية الرومانية التي أورَثَها مكيافيلي للقرن السابع عشر.

ثانيًا: شمال أوروبا والتحول نحو اليونان

عرّفنا الجمهورياتية حتى الآن بوصفها أيديولوجيا رومانية بشكل جوهري، وذلك، في الحقيقة، هو التعريف السائد بين الباحثين والمُنظرين السياسيين المعاصرين [(561)]. لكن هذه النظرة غير مكتملة [(562)]. ففي وقت كان فيه مكيافيلي يكتب **مطارحاته**، كان هناك شخص إنكليزي إنساني النزعة مشغولًا بتأليف وصف خيالي للجمهورية المِثالية التي تضمنت موقف الجدل الهجومي الواضح نحو المصادر الرومانية التي كنا نناقشها أعلاه. إن المفكر الإنسانوي المقصود هو السير توماس مور (Sir Thomas More) والرسالة التي كتبها كان عنوانها **اليوتوبيا** (*Utopia*). ألّف مور عمله هذا في ظل حكم التيودوريين الملكي، كما انبثق عمله من «الحرب الثقافية» حول دراسة اللغة اليونانية إبان القرن السادس عشر. وكان المفكر الإنسانوي الهولندي إراسموس (Erasmus) قد جمع حوله مجموعة من الباحثين الإنكليز - بينهم مور - الذين أصبحوا أوائل الرجال الذين تعلموا اللغة اليونانية في إنكلترا. كانت إحدى أولوياتهم المباشرة أن يُوجّهوا مهاراتهم الجديدة في فقه اللغة إلى مهمة تصويب نسخة «العهد الجديد الشعبي» (the Vulgate)، وكان من نتائج هذا المشروع إنجاز إنجيل إراسموس باليونانية المعنون **الصك الجديد** (1516) (Novum Instrumentum). قوبل هذا الجهد الكبير باتهامات الهرطقة، واستشرت حمّى المشاعر المضادة لليونانية في جامعة أكسفورد إلى درجة أن جماعاتٍ من الطلبة الذين أطلقوا على أنفسهم صفة «الطرواديين» هاجموا زملاءهم الذين يدرسون اللغة اليونانية واعتدوا عليهم [(563)]. كانت ردة فعل الإراسموسيين على هذه الموجة من العداء بأن أكدوا تَفوّق اليونان على روما، أي تفوق الهيلينية على اللاتينية، وعلى نحو أخص، تفوق الفلسفة اليونانية على نظيرتها الرومانية. كتب ريتشارد بيس (Richard Pace) صديق مور في إحدى منشوراته حامية الجدل والتحدي، «كانت الفلسفة بين الرومان من الغباء إلى درجة أن لا شيء أكثر غباءً للآذان المثقفة من مقارنة الفلاسفة الرومان بالفلاسفة الإغريق» [(564)]، وكان مور نفسه قد وافق على أن «الرومان لم يُضيفوا شيئًا» [(565)] في الفلسفة. ويعدّ كتاب **يوتوبيا** تعبيرًا مفصلًا وعبقريًا عن هذه المُحاجّة، وصُمم

ليدعم شبكة من القيم السياسية المختلفة تمامًا والمشتقة من المصادر الأولية للفلسفة اليونانية الأخلاقية والسياسية، وليتبناها.

يتضح هذا الانفصام المزدوج بين اليونان وروما انطلاقًا من النصوص. يسرد توماس مور وصفه اليوتوبيا على لسان شخصية رفائيل هيثلوداي (Raphael Hythloday)، وهو بحار غامض، يُقال لنا إنه لا يجهل اللاتينية لكنه ضليع بالإغريقية، واهتمامه الرئيس هو بالفلسفة، «وهو أدرك أنه، في ما يتعلق بهذا الموضوع، لا شيء ذا قيمة موجود في اللاتينية باستثناء بعض أعمال سينيكا (Seneca) وشيشرون» [566]. وعندما يقترح هيثلوداي لاحقًا بعضَ الكتب لليوتوبيين، يتوسع نطاق رفضه الفلسفة الرومانية. فيوضح، وهو صدى مور ذاته، أن «باستثناء المؤرخين والشعراء، ليس في اللاتينية شيء ليُثمّنه اليوتوبيون» [567]. وتبعًا لذلك، يُعطي هيثلوداي اليوتوبيين معظم أعمال أفلاطون، وبعض أعمال أرسطو - ولا شيء من أعمال شيشرون أو سينيكا - ويتابع بملاحظة أن اللغة اليوتوبية تتصل باليونانية. ويُوسّع مور التزام اليونانية هذا بين دفتي كتابه بالاعتماد على توظيف مهارة استعمال المُسمّيات اليونانية. «اليوتوبيا» ذاتها هي صياغة يونانية، وتعني «لا مكان»؛ كما أن مدن الجزيرة [التي تقع فيها اليوتوبيا]، وأنهارها، وموظفي الحكومة فيها، لهم كلهم أسماء يونانية.

توفر هذه النزعة الهيلينية الواضحة لدى توماس مور خلفية قوية تمكنه من أن يحطم التقليد الجمهوري الروماني تحطيمًا تامًا. وفي سَيره على خطى أفلاطون خصوصًا، وعلى خطى أرسطو أيضًا إلى حدٍ ما، يستعيد مور ويُطوّر نوعًا مختلفًا من النظرية السياسية. لا تعتبر هذه الأيديولوجيا اليونانية أساسًا أن قيمة الحرية هي بالتحديد في كونها «اللاسيطرة»، أي العيش من دون الاعتماد على إرادة كائنات بشرية أخرى. لكن نوع «الحرية» الذي تثمنه نظرية مور هو حالة العيش وفق طبيعتنا العقلية، وهي تفترض أن بإمكان معظم الناس أن يكونوا أحرارًا بهذا المعنى إذا كان من يحكمهم هم الأرقى منهم أخلاقًا (إذا كان هناك شخصٌ محكوم بأهوائه وتُرك ليحكم نفسه، فهو مُستعبد). يفترض التقليد الإغريقي أيضًا أن غاية الحياة المدنية ليست «المجد» (الذي يرفضه باعتباره موافقة غير ذات صلة من جانب غير الخبراء)، بل «السعادة»، وهي تحقيق طبيعتنا العقلية عبر التأمُّل. والأهم من ذلك كله أن الفهم الإغريقي يَعرض نظرية للعدالة تتصف بالاختلاف البَيِّن عن غيرها. فالعدالة، بحسب وجهة النظر هذه، ليست إعطاء كل شخص ما هو له بالمعنى الروماني، لكنها ترتيبٌ للعناصر يتوافق مع الطبيعة. في حالة الدولة، يتحقق مطلب العدالة إذا توافر حكم العقل في أشخاص أنجب الرجال، وهذا ترتيب يتطابق مع قاعدة العقل فوق الشهوات التي في أنفس الأفراد. يؤدي منظور العدالة هذا بدوره إلى تبنٍّ مضادٍ تمامًا لضوابط الملكية الخاصة عند الرومان. فإذا كان من المسموح للملكية الخاصة أن تنساب بحرية بين المواطنين، كما يعلل أفلاطون وأرسطو، فسينشأ حتمًا نقيضا الغنى والفقر. وسيؤدي ذلك إلى

أن يصبح الأغنياء والفقراء فاسدين بسبب حالتهم، حيث سيصبح الأغنياء مُخنّثين ومُترفين وبليدين، بينما يصبح الفقراء مجرمين ويفقدون روحهم العامة. ولن تنصاع أيٌ من هاتين المجموعتين لحكم أفضل الرجال، فتضيع العدالة نتيجة لذلك. والخُلاصة أن النظرة الإغريقية تقترح إما إلغاءً كاملًا للملكية الخاصة (كما هي الحال بين الحراس في **جمهورية** أفلاطون)، أو أقلّه، فرض ضوابط قاسية مصمَّمة لمنع التراكم غير المُبرَّر للثروة (كما في كتابي **القوانين** لأفلاطون و**السياسة** لأرسطو).

يستنسخ مور هذه المجموعة من الالتزامات على نحو ملحوظ. فاليوتوبيون، كما يُقال لنا، ألغَوا الملكية الخاصة، وهكذا استطاعوا تجنب الظلم الكبير الشامل في المجتمعات الأوروبية. ويوضح هيثلودي هذا القرار على النحو الآتي: «حيثما يكون لديك ملكية خاصة، والمال هو مقياس كل شيء، فإن من شبه المُستحيل للمتّحد السياسي (الكومنولث) أن يكون عادلًا أو مُزدهرًا، إلا إذا كنت تعتقد أن العدالة يمكن أن تعيش حيثُ يَحتفظ أسوأ المواطنين بأفضل الأشياء!» [568]. في مثل تلك الدول، يصبح الأغنياء «جشعين وشريرين وعديمي النفع، ويبحث الفقراء عن مصالحهم بدلًا من أن يبحثوا عن المصلحة العامة»، وتضيع العدالة. ألغى اليوتوبيون، من جهة أخرى، المُلكية الخاصة ويرون أمرًا صادمًا أن تجد «أحد الحمقى الذين لا يملكون من العقل أكثر مما تملكه دعامة خشبية... يتحكم في الكثير من الناس الحكماء والطيبين، مجرد أنه صدف أن لديه كومة كبيرة من القطع الذهبية» [569]. على عكس ذلك، يتمتع اليوتوبيون بحكم الحكماء، وتنحصر الحكومة كليًا بأولئك الذين «أعطَوا الدليل منذ الطفولة على توافر الشخصية الممتازة والذكاء غير العادي والعقل الميال إلى الآداب والفنون». تحكم هذه النخبة المتّحد السياسي، كما يُقال لنا، كما يحكم الآباءُ أطفالَهم، وهي صورة لم يجرؤ أي كاتب روماني على توظيفها لوصف المواطنين، لأن الأطفال لا يعتبرون من ذوي الإرادة الحرة (أي لا توجههم إرادتهم السيادية) [570]. ليس المجد الذي يحتقره اليوتوبيون هدف الحياة اليوتوبيّة، بل السعادة التي تُنظّم الحياة على أساس أن «على المواطنين كلهم أن يشعروا بأنهم أحرار في أن يُكرّسوا أنفسهم لحرية العقل وثقافته. لأن في ذلك، كما يعتقدون، تكمن سعادة الحياة» [571].

في أساس سلّم القيم هذا، إذًا، زعمٌ لا يهادن بخصوص العلاقة بين الملكية الخاصة والعدالة. فيجب إلغاء الملكية الخاصة، كما يُخبرنا اليوتوبيون، إذا كان للحكماء أن يحكموا وللدولة أن تحقق طبيعتها؛ وفي الحقيقة، يكتب مور بصراحة ووضوح أن محاولات ضبط الملكية الخاصة وتلطيفها لن تنجح في منع الأغنياء من الهيمنة على الوظائف «التي يجب أن تذهب إلى الحكماء» [572].

ومع ذلك، فإن مُريدي مور في ما بعد، على الرغم من أنهم قبلوا مساواته بين العدالة وحكم أفضل الرجال، كانوا مُترددين في تبني الإلغاء الكلّي للملكية الخاصة. وعوضًا من ذلك، كان يجتذبهم أنموذج آخر ناقشناه في هذا الفصل:

القوانين الزراعية الرومانية. فكما رأينا، أجمعت المصادر الرومانية المختلفة على قول أشياء سلبية عن هذه القوانين، وكان موقف هؤلاء الكتاب القدامى قد استُنسِخ طوال سني المئة الرابعة الإيطالية (Italian *Quattrocento*). بعد ذلك، يمكن أن نجد في مجموعة ثانية من المصادر القديمة وجهة نظر مختلفة جذريًا حول الموضوع لم تدخل في التداول الواسع إلا في منتصف القرن السادس عشر: مصادر مؤرخي روما اليونانيين، خصوصًا بلوتارخ [(573)]. فبالنسبة إلى بلوتارخ الذي كان أفلاطوني النزعة، لم تكن النظرة الرومانية إلى الحركة الزراعية مقبولة برمّتها. وقد وَصف الغراخوسيين بأنهم «رجالٌ ذوو أكرم الطبائع... حاولوا تمجيد الشعب... كما حاولوا استعادة كيان سياسي مدني عادل وشريف، ليجدوا أنفسهم مُحبَطين بسبب كراهية الرجال الأقوياء غير المستعدين للتخفيف من جشعهم المعتاد» [(574)]. وبحسب بلوتارخ، ليس خطأ الغراخوسيين أنهم بالغوا في موقفهم، بل أنهم فشلوا في التحرك إلى ما هو أبعد؛ وهم على غرار المَلِكَين الإسبارطيين، أغيس (Agis) وكليومينز (Cleomenes)، لم يؤسسوا بكل إخلاص «القوانين غير المكتوبة المعنية بالتوازن والمساواة في الملكية الخاصة» الحيوية جدًا لبقاء الجمهورية. باختصار، كانت القوانين الزراعية، بالنسبة إلى بلوتارخ، جديرة بالاستحسان لو بُذل الحد الأدنى من المحاولات لاستعادة التوازن والعدالة في الدولة. ويقع اللوم في انهيار الجمهورية كليًا على عاتق الأرستقراطيين الجشعين.

استهوى هذا التحليل البديل للحركة الزراعية خصوصًا أحد كبار مريدي توماس مور في القرن السابع عشر، وهو الفيلسوف جيمس هارينغتون. ففي كتابه **الكومنولث الأوقيانوسي** (*The Commonwealth of Oceana*) الذي نُشر في عام 1656 خلال فترة المحمية الكرومويلية (Cromwellian protectorate)، نجد تكرارًا للإشارة إلى مشروع توماس مور، مع التسميات اليونانية الكاملة وتبنٍّ شامل لنظرية مور في العدالة. فبالنسبة إلى هارينغتون، كما هو بالنسبة إلى مور، كان هناك «أرستقراطية طبيعية بثها الله في كيان الجنس البشري كله»، وعلى الناس «واجب طبيعي وآخر وضعي للاستفادة من مُرشديهم» [(575)]. وسيعمد هؤلاء الرجال الحكماء الفاضلون، الذين صمّمتهم الطبيعة ذاتها ليحكموا، إلى «قيادة القطيع» وسيشخص زملاؤهم المواطنون «بأبصارهم نحو شفاههم كما يشخص الأطفال نحو آبائهم». يتفق هارينغتون، بعد ذلك، مع مور على أن الثروة تمثل التهديد المنفرد الأخطر على تحقيق هذا الترتيب المثالي؛ فالثروة المفرطة، كما يعتقد هارينغتون بثبات، تجلب معها الأسوأين: السلطة السياسية والفساد، وتجعل حكم الحكماء مستحيلًا. مع ذلك، يرفض هارينغتون إصرار مور على أن مشكلة الثروة لا تعالج إلا من خلال إلغاء الملكية الخاصة، حيث يقول متأملًا: «فالاعتقاد أن الحكومة ربما تؤسَّس على مجتمع [الملكية] يعني الاعتقاد أن بالإمكان وجود بجعة سوداء أو قلعة في الهواء» [(576)]. الحل الذي يقدمه هارينغتون هو تأسيس شيء يسميه «التساوي الزراعي»، أي،

وضع حد لتراكم الثروة تدعمه قوانين إرث مُصممة لتفتيت الضِّياع والعِزَب الضخمة. فإذا تحققت المساواة النسبية في الثروات بهذه الوسائل، كما يُحاجُّ هارينغتون، «فإن المكانة المرموقة التي تحققها ممارسة الشعب الاقتراع العام في دولة يوحدها توافق الشعب على العمل للمصلحة العامة (كومنولث)... لن تعلو عليه أي خطوة إلا الاعتراف الشامل بالفضيلة» [577]. فالقوانين الزراعية، باختصار، تقود إلى حُكم الحكماء، وهذا مصدر عدالتها. يستقي هارينغتون الدعم لهذه النظرة، كما يُخبرنا بنفسه، من مصدر واحد بعينه، «من يريد إصدار حكم صحيح، في ما يخص القصة بكاملها [المتعلقة بالقوانين الزراعية الرومانية] أو في ما يتعلق بقصة الغراخوسيين عند بلوتارخ فحسب، يجب أن يعترف بأنه لو احتفظت روما بقانون زراعي جيد في أرجائها باستثناء إيطاليا، لما استطاعت ثروات المناطق التي حكمتها أن تُمَزق جذور حريتها» [578]. بالنسبة إلى هارينغتون، فات «الكُتابَ الرومان»، كما يُسمّيهم، المغزى من قصّتهم. كان **الافتقار** إلى إعادة التوزيع هو الذي قضى على الجمهورية الرومانية، وتبعًا لذلك، لو رغبت إنكلترا في المحافظة على جامعة الدول البريطانية (كومنولث)، فيجب أن تتبنى الحركة الزراعية [579].

هكذا، نرى أن المعركة بين روما واليونان حددت تطور النظرية السياسية الجمهورية في أوائل العصر الحديث. كانت تلك معركةً بشأن القيم المركزية للحياة السياسية: الحرية والملكية وطبيعة الكائنات البشرية. وألقى الاتجاهان، النظرية السياسية الرومانية الجديدة بالتزامها سيادة الإرادة الفردية، والتقليد اليوناني بحماسه للتنظيم العقلاني للمجتمع السياسي، ظلالًا فرضت ذاتها على الفكر السياسي للقرن الثامن عشر في أوروبا والجمهورية الأميركية الناشئة. لكن، في المقارنة بينهما، ربما كان المزج الإغريقي الجذّاب بين الوسائل الجذرية والغايات التراتبية هو الذي أسر خيال حزب الويغ (Whig) [في بريطانيا]. في النهاية، كان توماس جيفرسون في عام 1776 هو من تبنى مجموعة من قوانين الميراث المتصفة بإعادة التوزيع لأجل «قطع دابر الأرستقراطية المزيفة» صاحبة الثروة، و«فتح المجال أمام أرستقراطية الفضيلة والموهبة التي وفّرتها الطبيعة على نحو حكيم لإدارة مصالح المجتمع» [580]. وذاك الشكل الأفضل للحكومة، كما اعتقد جيفرسون تمامًا، «هو الذي يمكن، بأكثر الطرائق فاعلية، الاختيار النزيه لأولئك الأرستقراطيين الطبيعيين لتولي وظائف الحكومة» [581]. لقد عبر مور وهارينغتون عن هذا الموضوع أفضل تعبير.

المراجع

.Badian, E. «From the Gracchi to Sulla: 1940-1959.» *Historia*. 11 (1962)

Baron, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1955

Bernstein, A. H. *Tiberius Gracchus: Tradition and Apostasy*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1978

Bruni, L. *Laudatio florentinae urbis in Opere letterarie e politiche*. P. Viti .(ed.). Turin: UTET, 1996

Brunt, P. A. «Laus imperii,» in: P. D. A. Garnsey & C. R.Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, .1978)

Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. P. Murray (ed.). .S. G. C. Middlemore (trans.). P. Burke (intro.). London: Penguin, 1990

Burke, P. «A Survey of the Popularity of the Ancient Historians, 1450-.1700.» *History and Theory*. 5 (1966)

Cappon, L. J. (ed.). *The Adams-Jefferson Letters*. Chapel Hill: University of .North Carolina Press, 1959

Carcopino, J. *Autour des Gracques: études critiques*. Paris: Belles Lettres, .1967

.Cardinali, G. *Studi Graccani*. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1965

Cicero. *De officiis*. W. Miller (ed. & trans.). Loeb Classical Library. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913

De re publica, De legibus. C. W. Keyes (ed. & trans.). Loeb .__________ .Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928

Crawford, M. *The Roman Republic*. 2nd ed. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1992

Dante. *La Divina Commedia. Inferno*. D. Mattalia (ed.). Milan: Rizzoli, .1960

Goldhill, S. *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of .Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

Gruen, E. S. «Material Rewards and the Desire for Empire,» in: W. V. Harris (ed.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. 29 (Rome: American .Academy in Rome, 1984)

Hankins, J. «Rhetoric, History, and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni,» in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism* .(Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

Harrington, J. *The Political Works of James Harrington*. J. G. A. Pocock .(ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1977

Jefferson, T. *Writings*. M. D. Peterson (ed.). New York: Library of America, .1984

Jones, P. *The Italian City-State: From Commune to Signoria*. Oxford: .Oxford University Press, 1997

Kristeller, P. O. «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance.» .*Byzantion*. 17 (1944-1945)

Livy. *History of Rome*. B. O. Foster et al. (ed. & trans). 14 vols. London: .Loeb Classical Library, 1919-1959

Long, A. A. «Cicero's Politics in De Officiis,» in: A. Laks & M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Proceedings of the Sixth Symposium* .*Hellenisticum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

Lucan. *The Civil War*. J. D. Duff (ed. & trans.). Loeb Classical Library. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928

.Machiavelli. *Opere*. M. Bonfantini (ed.). Milan: Rizzoli, 1963

.*Il principe*. P. Melograni (ed.). Milan: Rizzoli, 1991 .__________

Discourses on Livy. H. C. Mansfield & N. Tarcov (ed. & .__________ .trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1996

Mommsen, T. & P. Kruger (eds.). *The Digest*. A. Watson (trans.). 4 vols. .Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985

More, T. «Letter to Oxford,» in: D. Kinney (ed.), *The Complete Works of St.* .*Thomas More*, vol. 15 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986)

Utopia. G. M. Logan, R. M. Adams & C. H. Miller (eds.). .__________ .Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Nelson, E. «Greek Nonsense in More's Utopia.» *Historical Journal*. 44 .(2001)

The Greek Tradition in Republican Thought. Cambridge: .__________ .Cambridge University Press, 2004

Pace, R. *De fructu qui ex doctrina percipitur*. F. Manley & R. S. Sylvester .(ed. & trans.). New York: Renaissance Society of America, 1967

Pettit, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. 2nd ed. .Oxford: Oxford University Press, 1999

Plutarch. «Life of Agis and Cleomenes,» in: B. Perrin (ed.), *Lives*, vol. 10, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1914)

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 1975

Polybius. *The Histories*. vol. 3. W. R. Paton (ed. & trans.). Loeb Classical .Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923

Rousseau, J.-J. *The Collected Writings of Rousseau*. vol. 4. R. D. Masters &
.C. Kelly (eds.). London: University Press of New Hampshire, 1994

Rubinstein, N. «Political Theories in the Renaissance,» in: A. Chastel (ed.),
.*The Renaissance: Essays in Interpretation* (New York: Methuen, 1982)

Saladin, J.-C. *La bataille du grec à la Renaissance*. Paris: Belles lettres,
.2000

Sallust. *Works*. J. C. Rolfe (ed. & trans.). Loeb Classical Library.
.Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921

Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols.
.Cambridge: Cambridge University Press, 1978

Political Philosophy,» in: C. B. Schmitt et al. (eds.), *The*» .__________
Cambridge History of Renaissance Philosophy (Cambridge: Cambridge
.University Press, 1988)

Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of» .__________
Republican Ideas,» in: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (eds.), *Machiavelli*
.*and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

A Third Concept of Liberty: The Isaiah Berlin Lecture.»» .__________
.*Proceedings of the British Academy*. 117 (2001)

Visions of Politics. 3 vols. Cambridge: Cambridge University .__________
.Press, 2002

.Stockton, D. *The Gracchi*. Oxford: Clarendon Press, 1979

Witt, R. G. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from*
Lovato to Bruni. Studies in Medieval and Reformation Thought Series, vol.
.74. Boston: Brill, 2000

(510) أنا ممتن لبرنارد بيلين وجيمس هانكينز وكوينتن سكنر على تعليقاتهم الرصينة على هذا الفصل.

(511) تظهر هذه الجملة المعبرة في سابع فصول كتاب **العقد الاجتماعي** لروسو. يُنظر:

J.-J. Rousseau, The Collected Writings of Rousseau, vol. 4, R. D. Masters & C. Kelly (eds.) (London: University Press of New Hampshire, 1994), p. 141.

(512) Q. Skinner, «A Third Concept of Liberty: The Isaiah Berlin Lecture,» *Proceedings of the British Academy*, 117 (2001), pp. 237-268; P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(513) Sallust, *Works*, J. C. Rolfe (ed. & trans.), Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921), p. 13.

(514) Ibid., p. 11.

(515) Cicero, *De officiis*, W. Miller (ed. & trans.), Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913), p. 71.

(516) كانت مركزية المجد (*gloria*) في الفكر الروماني محورًا لتاريخ النهضة منذ بوركهارت: J. Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, P. Murray (ed.), S. G. C. Middlemore (trans.), P. Burke (intro.) (London: Penguin, 1990), p. 104.

يُنظر أيضًا:

P. A. Brunt, «Laus imperii,» in: P. D. A. Garnsey & C. R.Whittaker (eds.), Imperialism in the Ancient World (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 159-191; Q. Skinner, «Political Philosophy,» in: C. B. Schmitt et al. (eds.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 412-441; Q. Skinner, «Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas,» in: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (eds.), Machiavelli and Republicanism (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 121-141.

(517) Cicero, *De officiis*, p. 199.

(518) Ibid., p. 211.

(519) أصل هذه الكلمة كاشف للغاية. كلمة «kléos» (السمع) مشتقة من أصل جذر الفعل «klúo»، ويعني «السمع». من هنا، فإن كليوس الشخص هو حرفيا ما «سُمع» عنه.

(520) T. Mommsen & P. Kruger (eds.), *The Digest*, A. Watson (trans.), 4 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), vols. 1, 2.

(521) Cicero, *De officiis*, p. 255.

(522) Sallust, p. 149.

(523) A. A. Long, «Cicero's Politics in De Officiis,» in: A. Laks & M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 216.

(524) Lucan, *The Civil War*, J. D. Duff (ed. & trans.), Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), p. 15.

(525) Sallust, p. 255, يُقارن:
E. S. Gruen, «Material Rewards and the Desire for Empire,» in: W. V. Harris (ed.), The Imperialism of Mid-Republican Rome, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. 29 (Rome: American Academy in Rome, 1984), pp. 60-63.

(526) Sallust, pp. 223-224.

(527) للمزيد عن القوانين الزراعية الرومانية، ينظر:
E. Badian, «From the Gracchi to Sulla: 1940-1959,» Historia, 11 (1962), pp. 197-245; A. H. Bernstein, Tiberius Gracchus: Tradition and Apostasy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978); J. Carcopino, Autour des Gracques: études critiques (Paris: Belles lettres, 1967); G. Cardinali, Studi Graccani (Rome: L'Erma di Bretschneider, 1965); M. Crawford, The Roman Republic, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 94-122; D. Stockton, The Gracchi (Oxford: Clarendon Press, 1979).

(528) E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 49-86.

(529) Livy, *History of Rome*, B. O. Foster et al. (ed. & trans), 14 vols. (London: Loeb Classical Library, 1919-1959), p. 353.

(530) Lucan, p. 363.

(531) Cicero, *De officiis*, p. 23.

(532) Ibid., p. 249.

(533) Ibid., p. 483.

(534) Ibid., p. 261.

(535) في بدايات القرن الحادي عشر، في الواقع، بدأت الكومونات الإيطالية تعيّن «قناصلها» الخاصة. للمزيد عن هذا التطور، ينظر: P. Jones, The Italian City-State: From Commune to Signoria (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 130-151.

(536) صاغ شيشرون هذا المصطلح، إلا أن كولوتشيو سالوتاتي أعاد تعريفه في هذا السياق. للمزيد عن صعود النزعة الإنسانوية، يُنظر: R. G. Witt, In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Studies in Medieval and Reformation Thought Series, vol. 74 (Boston: Brill, 2000).

(537) عرَّف بول أوسكار كريستلير الإنسانويين أنهم «بلاغيون أساسيون وورثة لتقاليد الدكتاتوريين في العصور الوسطى»، بدأوا في استخدام المصادر الكلاسيكية بصفتها نماذج لتركيباتهم. يُنظر: P. O. Kristeller, «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance,» Byzantion, 17 (1944-1945), pp. 346-374,

يُقارن:

Q. Skinner, Visions of Politics, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), vol. 2, pp. 10-38.

(538) حافظت مدينتا لوكا وسيينا الصغيرتان على أشكال الحكم الجمهوري (بشكل متقطع في لوكا).

(539) J. Hankins, «Rhetoric, History, and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni,» in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 143-178.

(540) L. Bruni, *Laudatio florentinae urbis in Opere letterarie e politiche*, P. Viti (ed.) (Turin: UTET, 1996), p. 570.

(541) Ibid., p. 596.

(542) Ibid., p. 600.

(543) H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955), p. 39.

(544) Dante, *La Divina Commedia. Inferno*, D. Mattalia (ed.) (Milan: Rizzoli, 1960), p. 677.

(545) Bruni, p. 606.

(546) Ibid., p. 634.

(547) Ibid., p. 642.

(548) Ibid., p. 632.

(549) Ibid., p. 598.

(550) N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, H. C. Mansfield & N. Tarcov (ed. & trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1996), p. 129.

(551) Ibid., p. 130.

(552) هنا، يفكر مكيافيلي في فلورنسا.

(553) N. Machiavelli, *Opere*, M. Bonfantini (ed.) (Milan: Rizzoli, 1963), p. 773.

(554) ساد اعتقاد أن هدوء البندقية نتج من دستورها «المختلط». حين حلل المؤرخ بوليبيوس الدستور الروماني، كانت حجته أن من شأن مزيج من أنواع النظام الثلاثة السائدة (حكم الرجل الواحد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية) أن ينقذ الدولة من ويلات الثورة المستمرة. وبدا أن البندقية، بقاضيها ومجلس شيوخها (Consiglio di Pregati) ومجلسها التشريعي (Consiglio Grande)، حققت هذا الأنموذج. يُنظر: Polybius, The Histories, vol. 3, W. R. Paton (ed. & trans.), Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923), vol. 3, pp. 271-311.

(555) Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 71.

(556) Skinner, «Machiavelli's Discorsi,» pp. 135-136.

(557) يُنظر، على سبيل المثال، تبرئة مكافيلي لرومولوس: Discorsi, I.9.

(558) N. Machiavelly, *Il principe*, P. Melograni (ed.) (Milan: Rizzoli, 1991), p. 150.

(559) Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 79.

(560) Nelson, *The Greek Tradition*, pp. 73-86.

(561) جون غريفيل أغارد بوكوك هو استثناء ملحوظ هنا، إذ يرى في التقليد الجمهوري ثمرة لغائية أرسطو السياسي. يُنظر:
J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

(562) في ستينيات القرن التاسع عشر، قُدمت ترجمة وليام مويربيك اللاتينية كتاب **السياسة** لأرسطو إلى المملكة الإيطالية. وفرت هذه الترجمة منظورًا قويًا جديدًا بشأن وضع المدن-الدول الإيطالية التي تتمتع بالحكم الذاتي، كان هو القوة المحركة وراء رواية توما الأكويني للحياة السياسية في الخلاصة اللاهوتية (Summa theologiae) وفي الحكم الأساسي (De regimine principum) الذي لم يكتمل بعد. استخدم العديد من تلاميذ الأكويني، مثل بطليموس من لوكا ومارسيليوس من بادوفا، حجج أرسطو حول علاقة المشاركة السياسية واسعة النطاق بالسلام المدني من أجل توطيد التوازن الروماني المعياري «للدول الحرة» في القرن التالي. غير أن هذه الأدبيات لم تتحدَّ أيًا من الافتراضات الأساسية للتقليد الروماني، بل جاء التحدي من قطاع آخر. يُنظر، على سبيل المثال: N. Rubinstein, «Political Theories in the Renaissance,» in: A. Chastel (ed.), The Renaissance: Essays in Interpretation (New York: Methuen, 1982), pp. 153-200; Q. Skinner, The Foundations of Modern

Political Thought, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), .vol. 1, pp. 49-65

(563) J.-C. Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance* (Paris: Belles lettres, 2000); E. Nelson, «Greek Nonsense in More's Utopia,» *Historical Journal*, 44 (2001), pp. 897-898; S. Goldhill, *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism* (Cambridge: Cambridge University .Press, 2002)

(564) R. Pace, *De fructu qui ex doctrina percipitur*, F. Manley & R. S. Sylvester (ed. & trans.) (New York: Renaissance Society of America, 1967), .p. 128

(565) T. More, «Letter to Oxford,» in: D. Kinney (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 15 (New Haven, Conn.: Yale University .Press, 1986), p. 220

(566) T. More, *Utopia*, G. M. Logan, R. M. Adams & C. H. Miller (eds.) .(Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 45

(567) .Ibid., p. 181

(568) .Ibid., p. 101

(569) .Ibid., p. 155

(570) .Ibid., p. 147

(571) .Ibid., p. 135

(572) .Ibid., p. 103

(573) بشأن توافر المؤرخين الكلاسيكيين في عصر النهضة، ينظر:

P. Burke, «A Survey of the Popularity of the Ancient Historians, 1450-.1700,» History and Theory, 5 (1966), pp. 135-152

(574) Plutarch, «Life of Agis and Cleomenes,» in: B. Perrin (ed.), *Lives*, vol. 10, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1914), p. 7

(575) J. Harrington, *The Political Works of James Harrington*, J. G. A. .Pocock (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 173

(576) .Ibid., p. 808

(577) .Ibid., p. 182

(578) .Ibid., p. 689

(579) .Nelson, *The Greek Tradition*, pp. 87-126

(580) T. Jefferson, *Writings*, M. D. Peterson (ed.) (New York: Library of .America, 1984), p. 32

(581) L. J. Cappon, (ed.), *The Adams-Jefferson Letters* (Chapel Hill: .University of North Carolina Press, 1959), p. 390

الفصل الحادي عشر: الحداثة ونقادها ...... جين بينيت

في أثناء محاولة طلبة المرحلة الجامعية الأولى الذين يدرسون مساقات «الفكر السياسي الحديث» التبصّرَ في الحوادث السياسية والمناظرات المتراكمة حولها، غالبًا ما يُفاجَأون عندما يعلمون أن التركيز منصب على كُتّاب من القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. وما ذلك إلا لأنّ وصف «الحديث» (the modern) في النظرية السياسية، وفي سياق سلسلة القديم - الوسيط - الحديث - المعاصر، يعني ما مضى **للتوّ**، على الرغم مما يقال إن آثاره باقية في خلفية الحاضر. ويعمل اصطلاح «الحداثة» (modernity) في التخصص [النظرية السياسية] بطريقة مختلفة نوعًا ما: إنه يُعبّر عن حالة **معاصرة**. وكما أؤكد في نهاية هذا الفصل، الحداثة حيّة ومؤثرة حتى ضمن الإطار النظري لما **بعد** الحداثة (*post*modernism)**.**

مِمَّ تتكون حالة الحداثة؟ أولًا، تتكون الحداثة من كوكبة مُميزة من النزعات الفكرية، منها الميلُ إلى إخضاع المعايير والممارسات المُستقرة إلى التفكّر النقدي، والبحث عن أسباب مادية للمرض، والإيمان بكل من حقوق الإنسان العالمية والخصوصية الثقافية، وتأكيد المرء لذاته بوصفه فردًا حتى عندما يشكو من الافتقار إلى المجتمع المحلي؛ وثانيًا، تدل حالة الحداثة على مجموعة من البنيات المؤسسية المرتبطة بالمزاج المشار إليه في النقطة السابقة، وتتضمن انتخابات شعبية، وحكم القانون، وبيروقراطية علمانية، وقضاءً مُستقلًا، وصحافةً حرة، وتعليمًا عامًا، والرأسمالية، والزواج الأُحادي.

إذًا، ربما تكون أفضل مقاربة لـ «الحداثة ونقادها» أن نعتبرها **قصة** هذه الطبيعة العقلية المعتادة ومُشتملاتها المؤسسية. وفي نسخة لهذه القصة متداولة على نطاق واسع في شمال أميركا، وأوروبا، وأستراليا، تتلخص الحبكة في شيء شبيه بما يأتي:

كان في سالف العصر والزمان عالَمٌ (عالمُ العصور الوسطى المسيحية)، الطبيعةُ فيه غائية، والله فاعل في تفاصيل الشؤون البشرية، ولكل شيء مكانه في نظام الأشياء، وكانت الحياة الاجتماعية تتميز بالعلاقات المباشرة وجهًا - لوجه، واتخذ النظام السياسي شكل مجتمع عُضوي خُبر بوصفه «نثر العالم» [(582)]. لكن هذا الكون ما قبل الحديث أفسح المجال أمام قوى العقلانية العلمية والعقلانية الأداتية والعلمانية والفردية والدولة القومية البيروقراطية.

«الحداثة ونقادها» حكاية تروي قصة هذا التحول التاريخي، وعَلمَنة النظام التقليدي المشبع بالغاية الإلهية أو الطبيعية. يحتفي بعض الرواة بالعلمانية باعتبارِها ترادف زوال الخرافة؛ ويندب البعض الآخر العلمانية بوصفها خسارة

لعالَم أخلاقي له معنى. وإذا قورنت الحداثة بخلفية ما قبل الحداثة المُظلمة والمرتبكة، فإنها تبدو مكانًا للعقل والحرية والسيطرة؛ وإذا قورنت الحداثة بالعصر ما قبل الحديث المُتصف بالمجتمع المحلي والتناسق الكوني، فإنها تصبح مكانًا للندرة والاغتراب. ومع ذلك، فحتى المحتفون بالحداثة يُشاركون نقاد الحداثة بعض الشعور بالضياع الذي يُركز عليه النقاد كثيرًا، وهذا أمر متوقع خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار الأنموذج الأصلي للحكاية، وهي قصة الكتاب المقدس عن السقوط.

تُنبئنا «الحداثة ونقادها» بوصفها سردية ثقافية أو خرافة الحضارة، من نكون ومن لا نكون، وتُعرِّف المُثُل الرئيسة التي تُرشدنا وأكبر المخاطر والفرص التي نواجهها. وبهذا المعنى، تقوم السردية بدور علاجي أكثر من قيامها بدور تأريخيّ، إنها تُساعدنا على تنظيم مجال الخبرة الواسع والمتنوع، وهي بذلك تساعد في تشكيل العالم الفعلي الذي نعيش فيه. وتحت عنوان «الحداثة ونقادها» ثمة تقليد فكري محدد وجماعة محددة من الناس يحاولون إعطاء معنىً لأنفسهم ولحياتهم الجمعية.

لكن عن **أي** تقليد فكري وعن **أي** جماعة من الناس نتكلم؟ إن قصة الحداثة مُنغرسة في تاريخ القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الأوروبية، خصوصًا في صراعاتها السياسية ضد أشكال الحكم الشمولي وأشكال الخضوع غير المتحفظ. فمثلًا، من وجهة نظر مايكل تومبسون (Michael Thompson)، تمثل المواجهة بين تيارات الأصولية الإسلامية المُتشددة و«الثقافة الغربية» في القرن الحادي والعشرين استعادةً للصراع **الداخلي** في أوروبا بين قوى الحداثة والقوى المُضادة للحداثة، أي بين «أفكار عصر التنوير بشأن العقل والعلمانية والعالمية والمجتمع المدني» من جهة، و«الميول الشعبية المتمثلة في الخصوصيات الثقافية والنزعة المحلية والنزعة الإقليمية والنزعة الروحية» من جهة أخرى [583].

أظهر برونو لاتور كيف تُصور قصةُ الحداثة الثقافةَ الغربية بوصفها قطيعة **جذرية** مع جميع أنماط الفكر الإنساني والتنظيم الاجتماعي والبحث في الطبيعة. وبحسب قصة الحداثة، لم يُتقن فن تنقية المقولات، والتمييز بوضوح بين الطبيعي والثقافي، والتمييز بين الكلي والحقيقيمن جهة والخاص والجزئي من جهة أخرى، إلا الحداثيون. لكن يرفض لاتور هذا الغرور، مجادلًا أن الفرق بين الثقافات الحديثة والأخرى ليس كيفيًا بل كمّيًا؛ بمعنى أنه مسألة «شبكات ممتدة». فإذا كانت التحليلات النقدية الحديثة أكثر عالمية، وإذا كان وعي الذات الحديث أكثر جلاءً، وإذا كانت التقانات الحديثة أكثر براعة، فما ذلك إلا بسبب الاختلاف في «مدى التعبئة» الذي، على أهميته، «بالكاد يمثل سببًا لهذه الضجة الكبيرة» [584].

لاحظ نقاد آخرون أن الحداثة، **ولأنها** تحديدًا جزء من التاريخ الأوروبي، لا يمكن أن تكون أوروبية حصرًا. فلا يمكن فصل الحداثة عن المشروعات الكولونيالية

والإمبريالية لأوروبا أو أميركا، فإذًا هي ناتج التفاعلات (النفسية واللغوية والمعيارية والبيروقراطية والعسكرية) بين الغرب وغير الغرب. وهذا يعني أن ثمة حداثات متعددة تعيش جنبًا إلى جنب في المعمورة. ويقدم لنا أميت تشودوري (Amit Chaudhuri) صيغة لوجهة النظر هذه بقوله: «إذا كانت أوروبا براديغمًا عالميًا للحداثة، فلا مناص من أننا جميعًا، سواءً أكنّا أوروبيين أم غير أوروبيين، أوروبيو التمركز (Eurocentric). فأوروبا هي في الوقت نفسه وسيلة للهيمنة الفكرية ومَجازٌ مُبهم وأحد مكونات معرفة الذات، **بطرائق مختلفة للشعوب والتواريخ المختلفة**» [585]. ويرى بارثا تشاترجي أيضًا أنه لما كانت التبادلات الثقافية التي تُوَلّد الحداثة ليست أحادية الاتجاه، يجب فهم الحداثة باعتبارها نتاجًا متعدد الثقافات. ويقول شارترجي منطلقًا من سياق حداثة الهند:

تكمن الحداثة الحقيقية في تحديد الأشكال الخاصة للحداثة الملائمة لأوضاع خاصة؛ بمعنى تطبيق طرائق العقل لتحديد تلك التقانات المعينة من الحداثة التي تناسب أهدافنا أو اختراعها [586].

إن بحوث ما بعد الكولونيالية المعنية بـ «الحداثات البديلة» أو الحداثات غير الغربية غنية ومُستمرة [587]. وبتأكيدها الخصوصيات الجغرافية والثقافية والمتعلقة بالثقافات الفرعية للحداثات المتجاورة، تقاوم هذه الأعمال البحثية فكرة أن الحداثة أحادية الأصل أو تمثل ممارسةً أحادية المعنى. يعزز هذه المقاومة الاعتراف بأن كل صيغة من صيغ الحداثة تتضمن نقادها منذ بدايتها بالضبط. «لا بد من وجود شيء ما في السيرورة التي تجعلنا حديثين لا يزال يدفعنا، حتى في قبولنا الحداثة، نحو شكٍ في قِيَمها ونتائجها» [588]. وعلى الرغم من أن ماكس فيبر كان يكتب من مكان في قلب أوروبا، فإنه يساعدنا في الكشف عمّا يمكن أن يكون ذلك الشيء، أي كيف تولّد الحداثاتُ بكل أنواعها نقادَّها الخاصين بها.

أولًا: زوال الوهم ومشكلة خواء المعنى

حدد ماكس فيبر (1864-1920) الدينامية المركزية في الحداثة على أنها زوال الوهم (بالألمانية Entzauberung، وبالإنكليزية de-magification وتترجم في العادة إلى Disenchantment). يُعبر نزع السحر عن السيرورات التي تَحل الحسابات بموجبها تدريجًا محل السحر باعتباره وسيلة مُفضلة لوضع الغايات الإنسانية في إطار مرسوم وواضح. ونزع السحر بحد ذاته هو مرحلة في سيرورة أعم من «العقلنة»، تشتمل بدورها على سيرورات متعددة مُتّصلة، يسعى كل منها إلى تفضيل ما هو دقيق ومنتظم وثابت، وما يتحلى بالصدقية والإثارة والخصوصية والإدهاش. إضافة إلى تجنّب السحر باعتبار ذلك استراتيجية للإرادة («إخضاع الرغبة للعلم» (scientizing desire)، **تُمَنْهِجُ** العقلنة المعرفة (تلتمس السيادة النظرية المتزايدة على الواقع بوساطة مفاهيم متنامية الدقة والتجريد)؛ وتجعل **التفكير أداتيًّا** (تحقق منهجيًا «غاية عملية بوسيلة الحساب متنامي الدقة للوسائل

الملائمة»)؛ **وتُعَلْمن** الشواغل الميتافيزيقية (ترفض كل المقاييس غير النفعية)؛ **وتزيل الغموض** عن الروابط الاجتماعية التقليدية لمصلحة تلك المبنية على العقل المشترك لجميع الناس [589].

تؤكد الصيغة النحوية المشتركة التي وضعت فيها هذه المصطلحات **المَنْهجة والأداتية والعَلمنة وإزالة الغموض**حقيقة أن التحولات الفاعلة للتحديث متواصلة دومًا، ولا تكتمل تمامًا أبدًا. سيكون هناك دومًا بعض الظواهر التي تبقى مقاومة لأي تحليل علمي - اجتماعي أو رياضي. وبحسب تحليل فيبر، يجب أن تُترك تلك البقايا جانبًا حتى يأتي وقت تتقدم فيه المعرفة العلمية أكثر لتصل إلى منطق الطبيعة والمجتمع، أو تُحال إلى (الاختراع الحَداثيّ بامتياز والمتمثل في) مجال «القيم» الخصوصية، و«الخبرات» الجمالية أو الجنسية أو الصوفية.

يعترف فيبر بأن السيرورات «الحديثة» للعقلنة تسبق الأزمنة الحديثة: فمثلًا، حاول الأنبياء العبرانيون القدامى التخلي عن السحر، وكانت محاولاتهم «مُقترنة بالفكر العلمي الهيليني» [590]. لكن فيبر يصف الاندفاعة نحو إزالة الغموض، التي اتخذت شكل النّوبات والبدايات على مدى التاريخ، بأنها تبلغ «نتيجتها المنطقية» في النزعة البيوريتانية (Puritanism) في القرن السابع عشر. فأصبحت الأخلاقيات الزهدية البيوريتانية وفكرتها عن «الواجب» (calling) بالتدريج الروحَ الكامنة وراء الرّيادية والولع بالكسب في الرأسمالية الحديثة [591].

ستشجع أي ثقافة للحداثة أسلوب التفكير **التحليلي** الواضح، سواءً أكانت متأثرة بالبيوريتانية أم لم تكن. وبشكل أخصّ، أن تكون حديثًا يعني أن تكون قادرًا على تمييز الأشياء كما هي «من حيث المبدأ»، لا أن تقتصر على رؤية الأشياء كما هي في الممارسة الحالية: فالمرء يتعلم مقاربة الظواهر من خلال فهم **منطق** بنيتها، و**مبدأ** تنظيمها، وهذا يمكِّن حتى من تصنيف الأشياء على نحو أكثر عناية ودقة. وفي نصٍّ يمثل كيف تُعرّف الحداثة من طريق المقارنة ببدائية مُتَخَيّلة، يصف ماكس فيبر منطق «من حيث المبدأ» هذا على النحو الآتي:

هل... يملك كل من يجلس في هذه القاعة... معلومات عن أوضاع الحياة التي نحياها أكثر مما يملكه الهندي الأميركي أو أحد أفراد قبائل هوتنتوت؟ الجواب: نادرًا. وما لم يكن سائق السيارة في شوارع المدن عالم فيزياء، فلن يملك فكرة عن كيفية الحركة في السيارة... لا يؤشر ازدياد التفكّر والعقلنة، إذًا، إلى معرفة متزايدة وأعمّ بالأوضاع التي يعيشها المرء. إنها تعني شيئًا آخر، تعني المعرفة، أو الاعتقاد، التي **يستطيع** المرء بمجرد تمنيه أن يتعلمها في أي وقت. بالنتيجة، هذا يعني أنه، مبدئيًا، ليس ثمة قوى غامضة يتعذر حسابها في معادلات تفسير الحوادث، بل يستطيع المرء، من حيث المبدأ، أن يبرع في كل شيء بالحساب. وهذا يعني أن السحر نُزع عن العالم [592].

تُنتج الحداثة نفْسًا متمرسة في فن اكتشاف المنطق المخفي للأشياء. مفتاح الفهم بالنسبة إلى قصة فيبر هو الزعم بأنه على الرغم من أن هذه المهارة

إنجاز جدير بالثناء، فإن تكلفتها عالية: إذ إن عالَمًا معقلنًا جُرّد من «القوى الغامضة غير القابلة للحساب» هو عالم **بلا معنى**. «إن وحدة صورة العالم البدائية، حيث كل شيء كان سحرًا محددًا، تتلاشى لتعطي المجال لـ «آليّة عالم سُرقت منه الآلهة» [(593)]. أو كما يوضح تشارلز تايلور هذه النقطة:

اعتاد الناس رؤية أنفسهم جزءًا من نظام أكبر. في بعض الحالات، كان ذلك نظامًا كونيًا، «سلسلة الوجود الكبرى»، حيث يظهر البشر في مكانهم الملائم جنبًا إلى جنب مع الملائكة، والأجرام السماوية، والمخلوقات الأرضية الأخرى التي ترافقنا. تجسد هذا النظام التراتبي للكون كذلك في تراتبيات المجتمع الإنساني... لكن في وقت قيدتنا فيه هذه النظم التراتبية، فقد منحت معنى للعالم ولأنشطة الحياة الاجتماعية... أطلق على إبطال هذه النظم التراتبية وصف «نزع السحر» عن العالم. وبذلك، فقدت الأشياء بعضًا من سحرها [(594)].

عرّف فيبر العلم الحديث بأنه «القوة الدافعة» وراء هذه التأثيرات التي ذهبت بسحر العالم وأشاعت القلق، فبتحديد الطبيعة بأنها آلية الأجزاء المادية، وبتحديد المادية بأنها حتمية وخالية من الروح، وبالسماح للروح بأن تُحافظ على تعريفها قبل الحديث بوصفها المحلّ الحصري لـ «المعنى»، بذلك كلِّه يُفَرّغ العلمُ العالَمَ الطبيعي الحيّ من الدلالة الأخلاقية. وأكثر من ذلك، أنه شوّش منطق **التقدم** العلمي ذاته. فنظرًا إلى وجوب فهم أن كل قطعة من المعرفة العلمية موقتة، وأن حقيقة أخرى سوف تنسخها عما قريب، حُرمت الذوات الحديثة من الرضا السيكولوجي الذي يجلبه الشعور بالاكتمال، أي متعة الهدف المُنجَز تمامًا:

متى وُضع الإنسان المتحضر وسط الإثراء المستمر للثقافة بالأفكار والمعرفة والمشكلات... لا يلتقط إلا أصغر الأجزاء مما تُقدمه الحياة من جديد على الدوام، وما يحوزه دائمًا هو شيء مؤقت وغير مستدام، ولذلك فالموت بالنسبة إليه حدثٌ بلا معنى. ولأن الموت بلا معنى، فالحياة المتحضرة على هذا النحو هي أيضًا بلا معنى: فبسبب «تقدميتها» نفسها، تطبع الموت بعلامة خواء المعنى [(595)].

إذًا، كيف يوضح فيبر الصلة بين الحداثة **والنقد الذاتي؟** وكيف تولِّد الحداثة بالضرورة ضروب الرفض الجذري لها؟ إن نزع غموض المعايير الذي يُضعف فاعليتها من دون تقديم أي برهان نقدي بديل، واختزال الطبيعة إلى آلية قابلة للحساب وعديمة القلب، والاحتفاء بتقدمٍ علمي يستبعد متعة الاكتمال، يفضي ذلك كله إلى **اغتراب** الحداثة. إن إحدى الاستجابات، وربما تكون هي الأكثر انتشارًا، تلك المطالِبةُ بالعودة إلى كُلٍ اجتماعي خالٍ من التحليل الجاف، وإلى عالم طبيعي استُعيد إلى غايته الكونية. لم يتنبأ فيبر تمامًا بصعود الأصوليات المسيحية والإسلامية واليهودية الذي سيَسِمُ السنين الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. لكنه أصرّ على أن العقلنة تُولّد حتمًا ثقبًا أسود من خواء المعنى ومجموعة من الناقدين الساخطين بعمق.

لنُلخص الحكاية التي يرويها فيبر: إن الحداثة هي زمن - الآن، توضع في مقابل عصر الكلّيّانية الضائع؛ والحديثيون تجرفهم سيرورات متسارعة قوامها نزع السحر والمعالجة العلمية (scientization) والعَلمنة والمعالجة الحسابية (mathematization) والبَرْقَطة والاغتراب؛ وبذلك، يحملون عبء عالَمٍ من دون معنى جوهري، على الرغم من أنهم يستفيدون من درجة غير مسبوقةٍ من الفطنة النقدية. وتنتهي الحكاية، كالقصص الرمزية الأخرى، ببعض النُّصح: لا ترفضوا حالة الحداثة، كما ينصح فيبر، لأن عالَمًا خاليًا من الهدف الأصيل يفيض إيجابيًا بفرص الفردانية والحرية. تدعو الحداثة كل امرئ ليُجري تقويمه الخاص، ويختار لنفسه ما يلائمه من بين المعاني المتنافسة:

ما دامت الحياة مُحايثة وتُفسّر على أساس شروطها الخاصة... فإن المواقف الأساسية الممكنة تجاه الحياة تكون غير قابلة للتوفيق، ومن ثَمّ، لا يمكن الصراع بين تلك المواقف أن يصل إلى نتيجة نهائية. لذلك، من الضروري اتخاذ خيار حاسم [596].

يعتبر فيبر أن لا جدوى للمشروع المضاد للحديث لأن نزع السحر، مع أنه غير كامل أبدًا، ليس مسارًا يمكن عكسه تاريخيًا. وأفضل طريقة مفيدة لمواجهته هي الإرادة البطولية في الاختيار [من بدائل صعبة] وليس الانزلاق الجبان نحو الرفض.

باتباع خط تفكير مماثل لفيبر في المؤلف المنشور مؤخرًا لِلمؤلفين أولريتش بِك وأنتوني غيدنز وسكوت لاش عن «التحديث الانعكاسي» (reflexive modernization) يُحاجّ هؤلاء قائلين إن الحداثة الآن:

مجتمع عالمي، ليس بمعنى مجتمع العالم، بل مجتمع «ذي فضاء غير محدود». إنه مجتمع يجب أن تُصنع فيه الروابط الاجتماعية بفاعلية، لا أن تكون موروثة من الماضي... مجتمع لا مركزي من حيث سلطاته المرجعية، لكن تُعاد مركزته من حيث الفرص والمعضلات، بسبب تركيزه على أشكال جديدة من الاعتماد المتبادَل [الترابط] [597].

بتأكيدها **حتمية** سيرورة نزع السحر، تميز حكاية فيبر نفسها عن أمرين: الأول، محاولات إعادة السحر إلى الحداثة [598]؛ والثاني، محاولات التعرف على فرص الروعة والسحر في مواقع علمانية، أو مناهضة للثقافة، أو حتى تجارية، ضمن إطار الحداثة [599]. تفترق نسخة فيبر أيضًا عن قصة ماركس للحداثة التي تستكشف إمكانية خلاص أكثر جذرية.

ثانيًا: وثنية السلعة

تركز سردية كارل ماركس (1818-1893) عن الحداثة على سيرورتين اجتماعيتين مترابطتين لم يشدد عليهما فيبر: التسليع (commodification) والتوثين (fetishization). فالسلعة هي مادة تُنتَج للتبادل في السوق «وليس لغرض الاستهلاك المباشر». ففي الشكل السلعي، «يُصبح المُنتَجُ أحادي الجانب بشكل متزايد...

فقيمته الاستعمالية المباشرة لإشباع حاجات من ينتجُه تبدو عَرَضيّة، وغير مادية، وغير أساسية كليًا» [(600)]. هكذا، **يُجانِس** التسليعُ الأشياء، مدمِّرًا «شيئيتها المتنوعة حسيًا بوصفها مواد نافعة» [(601)]، ويختزلها إلى وحدات متكافئة في التبادل. يعرض ماركس هذه الخيمياء التي تُجعَلُ بها الأشياء غير المتساوية مُتساوية بوصفها سيرورة شريرة [(602)].

إنها شريرة، ليس لأن الناس يُحرمون من «شيئية متنوعة حسّيًا» فحسب، لكن أيضًا لأن الناس أنفسهم [العمال] بوصفهم كائنات مُسَلَّعة يُعامَلون على أنهم مجرد أشياء. إن تشييء العمل هذا هو ما يجعل الربح ممكنًا: على الرغم من أن جزءًا من العمل في الواقع «يتم تبادله مقابل أجور العامل؛ ويستولي الرأسمالي على جزء آخر من دون أن يدفع شيئًا يعادله في المقابل» [(603)]. إن تنكير هذا الاحتيال هو الأثر الأكثر خبثًا للحداثة.

يلي ذلك في الخطورة بعث السلعتية حياة غير طبيعية في مواد مُصنَّعة. إذ يُشبّه ماركس خداع التسليع بالتضليل الذي يبثه الدين:

فالطابع الغامض للشكل السلعي يكمن... في حقيقة أن السلعة تعكس الخصائص الاجتماعية لعمل البشر أنفسهم بوصفها خصائص موضوعية للمنتوجات التي أنتجها العمال أنفسهم... وكي نجد شبهًا بهذا الوضع يجب أن ندلف إلى المجال الضبابي للدين. هناك، تبدو منتوجات الدماغ البشري كيانات مستقلة تتمتع بحياة خاصة بها [(604)].

ففي الرأسمالية، كما في التأليه، تُمَكّن الكائنات غيرُ البشرية ويُهمد البشر.

هنا تأتي **وثنية** السلعة: عبادة سلع الاستهلاك. هذا ضرب من اللاعقلانية مألوف تمامًا في الذات العقلانية الحديثة. ويُعَتم على المعاناة البشرية المندرجة في السلع (بحكم نظام إنتاجها الاستغلالي) في هذا السياق، وتحظى الأشياء المجرّدة بالهيمنة لأنها تستحوذ على انتباه الناس وتقرر رغباتهم. فوثنية السلع، إذًا، نكوص الحداثة إلى البدائية، أي إلى الخرافة الوثنية التي مؤداها «أن ’شيئًا غير حي‘ يتخلى عن خاصته الطبيعية ليمتثل لرغبات ’شخص ما‘» [(605)].

مرة أخرى، يظهر لنا هنا المغزى الأوروبي التمركز المقصود من القصة: إن القوة السلبية لعبارة «وثنية السلعة» تُشتق جزئيًا من صورة غير الأوروبي المتوحش الكريه. بتحديد أكثر، يُحاذى البدائي مع الزنجي، والزنجي مع الأرواحيّة الوثنية، والأرواحيّة الوثنية مع الوهم والسلبية، والسلبية مع الثقافة السلعية. تقارن هذه السلسلة من المتكافئات بسلسلة أخرى تتكون من المنظِّر النقدي المتصف بالحداثة والتنوّر والخلو من الوهم والغموض والكشف عن الزيف. هنا، يُوضّح لنا ماركس الدور المركزي الذي تؤديه تقنية إزالة الغموض أو «نقد الأيديولوجيا» - ما يُسميه فيبر سيرورة العقلنة - ضمن سردية الحداثة. فالحداثة عند ماركس هي أيديولوجيا؛ إنها سردية تحافظ على البنية القائمة للسلطة بتقنيات إضفاء الغموض أو الدفاع عن أشكال اللامساواة

واللاعدالة الكامنة فيها بالزعم أنها شرعية. والرد الملائم على الحداثة باعتبارها أيديولوجيا هو الحداثة باعتبارها نقدًا؛ أي تعرية أشكال اللامساواة بعين بصيرة بحيث تظهر على أنها منتوجات لاختيارات اجتماعية يمكن أن تكون غير ذلك.

ثالثًا: نقد الأيديولوجيا

ثمة مثال أنموذجي عن النقد الأيديولوجي في مقالة ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في عام 1994 «صناعة الثقافة» (The Culture Industry) [(606)].

يهدف هذا التوسع في تحليل ماركس وثنية السلعة إلى إيقاظ مَلكات الإنسان النقدية التي ثلمها عالم ما بعد الحرب العالمية المُشَبّع بالنزعة التجارية (commercialism). يردد هوركهايمر وأدورنو أصداء نداءات فريدريك نيتشه (1844-1900)، ورالف والدو إمرسون (1803-1882)، وهنري ثورو (1817-1862) (Henry Thoreau)، وآخرين، حيث نادوا كلهم بحياة تُعاش بتأنٍّ وبمعارضة لنداءات الامتثال والعيارية والاحترامية. وخلافًا لنيتشه وأرباب الفلسفة المتعالية الأميركيين (وأدورنو صاحب كتابي **نظرية إستطيقية** (*Aesthetic Theory*) **والجدل السلبي** (*Negative Dialectics*))، ويتسم موقف هوركهايمر وأدورنو بالشك إزاء الدور الذي يمكن الخبرة الجمالية أن تؤديه في مشروع الصحوة هذا. فهما يُحاجّان بأنه حتى الحواس استُعمرت، وباتت عاجزة عن التصدي الفعال «للنظام الحديد» لرأس المال. «تستطيع صناعة الثقافة التبجح بأنها عمدت بحيوية إلى تحويل الفن من موقفه الكاسد سابقًا إلى مجال الاستهلاك» [(607)]. وعلى الرغم من أن صناعة الثقافة ترفع دومًا شعار ابتكار الجدّة، فإنها لا تخدم إلا صيغًا لتسليات مصممَّة لإنتاج جمهور استهلاكي سلبي.

في نسخة القصة التي يرويها هوركهايمر وأدورنو، تقف الحداثة على شفا اللاعودة. تجمّدت في نظام انتصرت فيه القوى التجارية بشكل كلي تقريبًا. نقول تقريبًا، لأنه ما زال هناك مِن ورَثة ماركس مَن يُداعبهم الأمل في الخروج من هذا الوضع من طريق ممارستهم النقد الجذري الذي يهدف إلى إزالة الغموض. كذلك الوضع بالنسبة إلى نيتشه، إذ كان نزع الأقنعة استراتيجية رئيسة في حربه مع الحداثة، حداثةٌ ربطها بالزهد العلمي والمسيحي. وعلى غرار نقد الأيديولوجيا، وظّف نيتشه ممارسته «الجينيالوجية» للكشف عن عناصر العنف والقسوة، أو ببساطة، عناصر التناقض ضمن المُثُل والمفاهيم التقليدية، بما فيها تلك المكوِّنة للذات الحديثة (مثلًا، المسؤولية الأخلاقية، والشعور بالذنب، والضمير) [(608)].

أظهر هوركهايمر وأدورنو إيمانًا قويًا بشكل خاص بقدرة نقد الأيديولوجيا على تمكين العقل البشري من كشف الحقيقة. وخلافًا لنيتشه الذي كان يرى أن العقل يتطلب دعم الدافعية الجمالية، تخيل هوركهايمر وأدورنو هذه الحقيقة بوصفها **مُلزِمة** أخلاقيًا، وقادرة على **شرعنة شخصيتها**. وهما يكشفان لنا

المدى الذي يمكن فيه المزاج الحديث أن يشتمل على الاعتقاد بفاعلية عملية كشف الزيف والغش، الاعتقاد في فكرة أن التبصر في الظلم يحمل في طياته دافعية منع الخطأ وشرعنة الحق.

من خلال التماس مجال تأمل نقدي فاعل ومستقل، يقطع هوركهايمر وأدورنو اطّراد الصورة المهيمنة في فكرهما، صورة الحداثة الرأسمالية بوصفها منظومة استغلال **كلية القوة**. وبهذا العمل، يُظهران بعضًا من المعنى الذي قدمه جيل دولوز وفيليكس غوتاري، «هناك دومًا شيء ينساب، أو يطير، أو يهرب... من آلة الترميز المفرط»، إلى درجة أنه «على الرغم من أن الرأسماليين ربما يكونون أسياد فائض القيمة وتوزيعه، فإنهم لا يسيطرون على التدفقات التي يُشتق منها فائض القيمة» [(609)].

رابعًا: الطبيعة

يحدد ماركس، والماديون التاريخيون الذين يدينون له، الحداثة بأنها استغلال العمل البشري ومشاعر البشر. وعلى غرار تحليل فيبر، تحظى إساءة استخدام الطبيعة **غير البشرية** باهتمام أقل. لكن، لكل سردية ثقافية للحداثة صورة محددة للطبيعة ترتبط بها. والافتراض الحديث، بشكل عام، هو أن الطبيعة محكومة بالقانون بشكل جوهري، وهي قابلة للتنبؤ، وقابلة «من حيث المبدأ» للعقلنة.

دعنا ننظر إلى أولئك النقاد الذين يتحَدَّون هذه الصورة للطبيعة. فمارتن هايدغر، مثلًا، يرفض «تأطير» الحداثة للعالم، تلك العادة المؤسسية والعقلية والجسدية التي غايتها النهائية اختزال الكرة الأرضية إلى أرذل مكانة من «الاحتياطي المُنتظِر». عوضًا من هذا الوضع، يدعو هايدغر البشر إلى أن يصبحوا أكثر تقبّلًا للطبيعة، وأن يتركوها وشأنها. ويعتقد أن الحماس العقلاني للحداثة ذاته يكشف تلك الأمور التي لا يمكن أن تُعقْلَن الأمور «غير القابلة للحساب» أو «تلك الأمور التي تبقى خفية، وهي انسحبت من التمثل، ومع ذلك تتجلّى في أي شيء يكون، مشيرة إلى الوجود الذي يبقى متواريًا» [(610)].

ثمة معنى في ما يهدف هايدغر إليه من إعادة السحر إلى العالم، ومن استعادة المعنى ما قبل الحديث للكون بوصفه كلية شاملة تفنى في اللامحدود. هناك، تستعيد الطبيعة والثقافة تعاونهما الأزلي، لكن ثمة نقاد آخرون لصورة الطبيعة كآلية قابلة للحساب، يرفضون صفاء رؤية هايدغر المعاكسة للعقلنة. وبدلًا من ذلك، يستمدون من المفاهيم «الوثنية» للمادية بوصفها مضطربة وحيوية ومُدهشة. الطبيعة، عند الماديين الحيويين هؤلاء، هي مادة الثقافة وهي في الوقت نفسه قوة نشطة بحد ذاتها. ونيتشه أحد هؤلاء الماديين، فهو يصف الطبيعة بأنها:

وحش طاقة... لا يُبدد نفسه بل يحول نفسه... تفاعل قُوى وموجات من القوى، هو واحد وكثير في الوقت نفسه...؛ بحر من القوى تنساب معًا، وتتغير إلى

الأبد...، له مدّ وجزر من شاكلته؛ يبدأ من أبسط الأشكال متجهًا نحو أكثرها تعقيدًا، ومن أكثر الأشكال ثباتًا وصلابة وبرودة إلى أكثرها سخونة واضطرابًا...، ويعود، مرة أخرى، قافلًا من هذه الوفرة إلى البساطة، ومن تفاعل المتناقضات إلى مُتعة الوفاق [(611)].

إن المُنظرين السياسيين الذين يوصَفون بأنهم من منظري ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية [(612)]، يُصوّرون الطبيعة أيضًا مُقاوِمةً للمحاولات البشرية لتنظيمها، مع أنها قابلة لانبثاق أشكال من التنظيم **الذاتي**. ويعتقد هؤلاء المنظرون، على غرار ماركس ونيتشه، بقوةِ نزع التعمية: دراسات فوكو الجينيالوجية للجنون، والإجرامية، والجنسانية، والدراسات النسوية والمثلية للجندر والسلطة، ودراسات ما بعد الكولونيالية للعرق والأمة، تسعى كلها إلى كشف ظرفية كيانات كانت تُعتبر عالمية أو حتمية أو طبيعية. وأكثر من ذلك، تُصر هذه الكشوف على **الاستعصاء المادي** لهذه المنتوجات الظرفية في الاستجابة إلى التدخل الإنساني بسهولة. وحقيقة أن الجندر والجنس والعرق **منتوجات** ثقافية لا تعني أنها ستخضع بسهولة للفهم أو الضبط الإنسانيين.

تبدو الطبيعة في هذا العمل غير مصطبغة بهدف مقدس، ولا مادة فقدت سحرها. بل توصف التشكيلات المادية - بشرية وغير بشرية - كلها بأنها سيرورات تملك قوة دوريّة للمفاجأة، والتحول في منعطفات غير متوقعة. فمثلًا، يستند دولوز وغوتاري إلى مناقشات الطبيعة عند سبينوزا (1632-1677)ولوكريتيوس (99-55ق.م.) (Lucretius) ويتحدثان عن الطبيعة بوصفها «آلة» مستديمة لتوليد تشكيلات جديدة ودينامية، كـ «سطح محايثة صافٍ يُعطَى فوقَه كلُّ شيء، وتتراقص فوقه المواد والعناصر غير المتشكلة» [(613)].

بالنسبة إلى هذه المجموعة «ما بعد الحداثية» من نقاد الحداثة، تحتفظ الخاصية غير الخطية للطبيعة والثقافة بمنطق يُمكن نمذجته، على الرغم من حقيقة أن سببية النظام المنبثقة تعني أن المسارات والأنماط لا يمكن أن تُدرك في كثير من الأحيان إلا بأثر رجعي، أي بعد واقعة انبثاقها فحسب. إن نظرية التعقيد (Complexity theory) التي وضعت أصلًا لوصف مجموعة فرعية من النظم الكيماوية [(614)]، تُوفّر لهؤلاء المُنظّرين السياسيين بداياتِ منهجية وإطارٍ نظريين [(615)]. وهذا لا يعني أن العلم الحديث مرفوض؛ على العكس، يتم التركيز بنشاط على واحدة من صيغه في الأقل. وتلك هي الصيغة التي تفهم الطبيعة بوصفها منظومة مضطربة، حيث تؤدي التغييرات الصغيرة في الظروف الابتدائية إلى نتائج كبيرة، وحيث يمكن أن تؤدي الانزياحات الجزئية إلى نتائج كلية. ومع ذلك، إن الطبيعة التي تتكون من تدفقات وصيرورات وتعقيدات غير قابلة للاختزال، **ليست** مجموعة عشوائية من التقلبات لا يمكن إدراكها بصفتها عالمًا واحدًا، بل تبقى عالَمًا «فيه حيز لكل من قوانين الطبيعة والجِدة والإبداع في آن» [(616)].

إذًا، من الممكن، ضمن حكاية الحداثة الغنية والمتغايرة، تحديد ثلاث نقاط محورية أو تلفت النظر، كل منها بصورتها الخاصة عن الطبيعة والثقافة. في **أولى** هذه النقاط، نجد نظامًا اجتماعيًا «فيبريًّا» يعاني انعدام المعنى (أو عالَمًا «ماركسيًا» يتكون من ظلم اقتصادي ومن تسليع يؤدي إلى الاغتراب)، و«طبيعة ميتة وسلبية،... وبمجرد أن تُبرمَج، تستمر في الانقياد إلى القواعد المدرجة في البرنامج» [(617)]. وفي **ثاني** هذه النقاط، نجد حداثةً «هايدغرية» متمثلة في تأطير عديم الرحمة، مصحوبًا بطبيعة تُومئ على نحو خفي إلى غرض أسمى. وفي النقطة الثالثة «النيتشوية»، عالَمٌ يتنافس فيه الإبداع والابتكار بلا نهاية مع قوى التنميط والامتثال. والصيغ الثلاث جميعها، مع ذلك، مفعمة بال**أمل** في أن يكون العالَم قابلًا للتفكير العقلي الناقد، والتحليل الدقيق، والتدخلات العملية التي تُميّز الحداثة، وتحذوها **الإرادة** في جعل ذلك العالم أكثر قابلية للفهم والاستيعاب.

المراجع

Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Beck, U., A. Giddens & S. Lash. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order*. London: Polity Press, 1994.

Bennett, J. *The Enchantment of Modern Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

__________. «The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter.» *Political Theory*. vol. 32, no. 3 (2004).

Berman, M. *The Reenchantment of the World*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

Blumenberg, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.

Brown, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Butler, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge, 1993.

Chatterjee, P. «Our Modernity.» Sephis-Codestria Lecture No. 1. Dakar: South-South Exchange Programme for Research on the History of Development and the Council for the Development of Social Science Research in Africa, 1997.

Politics of the Governed. New York: Columbia University .__________ .Press, 2004

Chaudhuri, A. «In the Waiting-room of History, Review of Dipesh Chakrabarty’s *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical .Difference*.» *London Review of Books* (24 June 2004)

Connolly, W. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of .Minnesota Press, 2000

Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed. Minneapolis: .__________ .University of Minnesota Press, 2002

Deleuze, G. & F. Guattari. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University .of Minnesota Press, 1987

Dumm, T. *Michel Foucault and the Politics of Freedom*. New York: .Rowman and Littlefield, 1996

During, S. *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*. .Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2002

Ferguson, K. E. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist .Theory*. Berkeley: University of California Press, 1991

.Foucault, M. *The Order of Things*. New York: Pantheon, 1970

.*Madness and Civilization*. New York: Vintage, 1973 .__________

.*Discipline and Punish*. New York: Penguin, 1975 .__________

.*The History of Sexuality*. Vol. I. New York: Pantheon, 1978 .__________

Gaonkar, D. P. (ed.). *Alternative Modernities*. Durham, NC: Duke .University Press, 2001

Gatens, M. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. New York: .Routledge, 1996

Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. .New York: Perennial, 1982

Horkheimer, M. & T. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. J. Cumming .(trans.). New York: Herder and Herder, 1972

Jameson, F. «The Vanishing Mediator; or Max Weber as Storyteller,» in: *Ideologies of Theory, Essays 1971-1986*, Volume 2: *The Syntax of History* .(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)

Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. .__________ .Durham, NC: Duke University Press, 1991

Latour, B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1993

The Politics of Nature: How to Bring the Sciences into .__________
.*Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004

Lyotard, J.-F. *Postmodern Fables*. G. van den Abbeele (trans.).
.Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997

Marx, K. «The Leading Article in No. 179 of the *Kolnische Zeitung*,» in: K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 1: *Karl Marx: 1835-1843* (New
.York: Lawrence and Wishart, 1975)

Capital. vols. I and II. B. Fowkes (trans.). New York: Vintage, .__________
.1977

Massumi, B. *Parables for the Virtual*. Durham, NC: Duke University Press,
.2002

Moore, T. *The Re-Enchantment of Everyday Life*. New York: Harper
.Collins, 1996

.Nietzsche, F. *The Will to Power*. New York: Random House, 1987

On the Genealogy of Morals. W. Kaufmann & R. J. .__________
.Hollingdale (trans.). New York: Vintage, 1989

Prigogine, I. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of*
.*Nature*. New York: Free Press, 1997

I. Stengers. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with* & __________
.*Nature*. New York: Bantam, 1984

.Serres, M. *The Birth of Physics*. New York: Clinamen Press, 2001

Sikorski, W. *Modernity and Technology: Harnessing the Earth to the*
.*Slavery of Man*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993

Taylor, C. *The Malaise of Modernity*. Toronto: House of Anansi Press,
.1991

Thompson, M. J. (ed.). *Islam and the West: Critical Perspectives on*
.*Modernity*. New York: Rowman and Littlefield, 2003

Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. T. Parsons
.(trans.). New York: Charles Scribner's Sons, 1958

From Max Weber: Essays in Sociology. H. H. Gerth & C. .__________
.Wright Mills (ed.). London: Oxford University Press, 1981

(582) M. Foucault, *The Order of Things* (New York: Pantheon, 1970).

(583) M. J. Thompson, (ed.), *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity* (New York: Rowman and Littlefield, 2003), pp. 1-2.

(584) B. Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 124.

(585) A. Chaudhuri, «In the Waiting-room of History, Review of Dipesh Chakrabarty's *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*,» *London Review of Books* (24 June 2004), p. 5; التشديد مضاف.

(586) P. Chatterjee, «Our Modernity,» Sephis-Codestria Lecture No. 1, Dakar: South-South Exchange Programme for Research on the History of Development and the Council for the Development of Social Science Research in Africa, 1997, pp. 8-9.

(587) يُنظر:

D. P. Gaonkar (ed.), Alternative Modernities (Durham, NC: Duke University Press, 2001); P. Chatterjee, Politics of the Governed (New York: Columbia University Press, 2004).

(588) Chatterjee, «Our Modernity,» p. 14.

(589) M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (ed.) (London: Oxford University Press, 1981), p. 293.

(590) M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, T. Parsons (trans.) (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 105; F. Jameson, «The Vanishing Mediator; or Max Weber as Storyteller,» in: *Ideologies of Theory, Essays 1971-1986*, Volume 2: *The Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 26.

(591) Weber, *The Protestant Ethic*.

(592) Weber, *From Max Weber*, p. 139.

(593) Ibid., p. 281.

(594) C. Taylor, *The Malaise of Modernity* (Toronto: House of Anansi Press, 1991), p. 3.

(595) Weber, *From Max Weber*, p. 140.

(596) Ibid., p. 152.

(597) U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order* (London: Polity Press, 1994), p. 107.

(598) T. Moore, *The Re-Enchantment of Everyday Life* (New York: Harper Collins, 1996); W. Sikorski, *Modernity and Technology: Harnessing the Earth to the Slavery of Man* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993); M. Berman, *The Reenchantment of the World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981).

(599) J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001); S. During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

(600) K. Marx, *Capital*, vols. I and II, B. Fowkes (trans.) (New York: Vintage, 1977), pp. 952-953.

(601) Ibid., p. 166.

(602) F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), p. 233.

(603) Marx, *Capital*, p. 953.

(604) Ibid., pp. 163-165.

(605) K. Marx, «The Leading Article in No. 179 of the *Kolnische Zeitung*,» in: K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 1: *Karl Marx: 1835-1843* (New York: Lawrence and Wishart, 1975), p. 189.

(606) يُنظر:

M. Horkheimer & T. Adorno, Dialectic of Enlightenment, J. Cumming (trans.) (New York: Herder and Herder, 1972).

(607) Ibid., p. 137.

(608) F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Random House, 1987); F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans.) (New York: Vintage, 1989).

(609) G. Deleuze & F. Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 216-226.

(610) M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Perennial, 1982), p. 154.

(611) Nietzsche, *The Will to Power*, p. 1067.

(612) يُنظر:

Foucault, The Order; M. Foucault, Madness and Civilization (New York: Vintage, 1973); M. Foucault, Discipline and Punish (New York: Penguin, 1975); M. Foucalt, The History of Sexuality, Vol. I (New York: Pantheon, 1978); J. Butler, Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex» (New York: Routledge, 1993); W. Brown, States of Injury: Power and

Freedom in Late Modernity (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); K. E. Ferguson, The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory (Berkeley: University of California Press, 1991); T. Dumm, Michel Foucault and the Politics of Freedom (New York: Rowman and Littlefield, 1996); M. Gatens, Imaginary Bodies: Ethics, Power and .Corporeality (New York: Routledge, 1996)

(613) .Deleuze & Guattari, p. 255

(614) I. Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of* .*Nature* (New York: Free Press, 1997)

(615) يُنظر:

M. Serres, The Birth of Physics (New York: Clinamen Press, 2001); J.-F. Lyotard, Postmodern Fables, G. van den Abbeele (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); J. Bennett, «The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter,» Political Theory, vol. 32, no. 3 (2004); B. Latour, The Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004); W. Connolly, Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); B. Massumi, Parables for the Virtual .(Durham, NC: Duke University Press, 2002)

(616) .Prigogine, p. 16

(617) I. Prigogine & I. Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue* .*with Nature* (New York: Bantam, 1984), p. 6

الفصل الثاني عشر: تاريخ الفكر السياسي بوصفه فرعًا معرفيًا ...... جيمس فار

يُشير تاريخ الفكر السياسي، على نحو ملتبس، إما إلى التسلسل التاريخي الفعلي للفكر الماضي عن السياسة، أو إلى السرديات والتعليقات النقدية التي تتناول الفكر الماضي. وهذا يضاهي التباسًا مماثلًا عندما نتحدث عن تاريخ العلم [(618)]. لكن، خلافًا لتاريخ العلم، يزداد الالتباس الذي يَلف تاريخ الفكر السياسي (بالمعنى الثاني، وهو الذي سوف يحكم استعمالنا للاصطلاح) عمقًا نظرًا إلى حقيقة أن المفكرين السياسيين القدامى انخرطوا في السرد والتعليق النقدي على الفكر السياسي الذي سبقهم. وفي حين لم يكن العلماء القدامى مؤرّخين للعلم، باستثناء بعض السوابق الحديثة، كان المفكرون السياسيون القدامى مؤرخين للفكر السياسي امتد تناولهم إلى مفكري العصور القديمة. وفي هذا تذكير بالدرجة التي يتشابك فيها الفكر السياسي مع تاريخه الذاتي، وهو تشابكٌ تغير على مدى الزمن. فهناك تاريخ لتاريخ الفكر السياسي.

يُسلط هذا الفصل الضوء على تاريخ الفكر السياسي - بوصفه سردًا وتعليقًا نقديًا على الفكر الماضي - بين منتصف القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين. فمنذ روبرت بليكي [(619)]، ووليام دنينغ [(620)]، وجورج ساباين [(621)]، وآخرين، أصبح تاريخ الفكر السياسي أحد المساقات ضمن العلوم السياسية، وشكّلت خصائصه المميزة قطيعة مع ما مضى من تاريخ الفكر السياسي قبل القرن التاسع عشر، حين لم يكن يربط المفكرين السياسيين الأعظمَ شأنًا والأقلَّ شأنًا أيُّ فرع معرفي ملحوظ. وكان للصحوة المنهجية في الجزء الأخير من القرن العشرين أن أوصلت هذا الفرع المعرفي إلى طريق مسدود، واستهلّت الفصل الأخير في تاريخ تاريخ الفكر السياسي.

أولًا: السرد والتعليق النقدي، الجديد والقديم

إن الفصل الأخير في هذا التاريخ هو ذلك الأقرب إلى قراء هذا **الدليل**. و«تاريخ الفكر السياسي» عنوان تخصص أكاديمي أو تقسيم فرعي للعمل بين المنظرين السياسيين في أقسام السياسة أو الحكومة أو العلوم السياسية على مستوى الكليات أو الجامعات. بهذه الطريقة يعدّ جزءًا من «التاريخ الواقعي» الأوسع للنظرية السياسية ضمن تخصص العلوم السياسية [(622)]. بهذا

الاسم، وبوصفه مجال بحث، تعترف بتاريخ الفكر السياسي الجمعياتُ الأكاديمية المهنية، مثل جمعية العلوم السياسية الأميركية (APSA)، وجمعية الدراسات السياسية، وجمعية النظرية السياسية. وتنشر المجلات الأكاديمية مقالات في هذا الباب، وأكثرها شهرة مجلة **تاريخ الفكر السياسي**.

إن الأكاديميين المتخصصين المعروفين بأنهم مؤرخو الفكر السياسي في هذه الأقسام الأكاديمية والجمعيات والمجلات المتخصصة هم مُنظرون سياسيون على درجة عالية من الوعي على تأثير الماضي على الحاضر، وينخرطون في الممارسة العريقة، مع أنها مجالُ جدل، للسرد والتعليق النقدي اللذين يتناولان واحدًا أو أكثر من المفكرين القدامى أو أفكارهم - بدءًا بأفلاطون ووصولًا إلى ديوي، ومن السلطة إلى الديمقراطية، وما هو أكثر من ذلك. يتميز تاريخ الفكر السياسي بهذا المعنى العريض المعاصر بدرجة كبيرة من عمق البحث العلمي الجاد البادي في البحوث الواسعة والاستشهادات بالمصادر الرئيسة والثانوية. يرافق تلك البحوث العلمية ويساهم في تشكيلها تأملاتٌ منهجية مستدامة في ممارسة السرد والتعليق النقدي. فمثلًا، ما عُرف مفكرون مثل ليو شتراوس وكوينتن سكنر وميشيل فوكو وآخرين، بروعة ما كتبوه أو يكتبونه عن هوبز ومكيافيلي والحرية والسلطة والسيادة فحسب، بل إضافة إلى ذلك، يتابع مؤرخو الفكر السياسي الذين يُمارسون مهمة السرد والتعليق النقدي توصيفات هؤلاء المنهجية المتنافسة - سواء أكانوا يتابعون عقائد باطنية، أم أفعال كلام قصدية، أم الأركيولوجيا، أم الجينيالوجيا - أو يتصدون لها أو يعدلونها. ولعلّ الدليل على هذا الوعي المنهجي موجود في الأدبيات المتنامية حول ما يعنيه «أن ننجز» تاريخ الفكر السياسي [(623)]. وربما نجد الشهادة الأوسع على عمق الممارسة المعاصرة لتاريخ الفكر السياسي ونطاقها في العديد من الكتب والمقالات والمُدخلات المدرجة في هذا **الدليل**.

هناك استثناءات لهذه الصورة السريعة لزماننا. فأمام مؤرخي الفكر السياسي خيارات أكاديمية متاحة في أقسام الفلسفة، أو الجغرافيا، أو الدراسات الثقافية، وبعض الخيارات المهنية في المؤسسات، أو مراكز البحوث والتفكير (think tanks)، أو وسائل الإعلام المطبوعة. تتسم بعض أشكال النظرية السياسية، مثل نظرية الاختيار الاجتماعي (social choice theory)، بأنها لاتاريخية بتاتًا. ويُظهر بعض الروايات الشعبية مثل **عالَم صوفي** (Sophie’s World) من تأليف جوستن غاردر مدى خلو تاريخ الفكر السياسي من المنهجية والتخصص الأكاديمي بالنسبة إلى جمهور قُرّاء أوسع. هناك أيضًا توترات بشأن أهمية البحث العلمي في التاريخ - إن لم نقل في النظرية السياسية ذاتها - بين مؤرخي الفكر السياسي وعلماء السياسة في الأقسام الأكاديمية التي يعملون فيها معًا. لكن، مع عدم إهمال الاستثناءات والتوترات المشار إليها في الفقرة السابقة، تاريخ الفكر السياسي اليوم هو، على نطاق واسع، حلبة المهنيين الأكاديميين في العلوم

السياسية المنشغلين بالدراسة العلمية الجادة والممارسات المتنوعة للسرد والتعليق النقدي.

يعود تاريخ هذه الأوضاع تقريبًا إلى الربع الثالث من القرن العشرين، مع أن بعض ملامحها يعود إلى فترات سابقة. فقد اعتُرف رسميًا بتاريخ الفكر السياسي من الناحية المهنية عند تأسيس الجمعية الأميركية للعلوم السياسية في عام 1903. قبل ذلك، في أواخر القرن التاسع عشر، صار الموضوع قابلًا للتحديد في التعليم العالي [(624)]. لكنّ تاريخ السرديات والتعليقات النقدية على الفكر السياسي الماضي يعود تقريبًا إلى بدايات الكتابة السياسية. لكن، ما مضى من تاريخ الفكر السياسي قبل عام 1969 - على سبيل المخاطرة بتحديد تاريخ رمزي - كان مختلفًا بشكل واضح عن ما نشهده في أيامنا هذه من التخصص الأكاديمي، والعمق في البحث العلمي، والوعي المنهجي. أم تاريخ الفكر السياسي ما قبل القرن التاسع عشر فكان أكثر اختلافًا وتبعثرًا.

لم تكن عبارة «تاريخ الفكر السياسي» متداولة قبل القرن التاسع عشر، هذا إن كانت قد استُعملت أصلًا. مع ذلك، انخرط المفكرون السياسيون في السرد والتعليق النقدي على الفكر السياسي السابق بوصفه عنصرًا جوهريًا في تفكيرهم. ينطبق هذا على المقلِّدين الأدنى شأنًا، كما ينطبق على أعظم مفكري الزمان القديم والحداثة المبكرة. لنأخذ، على سبيل المثال، عمل أفلاطون عن سقراط أو عمل أرسطو عن أفلاطون. لم يُعرِّف أفراد الموجات المتعددة من أتباع المدرسة الأفلاطونية المحدثة أنفسهم بهذه الصفة على مدى التاريخ إلا من خلال التعليق النقدي على أفلاطون، وذلك كي يُكيِّفوا فكره مع الأوضاع المتغيرة. وأثبت أرسطو، أعظم مفكر في التاريخ القديم بحسب ماركس، أنه مستحقّ الجدل لدى المفكرين الذين تلوه مثل شيشرون وابن رشد وتوما الأكويني ومارسيليوس (Marsilius)، وهوبز (سلبيًّا). ثمة فقرات في كتاب **مدينة الله** (*City of God*) للقديس أوغسطين تبدو مراجعة أدبية من العصور الوسطى للعهد القديم وكتابات ما قبل سقراط والرومان والأفلاطونيين المحدثين. وردّ جون لوك مطوّلًا على روبرت فيلمر (Robert Filmer) قبل أن يُنشئ بنيته المفاهيمية عن الحكومة المدنية. كما أبدى روسو أصالته في الفكر الجمهوري بعدما وجّه تعليقات عنيفة إلى مفكري القانون الطبيعي ومفكري العقد الاجتماعي، أمثال غروتيوس وهوبز، وبالدرجة نفسها إلى جمهوريين من الفترات السابقة مثل مكيافيلي. يمكن ذكر أضعاف هذه الأمثلة بلا نهاية. لم يدرك هؤلاء المفكرون المشار إليهم - ولا نحن - فكرهم بمعزل عن سردياتهم وتعليقاتهم النقدية على الفكر السياسي الذي سبقهم، طبعًا عندما قاموا بذلك فعلًا.

لهذه الفترة السابقة التي مضى فيها تاريخ الفكر السياسي من دون أن يكون له اسم، خصائص جديرة بالاهتمام. ففي حين كان معظم المفكرين معلمين، بمعنى أن أعمالهم كانت «تعاليم» كما يقول أتباع شتراوس، إلا أنهم لم يكونوا

في المعتاد تربويين أو أكاديميين، باستثناء أفلاطون وأرسطو. ولم يكونوا مهنيين بالتأكيد، ونادرًا ما درَّت عليهم كتاباتهم السياسية ما يُقيتهم. إلى ذلك، كانت السرديات والتعليقات النقدية على المفكرين القدامى موجزة في كثير من الأحيان، وبلا اقتباسات ولا إشارات أو ذكر للمؤلفات موضوع البحث. كان الاستثناء الكبير في الغرب المسيحي بعد القرن الرابع التعليق على القانون المقدس (sacred canon)، وخصوصًا الكتاب المقدس. كانت الشروحات على الكتاب المقدس أحد الملامح المُحدِّدة للفكر السياسي في العصور الوسطى والحديثة المبكرة، ما أضاف تميزًا آخر مما جاء بعد ذلك. ومع أن الكثير من المفكرين السياسيين كانوا حاذقين في البلاغة وعلم البيان، ومُلمّين بمجموعة العلوم الإنسانية، فإنهم قدموا سردهم وتعليقاتهم النقدية على ما قرأوه من دون كثير نقاش لما يعنيه السرد أو النقد على النحو الذي فعلوا. كان هناك استثناءات لهذا في بعض قضايا التفسير، خصوصًا عند المفكرين السياسيين الذين كانوا فقهاء قانونيين في الوقت ذاته. لكن، أن تقرأ تعليقات روسو النقدية الموجزة على هوبز من دون اقتباس من كلام هوبز أو أن تقرأ تعليقات هوبز النقدية الموجزة على أرسطو من دون اقتباس من أرسطو، فذاك أمرٌ يصوّر لنا كيف اضطلع بعض الكتاب السياسيين العظام بتأليف مصنفاتهم في ضوء الشخصيات الذين سبقوه.

كانت ثمة راهنية (immediacy) وقابلية التطبيق في تاريخ الفكر السياسي في تلكم العهود المُبكّرة. إذ كان فكر المفكرين السابقين حيًّا وحاضرًا لدى من سردوه، بغض النظر عن طول الفترة التي غَيّبَ فيها الموت أولئك المفكرين السابقين. من النادر أن تجد دليلًا على الشعور بفروق ظرفية سياقية أو ببعد تاريخي زماني. فمثلًا، أعلن مكيافيلي عن نيته فتحَ «مسار جديد» للفكر السياسي في كتابه **المطارحات** (*Discourses*) وذلك بتعليقاته وشروحاته على كُتب ليفيوس وكأنها كُتبت بالأمس. ترك لنا الفلورنسي الجمهوري [مكيافيلي] شهادة إثبات خاصة بهذا المعنى من الراهنية وقابلية التطبيق في رسالة معروفة تتعلق بـ **الأمير**، تبدأ بخلعه ثياب العمل المُغبَرّة من أعمال ذلك اليوم، ليلبس الثياب التي تليق بالبلاط الملكي: بعد أن أكون قد لبست الثياب اللائقة، أدخل البلاط القديم للرجال القدماء، حيث يستقبلونني باللياقة الملائمة، أتغذى على الطعام الذي هو لي وحدي، والذي وُلدت لأجله؛ ولست خَجِلًا من أن أتحدث معهم وأن أسألهم عن أسباب أفعالهم، وهم يجيبوني بكل أدب. وطوال ساعات... أترك نفسي تنقاد كليًا للقدماء [625].

أما هوبز فأوضح هذه الفكرة من اتجاه معاكس وأكثر تهديدًا: إذ إن التحريض على عصيان سلطة الدولة كثيرًا ما يأتي في أعقاب قراءة كُتُب المؤلفين الكلاسيكيين. لذلك، على الليفياثان [الدولة] أن تحذر الخطر الحيّ المتمثل في العصور القديمة.

ثانيًا: فرع معرفي

ببداية تاريخ الفكر السياسي في بداية القرن التاسع عشر، ومع اكتمال نضجه في القرن العشرين، تغير هذا التاريخ بشكل مثير. لا شك في أنه كان ثمة مفكرون سياسيون عظام، من أمثال هيغل ومِل وماركس، قدموا الشروحات والتعليقات النقدية على من سبقوهم. كان ذلك استمرارًا لممارسات قديمة العهد. لكنهم كانوا أكثر انسجامًا مع السياق والمسافة التاريخية، ومع الانقطاعات في مسار التسلسل الزمني للفكر السياسي. كان الكتاب المقدس آخذ في التوقف عن كونه نصًا مطلوبًا للتأمل الفكري السياسي، أو حتى أن يكون مطلبًا للسموّ الروحي. الأكثر من ذلك، أن «تاريخ الفكر السياسي» دخل حيز الاستخدام كاصطلاح، ضمن مجموعة متقاربة من المصطلحات، وغالبًا ما كان على شكل عنوان لكتب دراسية لتدريس طلاب الكليات. وكانت تلك الفقرة وتلك الكتب الدراسية إعلانًا عن قدوم فرعٍ معرفي.

تكشّف هذا الفرع المعرفي، باعتباره أنموذجًا مثاليًا يقبل الاستثناءات والاختلافات، عن قواسم مشتركة لافتة [(626)]. ضمّ هذا الفرع حُزَمًا من المفكرين الذين اعتُبر بعضهم ضمن فئة العظماء، أو فئة ذوي الشأن، أو فئة العَيِّنة الممثلة لموضوع معين، وذلك بحسب الترتيب الزمني. وفي بعض الأحيان، نُظمت هذه الحُزم من المفكرين بحسب الحقب أو التابعيات، وكأنهم عُرِّفوا بواسطة تلك الحقب أو التابعيات، أو هم أنفسهم عَرَّفوا تلك الحقب أو التابعيات. وغالبًا ما كان يُكرَّس فصل لكل واحد منفرد من فئة العظماء. وهكذا، برز صف طويل من المفكرين المشاهير: أفلاطون وأرسطو وشيشرون وأوغسطين والأكويني ومكيافيلي وهوبز ولوك وروسو وهيغل ومِل. لم تكن أهمية تلك القائمة، حتى عندما وسّعت لتشمل عرضًا أوسع للشخصيات، في أنها نَظّمت المفكرين الذين يستحقون الاهتمام من العظماء وذوي الشأن والممثلين لاتجاهات معينة وعرضتهم بترتيب زمني. كان هؤلاء معروفين منذ أمد طويل، واستحقوا الاهتمام من قَبل وتَلقَّوه. بل ما أُنجز هو أنه، بترتيب المفكرين بحسب التسلسل الزمني، تيسّر فهم المفكرين المتأخرين من منظور المفكرين السابقين. لم يكن ذلك مجرد تسلسل زمني، وإنما سلسلة متصلة من التأثير والعناية. وسواءً أكان مفكر ما قد علّق على مفكر سبقه أم لم يعلّق، فقد أبدى ذلك الخطُّ الواصل أن المفكرين السياسيين كانوا مترابطين معًا ترابط المُتحدّرين، والمنخرطين في حوار عظيم، يتحدث فيه كل واحد من المتأخرين عن، وإلى، كل مفكر سابق عنه. تَكَوّنَ الحوار في هذا التقليد من مفردات المفاهيم الرئيسة التي يتشارك فيها المفكرون المُنتظِمون فيه؛ كما دار الحوار حول بعض الموضوعات العريقة المعروفة على مدى الزمن، أو حتى بعض المشكلات المستعصية في

السياسة. استمرت هيمنة هذا الحوار وهذه المشكلات خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، على الرغم من التغيير السياسي الحاصل. وأفضل ما يمكن أن يفعله طلبة العلوم السياسية هو أن يدرسوا المؤلفات العظيمة التي أنتجها هذا التقليد المتواصل منظورًا إليها ككلّ. وأصبحت هذه المؤلفات ككل مدوّنة معتمدة، واكتمل التقليد، كما لو أن المدوّنة والتقليد سبقا الفرع المعرفي المتمثل في السرديات والشروح والتعليقات النقدية للقرنين التاسع عشر والعشرين. وصار الترتيب الزمني والمدوّنة المعتمدة والتقليد مسائل تُدرك معًا بوصفها موجودة «هنا» أو «آنذاك»، لا مجرد منتوجات أدبية تتبع فرعًا معرفيًا معينًا. لقد ظهرت باعتبارها أنواعًا طبيعية أو مُكتشفات لم يكن لمؤرخي الفكر السياسي فيها دور سوى السرد بتواضع. وباختصار، أصبح «تاريخ الفكر السياسي» معترفًا به بصفته موضوعًا حقيقيًا للدراسة، وشيئًا (تبلور) بهوية خاصة به سوّغت كتابة تلك الكتب.
تظهر خصائص أخرى لهذه الفترة المحدِّدة لطبيعة هذا المجال، تأخذ طابع الأنموذج المثالي. فترتيب المفكرين العظام بالطريقة المشار إليها احتوى ضمنًا تقدمًا أو تحسينًا تطوريًا للمُحاجّة السياسية. ومع ذلك، كان ثمة اعتراض في العادة على مدى تقدمية الفكر السياسي الأحدث عهدًا، كما لو أنه لا زال على التاريخ المستقبلي أن يُبوّب الادعاءات المتنافسة. يُضاف إلى ذلك أن التقدم رُسِم بلغة التناقضات المفهومية بين الرجوع إلى المصدر القديم وبين الإصرار على الحديث، مثل الحرية مقابل الطغيان (بليكي) أو السلطة مقابل الحرية (دنينغ). وأنجبت هذه الثنائيات تصنيفات أيديولوجية معاصرة، مثل الليبرالية مقابل الشمولية (ساباين). زودتنا هذه الثنائيات المتضادة بمفاتيح للمعتقدات السياسية للمؤلف، حتى (بل خصوصًا) عندما يزعم الكاتب أنه يكتب بتجرد تام من القيم أو من دون تحيز. فالاختلافات المهمة بين كتّاب هذا الفرع المعرفي كانت ماثلة في معتقداتهم السياسية التي صُهرت خلال عقود مختلفة من قرنين شديدي الاضطراب.
اتسم هذا الفرع المعرفي بسمات فارقة، منهجية وأكاديمية وتخصصية. جرى الاعتياد على الدفاع عن سياقية اسمية. وكان الفكر السياسي الماضي يُفَسَّر في إطار السيرة الذاتية الموقفية للمؤلف أو «الزمان الذي يعيش فيه» (في العادة، بعض خليط من الحرب والصراع الديني والعلاقات الدولية والمصالح الاقتصادية والتغيُّر التقاني). كانت تلك السياقية شكلًا من التحوّط المقيِّد، أو أكثر قليلًا، إزاء التقدم المزعوم للفكر السياسي أو إزاء استعصاء المشكلات. ومع الأخذ في الاعتبار الصعوبات التأويلية المتمثلة في إتقان فكر المفكرين العظام من أفلاطون إلى مِل، فضلًا عن عدد من المفكرين الأقل شهرة، فإن مؤلّفي تلك الكتب الجامعية اعتمدوا على البحوث العلمية لباحثين آخرين لم يصل طموحهم إلى أن يشملوا المدونة المعتمدة كلها. عكفت هذه الفئة الأخيرة، بشكل أكثر مهارة وتواضعًا، على نطاق أكثر محدودية، أي عكفت في

كثير من الأحيان على دراسة مفكر واحد أو عدد قليل من المفكرين من فترة تاريخية محددة. وهكذا، جُمعت جهود هذه الفئة البحثية في الكتب الجامعية بين القراءة الواسعة التي أجراها المؤلف وبين الدراسات المعمقة التي حظيت بالتقدير باعتبارها حاسمة لهذا المشروع. وأجمع مؤرخو هذا الفرع على أنهم بقيامهم بإنجاز سرديات الفكر السياسي الماضي، فإنهم يساهمون في العلوم السياسية. في الحقيقة، كان هؤلاء علماء سياسة بالقدر نفسه الذي كانه زملاؤهم الذين يدرسون الدولة والحكومة والإدارة من طريق المنهجية التاريخية والمقارنة. وهكذا، فإن أحد الكتب ضمن هذا الفرع المعرفي كان **مدخل إلى تاريخ علم السياسة** [(627)] للسير فريدريك بولوك. اعتبر هؤلاء المؤلفون أن الكتاب حمل العنوان اللائق، على الرغم من أنه لم يفعل أكثر أو أقلّ من السرد والشرح والتعليق على الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو وشيشرون والأكويني ومكيافيلي وهوبز ولوك وروسو، مع مقتطفات إضافية من بيرك وبلاكستون وبنثام. لم تكن نصيحة بولوك الختامية للمهتمين بالعلوم السياسية - «ارجعوا إلى إرسطو»- سيئة بالنسبة إلى مؤرخي الفكر السياسي، إذ كانوا قد وصلوا هناك لِتَوِّهم.

ثالثًا: من بليكي إلى ساباين

من المُغري أن نُعَرِّف روبرت بليكي بأنه أول مؤرخ متخصص للفكر السياسي، خصوصًا لأنه وهب نفسه لهذا الشرف. ففي عام 1855، تفاخر أستاذ المنطق والميتافيزيقا في جامعة كوينز في بلفاست أن كتابه **تاريخ الأدبيات السياسية منذ أقدم الأزمان** كان «أول محاولة من نوعها». وزعم آنذاك أنه حتى ذلك الوقت «زُجَّ الكُتّاب السياسيون القدامى في هرج ومرج». فانطلق، ومن دون «أي مُرشد»، في تأليف عملين ضخمين لتَقَصِّي تاريخ الفكر السياسي منذ العهد القديم، منذ ما قبل سقراط حتى فكر الجزء الأخير من القرن السابع عشر، مرتَبًا بحسب القوميات الأوروبية الرئيسة. (وقد كتب مسودة مخطوطين آخرين لم يُنشرا عن الفكر السياسي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). عرض بليكي أعماله في الفكر السياسي بوصفها «خطوات تقدمية أو معالم بارزة» في «السياسة بصفتها علمًا عظيمًا... يُعَلّم بديهيات المواطَنة»، وبما يتوافق مع «المبادئ العظيمة للكيان السياسي» الواردة في «القانون المقدس». أطّر هذين المجلدين لبليكي فكرتَان عظيمتان... هما الحرية والطغيان [(628)]؛ كما طرح المجلد الثاني «عقيدتين عظيمتين تخللتا» الفكر السياسي منذ حركة الإصلاح الديني، وهما حرية الضمير وحق المقاومة. ومع أن بليكي أنكر «التحامل والتحزب»، لم يكن بإمكانه كبت التزامه الجمهوري والميثاقي (Chartist) بالحرية والمقاومة الشعبية باعتبارهما «حقوقًا ثابتة وغير قابلة للتصرف». وهكذا، حظي لوك باهتمامٍ خاص؛ ووظفت

اقتباسات مطولة من الفصول الختامية الجذرية من كتابه **رسالتان في الحكم** [(629)].

كان تباهي بليكي بأنه أول مؤرخ للأدبيات السياسية ذو صدقية، وما زال. لكن تطورات سابقة لعمله أدت إلى جعل بعض ملامح كتابه تبدو أقل إثارة في البداية. إذ تشكل تلك التطورات جسورًا أدبية بين هذا الفرع المعرفي وما جاء قبله. في البداية، كان بليكي نفسه قد ألّف كتابين في تاريخ الفكر، **تاريخ علم الأخلاق** [(630)]، و**تاريخ فلسفة العقل** [(631)] صنّف فيهما المفكرين العظام بمن فيهم أفلاطون وأرسطو وشيشرون وهوبز ولوك، وناقش بعض قضايا السياسة. في الكتاب الأول، استند إلى «تاريخ الفلسفة السياسية كُلّه» ليدحض الرأي القائل إن الحرية تنبع من الطبيعة البشرية وليس من التعاليم الأخلاقية والسياسية؛ وناقش كذلك مُنظّري القانون الطبيعي وقانون الأمم، أمثال غروتيوس وبوفندورف (Pufendorf) وفاتل (Vattel)[(632)]. أضف إلى ذلك أن كتابَي بليكي عن تاريخ العقل وتاريخ علم الأخلاق يكادان لا يعتبران فريدَين. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر، كانت تخرج إلى النور فئة من الكتب الدراسية في الفلسفة الأخلاقية والعقلية نوقِشت فيها الآراء السياسية للأخلاقيين. وكان بليكي على علم بهذه الكتب، إذ اقتبس من العديد منها أو أشار إليها، بما فيها **محاضرات في الفلسفة الأخلاقية** الذي كان قد ألقاه جون ويترسبون في محاضرات في جامعة برنستون خلال سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته. والجدير ذكره أن ويترسبون فيلسوف أخلاقي اسكتلندي المولد، وفلسفتُه المعروفة بواقعية «الحس المشترك» أثرت في أميركا الثورية. وضع ويترسبون في نهاية كتابه المدرسي [(633)] قائمة مثيرة غير عشوائية ضمت «بعض الكتاب الرئيسين الذين كتبوا عن الحكومة والسياسة»، وكانت استشرافًا لأسلوب ترتيب المفكرين الذي اتبعه الفرع المعرفي الجديد. شملت القائمة ما يأتي: غروتيوس، وبوفندورف، وباربيراك (Barbyrac)، وكمبرلاند، وسيلدِن، وبورلاماكي (Burlamaqui)، وهوبز، ومكيافيلي، وهارينغتون، ولوك، وسيدني، وبعض الكتب المتأخرة، كتاب مونتسكيو **روح الشرائع** (*Spirit of Laws*)؛ وكتاب فرغسون **تاريخ المجتمع المدني** (*History of Civil Society*)؛ وكتابَي اللورد كايم (Caime) **مقالات سياسية** (Political Essays)، و**عظمة الإمبراطورية الرومانية واندثارها** (*Grandeur and Decay of the Roman Empire*)؛ وكتاب مونتيغ (Montague) **صعود وسقوط الجمهوريات القديمة** (*Rise and Fall of Ancient Republics*)؛ وكتاب غوغيه (Guegeut) **صعود وتقدم القوانين، والآداب والعلوم** (Rise and Progress of Laws, Arts, and Sciences) [(634)].

كذلك يجب ذكر الموسوعات. فقد قَدّم بليكي الشكر للموسوعات بخصوص المعلومات عن السير الذاتية. لكنْ كان في الموسوعات مواد متعلقة بتاريخ الفكر ما هو أكثر من ذلك. ففي **الموسوعة الفرنسية** (1745-1772) (L’Encyclopedie) مثلًا، نرى أن ديدرو قدَم مساهمات عن موضوعات «الأثرة»

و«الهوبزية» و«لوك الفيلسوف». وهناك مساهمات مشابهة دخلت الموسوعة البريطانية، وكذلك الموسوعة الأميركية التي حررها فرانسيس لايبر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. لم يقتصر وجود مساهمات متكاملة قائمة بذاتها على مفكرين عدة، بمن فيهم أرسطو وسبينوزا (أبطال لايبر)، بل أيضًا عن «تاريخ الفلسفة»، و«العلوم السياسية»، و«الدولة»، وتضمنت مسحًا لآراء الشخصيات التاريخية. كانت تلك المساهمات عبارة عن فصول مصغرة، إذا صح التعبير، إذ يمكن أن تُنمَى لتكبر وتُصبح جزءًا من بحوث علمية عن العلوم السياسية والدولة، مثل الكتب الدراسية الجامعية الخاصة بلايبر: **دليل الأخلاق السياسية** (1838) (Manual of Political Ethics)، **والحرية المدنية والحكم الذاتي** (1853) (Civil Liberty and Self-Government)، وكتاب يوهان ك. بلنتشلي **النظرية العامة في الدولة** (1851) (Allge*meine* Staatslehre)، الذي حظي بطبعات متتالية وترجمات متعددة.

فمن الفلسفة الأخلاقية، والأطروحات حول الدولة، والموسوعات، والقوائم المطولة، إذًا، جاء «أول» تاريخ للفكر السياسي لبليكي. حظي الكتاب بملاحظةٍ من وليام دنينغ، أستاذ كرسي لايبر للتاريخ والفلسفة السياسية في كلية العلوم السياسية في جامعة كولومبيا، ولو أنه رآه مجرد «مادة خام، ومفكك، وسطحي». بلغ فشل كتاب بليكي في إثارة تقدير دنينغ أن رشّح دنينغ نفسه بوصفه أول من قام بالاستقصاء الناجح، كباحث أكاديمي، لتاريخ الفكر السياسي بوصفه مجموعة من «التحولات المتتابِعة» في «المجال الواسع لتقدم العالم». وفي كتابه ذي المجلدات الثلاثة **تاريخ النظريات السياسية** [(635)]، لم يكتفِ بالإشارة إلى بليكي فحسب، بل أيضًا إلى أعمال بولوك عن تاريخ العلوم السياسية، وعن عمل آخر سابق وضعه بول جانيه (Paul Janet) **تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية: في الأزمنة القديمة والحديثة** (1858، 1872، 1887). اعتمد دنينغ كذلك على الدراسات العلمية الأولية (في موضوع الحق الإلهي) لجون نيفيل فيغّس (John Neville Figgis)، وعلى هنري هلّام (Henry Hallam) (في موضوع التاريخ الدستوري)، وعلى أوتو فون غيركي (Otto von Gierke) (في موضوع فكر العصور الوسطى)، وكذلك على مراجعة تاريخية عامة لنظريات الدولة أنجزها بلنتشلي. لم يمنع هذا كله دنينغ من أن ينتقد هؤلاء، وأن يُطلق أحكامه الخاصة على نظام لوك «اللامنطقي وغير المتّسق»، أو على «التناقض الصارخ» عند ماركس، أو «الطفل المدلل» داخل روسّو [(636)]. أعلن دنينغ في الجزء الأول عن سياقيّة تربط «عمل أي مؤلف بالتطور المؤسسي القائم» [(637)]. لكننا نرى في المجلد الأخير أن قدرة الأقدمين على التكهن، كما يرى دنينغ، قد بزّت المؤسسات: «خلال ثلاثة وعشرين قرنًا، لم تفعل حركة الفكر سوى الدوران حول نفسها. هذا هو الدرس العام الذي يوفره لنا تاريخ النظريات السياسية». المعقول أكثر هو أن دنينغ لاحظ «تقدمًا» مزيّفًا، أي اختفاء بعض الأسس بسبب الصراع المُزمن بين الحرية والسلطة. «أسقطت

الطبيعة من الاعتبار كما حدث لله من قبل»، وحل محل هذه الأسس «العقل والاستقامة والتاريخ، خصوصًا كما ضُمّنت في الصيغ الدستورية» [(638)]. والأساس الأخير الباقي من هذه الأسس كان حاسمًا. فالتاريخ تخلى عن الحقوق الطبيعية والسيادة الشعبية. ومكّن التاريخ دنينغ من التعاطف مع الوضعية (أوستن، كونت، سبنسر)، وأن يُثني على نظرية الحرية عند مونتسكيو في كتابه **روح الشرائع**. إن «الهدوء العلمي» والاعتدال السياسي اللذين يتسم بهما هذا «المصنَّف العظيم في تاريخ العلوم السياسية» لم يقطعهما إلا «ومضة الغضب الرائعة» لمونتسكيو بشأن العبودية. لم يكن دنينغ مدافعًا عن العبودية، مع أنه اعتقد أن «التقدم» حصل من خلال محاجّات تدافع عن العبودية. ومع ذلك، روّعت دنينغ «الحرب الأهلية الهمجية» التي وقعت في أميركا بشأن مؤسسة العبودية؛ واعتبر حركة إعادة البناء التي حصلت في الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية رُعبًا شاملًا لم يكن «مبدأ الإرادة الشعبية» العنصر الحاسم فيها، بل «قوة الشمال العسكرية» [(639)].
ثبّت دنينغ الدعائم للشكل الذي اتخذه هذا الفرع المعرفي ولمعظم مادته. وقد ظهر تأثيره الرسمي في أعمال تلميذه تشارلز إ. ميريام (Charles E. Merriam) الذي كتب على نحو أكثر تحديدًا كتابه **تاريخ نظرية السيادة منذ روسّو** (1900) (*The History of the Theory of Sovereignty* since Rousseau)، وعلى نحو أكثر قومية في كتابه **تاريخ النظريات السياسية الأميركية** الذي أهدي إلى دنينغ، وعُدّل عنوانه عندما نقّح في عام 1920. وعندما أنجز رايموند ج. غيتّل (Ramond G. Gettell) كتابه المكون من ثلاثة أجزاء، **تاريخ الفكر السياسي**، وكتابه الآخر **تاريخ الفكر السياسي الأميركي**، أزجى التحية لدنينغ بسبب إنجازه المَعلمي الرائع. ففي الكتاب الأول، أعاد غيتّل نشر أوهام دنينغ في ما يتعلق بـ «الشروط الموضوعية»، و«النمو المستمر». وأعلن كذلك أن «المشكلات الكبرى في الفكر السياسي هي من الناحية الجوهرية نفسها منذ ألفي عام» [(640)]. وفي كتابه الثاني، اقتبس غيتّل وجهة نظر دنينغ موافقًا على أن حركة إعادة البناء كانت «ثورة اجتماعية وسياسية ضخمة في ظل صيغ القانون». لكن دنينغ موضع اهتمام غيتّل، كما كان [دنينغ] محل عناية ميريام في كتابه **مظاهر جديدة للسياسة** (1925) (*New Aspects* of Politics)، لأنه ورفاقه في جامعتي كولومبيا وجونز هوبكنز «أرسَوا قواعد المنهجيات الحديثة للبحث السياسي العلمي» [(641)]. وكان من شأن ذلك أن يؤكد التطابق أو التكاملية المعلنين منذ أمد بعيد بين تاريخ الفكر السياسي والعلوم السياسية، وهو ما سماه جورج كاتلِن «التقليد العقلاني العظيم» و«العلوم السياسية». ففي كتابه **قصة فلاسفة السياسة** [(642)]، كَتب سرديته من موقف داعم بشراسة للتقليد والعلوم السياسية. فهو يصف تجاوبه مع هذين المحورين بالقول، إني تقدمت «بكامل تواضعي» في ظلال دنينغ، وجورج سابَين، وحتى توماس كوك (الذي وفَر في كتابه **تاريخ الفلسفة السياسية** [(643)]، «ملاذًا آمنًا على شكل كتاب مرجعي» لطلبة المرحلة الجامعية الأولى، ويشمل

فصولًا، كما فعل كاتلِن نفسه، مُزدانةً بلوحات فوتوغرافية لتماثيل نصفية للشخصيات موضوع الكتاب، ما جعل تاريخ الفكر السياسي يبدو، بالصُّوَر، وكأنه سلسلة طويلة من الرؤوس).

وبحلول زمن كاتلِن، كان محل التركيز السياسي لتواريخ هذا الفرع المعرفي تغير، إذ أعلن مؤرخو الفكر السياسي التزامهم الموضوعية أو الحيادية بوصفهم علماء سياسة، لكنهم مع ذلك مالوا إلى الليبرالية أو إلى شكلٍ من أشكال الدستورانية الديمقراطية. أنهى غيتّل [(644)] سرديته مشككًا في «النظرية السياسية البروليتارية الحديثة» قاصدًا بذلك اللاسلطوية والنقاباتية والبلشفية والاشتراكية الوطنية. وبدا كأنه يُثَمِّن «الحل الوسط» المستقبلي المتمثل بـ «ديمقراطية ذات سيطرة تامة مقرونة بالكفاءة في الإدارة». وأعلن فرانسيس كوكر في كتابه **الفكر السياسي في الآونة الأخيرة** [(645)] عن التزامه «موقفًا حياديًا»، على الرغم من اعترافه بأنّ «تصوراته المسبقة النظرية ربما تلوّنت بتفسيره النقدي في نقاط عدة. بالتأكيد، ساعدته الديمقراطية الليبرالية على تصنيف مجادلات الاشتراكيين والفاشيين و«الجمعيين التجريبيين». لكن كاتلِن [(646)] كان الأكثر تنبّهًا لـ «الفلسفات المنافسة في هذه الأزمنة»، وكانت سردياته متأثرة بذلك. صنّف التقليد الفكري الكبير (the Grand Tradition) للقيم الإنسانوية المنسجمة مع العلم، والمندرجة في أقوال أفلاطون وأرسطو والأكويني وإيراسموس ولوك وبنثام وكتبهم، مع توظيفه كونفوشيوس والمفكرين المتأخرين مثل ديوي وميريام كدعائم تاريخية لكتبه. كان هناك تقليد فكري مناهض اعتمده المحايدون أخلاقيًا أمثال مكيافيلي وهوبز ونيتشه، إضافة إلى «الشموليين» مثل هيغل. كان جورج ساباين، «صديق كاتلن وزميله المستجد» في جامعة كورنيل، مشككًا بشكل حذر في القناعات السياسية التي كانت مصدر إيحاء لكتاب ساباين **تاريخ النظرية السياسية**. لكنه اعترف في النسخة الثانية من كتابه [(647)]، بأنه أصبح «أكثر قناعة مما كان عليه في عام 1937 بأنه... مدين للتقليد الفكري الليبرالي ذاته، ومضطر إلى أن يرى في ذلك التقليد أكبر أمل في التحسين السياسي بوسائل سلمية».

كان كتاب ساباين **تاريخ النظرية السياسية** آخر كتب هذا الفرع المعرفي وأعظمها. وكان كذلك الأكثر علمية وأكاديمية لأن ساباين قدم إسهامًا مستقلًا بترجمته كتابات شيشرون وتحريره كتابات وينستانلي. واعترف بفضل دنينغ وجانيه في هذا الفرع المعرفي، لكنه اعتمد على مُختصين ثقاة مثل إرنست بيكر (في ما يتعلق بالإغريق)، وعلى تشارلز ماكيلوين (في ما يتعلق بمفكري العصور الوسطى)، وعلى ليو شتراوس (في ما يتعلق بهوبز)، وعلى هربرت ماركوزه (في ما يتصل بهيغل). حتى إنه كان أكثر مباشَرة في تفضيلاته الفلسفية: كان لنقد هيوم القانون الطبيعي ومُحاجّته بأن القيمة («ما يجب أن يكون») لا يمكن أن تُشتَقّ من الحقيقة («ما هو كائن»). وهذا منح الآخرين تنبيهًا مِنصفًا بخصوص شِكوكية ساباين إزاء مفكري القانون الطبيعي، بدءًا من

ألثوسيوس ووصولَا إلى لوك، وإزاء إعجابه بالاتجاهات العلمانية أو غير الكَنَسية عند شخصيات أقل شهرة مثل ونستانلي، وإزاء تعاطفه مع التجريبيين غير المؤمنين بمسلمات أساسية أمثال مكيافيلي وهارينغتون وبيرك وهيوم نفسه. سمحت تفضيلات هيوم بتأييد عقيدة خالية من الدوغما آخذة في الانبثاق والمتمثلة في علوم سياسية متحررة من القيم، أو أقلّه غير قادر على تسويغ القيم. وقد انطوى هذا على «النسبوية الاجتماعية» في سرد تاريخ الفكر السياسي: «من الصعب القول إن النظرية السياسية مُحقة لأن الفكر ينشأ ويتطور بالتزامن مع مؤسسات الحكومة التي يرجع تاريخها إلى المدينة-الدولة الهيلينية [(648)]. لم تمنع مثل هذه النسبية ساباين، أو أي شخص آخر، من التحيز إلى جهات معينة أو إصدار أحكام قيمية. في الحقيقة، كان ساباين واضحًا تمامًا بشأن ذلك، ولو متأخرًا، عندما تعلق الأمر بالليبرالية. ففي وضوحه الذي ضَمّنه الطبعة الثانية [(649)]، عدّل ساباين أفكاره السابقة عن الأصول الهيغلية للاشتراكية القومية، والأسس الماركسية للينينية، ووحدة الليبرالية. وكانت الأمور أكثر تعقيدًا، خصوصًا بالنسبة إلى ليبراليةٍ متعددةِ الجوانب تَعَلّمتْ درسًا قاسيًا من ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته: «لا يمكن أي حركة ديمقراطية أن تتوقع أي شيء غير الكارثة من التحالف مع الشيوعية». وجاء مزيد من التعديلات في الطبعة الثالثة (1961)، تنمّ عن باحث أكاديمي ما زال يكافح ليفهم ما أشكل من تاريخ الفكر السياسي برمته. فهل يمكن تحقيق ذلك على الإطلاق؟ وهل يمكن الاستمرار في ذلك؟

رابعًا: النقد والتحوّل في المنهجية

خلال الربع الثالث من القرن العشرين، تعرض الفرع المعرفي الذي وصل إلى ذروته مع ساباين لهجوم طرفين، الطرف المناوئ والطرف المتعاطف مع الاستقصاء التاريخي في الفكر السياسي الماضي. والتطورات التي لم تكن مبالية بمصير الفرع أضرمت هذه الهجومات وأرسلت إشارة إلى بدء فصل جديد في تاريخ الفكر السياسي. كان زعيم هذا النقد وضابط إيقاعه ديفيد إيستون في كتابه **النظام السياسي: بحث في حالة العلوم السياسية** [(650)]. رأى إيستون في أعمال ساباين ودنينغ مسارات «اضمحلال» النظرية السياسية إلى شكل من «التاريخانية» (التي لاقت ذمًا وتشنيعًا من فيلسوف العِلم كارلبوبر). فالسياقية والنسبوية الاجتماعية قد تساعدا على الفهم التاريخاني للمفكرين السابقين في أوقاتهم، ولكنهما لا تساعدا في المهمة الضاغطة المتمثلة في بناء نظرية سياسية لها قيمة قد تُرشد الفاعلين السياسيين. وعلى الرغم من أن ساباين كان «لامعًا» وثلاثية دنينغ تستحق بعض التجوال معها، فإن إيستون حكم عليهما بأنهما «غير لائقين بشكل واضح لتدريب علماء السياسة». لقد ذهب توق إيستون إلى»نظريةٍ لنظام سياسي جيد» أدراج الرياح، ولكن الاتهام الذي وجهه ومفاده عدم ملاءمة هذا الفرع المعرفي للتدريب التخصصي

أسرت وأثرت في عقلية تخصص يتحول شيئًا فشيئًا ليصبح من الناحية المنهجية أميل سلوكيًا، ووضعيًا، ولا تاريخيًّا. وكان هذا شرخًا ذا شأن نظرًا لاعتبار كُتّاب هذا الفرع المعرفي أنفسهم علماء سياسة. وقد اتّسع الشرخ عندما صرّحَ بيتر لازلت [(651)] برأي مفاده أن النظرية السياسية «ميتة» وأن «التقليد قد انقطع تحداره». ميتٌ، أو منقطع، أو مجرد شيء يجب تجنبه، الأمر الذي دعا جون بلامِناتز [(652)] إلى أن يستهلّ دراسته «الإنسان والمجتمع» من «مكيافيلي إلى ماركس» بالجملة الأولى التَنَصُّلية التي تقول: «هذا الكتاب ليس تاريخًا للفكر السياسي».

وقد عزز مؤرخون آخرون للفكر السياسي - وبخاصة شلدون وولن وليو شتراوس - هذا الشرخ المعرفي ضمن العلوم السياسية. وكانوا أيضًا يروّجون للمنافسات في المجال. فقد تجاهل وولن في كتابه **السياسة والرؤية** [(653)] سابابين وسائر كُتاب فرع تاريخ الفكر السياسي بالجملة في مناقشته لـ «التقليد» من منظور زمني حاسم يتعلق بـ «الاستمرارية والابتكار»، كما أنه وجه اللوم إلى الليبرالية بسبب «تدهور» الفلسفة السياسية و«إعلاء أهمية السياسة» في عالم تشكله الشركات. وبالنسبة إليه، كان أفلاطون ضد السياسة؛ وكالفن كان مُربيًا جذريًا؛ ومكيافيلي صنع «عِلمًا جديدًا» «لنزع قناع الأوهام» واستحداث «أخلاقيات سياسية جديدة». كم كان هذا الموقف واثقًا وبعيدًا عن «الجدل الكئيب بشأن ما إذا كانت العلوم السياسية [المعاصرة]، أو بإمكانها أن تكون، عِلمًا حقيقيًا». «وبدل أن يقف وولِن عند نقاط الضعف العلمية في النظريات السياسية»، اندفع ليعلن: «قد يكون من الأجدى اعتبار أن النظرية السياسية تنتمي إلى شكل مختلف من الخطاب»، خطابٍ يستند إلى الخبرة العملية ويتطلع إلى «شكل من الثقافة السياسية» غير العلمية.

إذا ما شعرت بأن على عينيك غشاوة، فاعلمْ أن مُحاجّات وولِن يشاركه فيها شتراوس وجوزف كروبسي [(654)]، وبخاصة عن الليبرالية، وتقليد تاريخ الفكر السياسي، والثقافة السياسية. ولكن إذا قرأ المرء ما بين السطور، أو إذا قرأ السطور الأخرى التي كتبها شتراوس وتلاميذه، فالاختلافات مع وولن تصبح أوسع وأوضح (وهي الآن تتناقض على نحو صارخٍ مع الطبعة الموَسَّعة لكتاب وولن **السياسة والرؤية** [(655)]. ومع ذلك، كان، أولًا، ثمة اختلاف في الشكل يفصل شتراوس وكروبسي عن وولن أو عن هذا الفرع المعرفي، فكانا [شتراوس وكروبسي] مساهمَين ومحررين لمجلّد من ثلاثة وثلاثين فصلًا كتبها سبعة وعشرون مؤلفًا مختلفًا. كتب شتراوس عن أفلاطون ومارسيليوس (وفي الطبعات اللاحقة كتب عن مكيافيلي)، وقام تلاميذه بباقي الجهد. يبدو بديهيًا إذًا أن أمر تثقيف طلبة المرحلة الجامعية الأولى في **تاريخ الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ديوي** احتاج إلى قرية [علمية] أو مدرسة فلسفية. وقد بادر شتراوس وكروبسي [(656)] إلى التمييز بين «الفلسفة السياسية» - أي «التعاليم الكلاسيكية» السقراطية مُنذ العصور اليونانية القديمة إلى العصور

الوسطى الإسلامية والمسيحية - وبين «الفكر السياسي» الدنيوي - «نظير الحياة السياسية» - من النوع الذي ثمّنه وولِن عاليًا. وقد تردّى السرد الشتراوسي عندما وصل إلى مكيافيلي، وكان ذلك قبل فترة طويلة من التراجع الذي شهده كل من الليبرالية (يمثلها وولِن) أو الفرع المعرفي (يمثله إيستون). [فالآن] مكيافيلي (الذي شجبه شتراوس في موقع آخر بوصفه «مُعلِّم الشر») هو الذي أضلّ الحداثة عن الحق الطبيعي الكلاسيكي. وقد قام هوبز ولوك بإعادة تدوير تعاليم مكيافيلي الشريرة؛ أما ماركس، فإن «ما يصفه ليس أقل من نهاية الغرب»؛ وأما «تقليل ديوي من أهمية السياسي» فقد استند إلى إيمانه الساذج بالديمقراطية كطريقة في الحياة. وفي الكتاب الدراسي الجامعي النافذ لشتراوس ورفاقه، دَرّس هؤلاء طلبة المرحلة الجامعية الأولى الاعتقاد بأن «الأغلبية العظمى من أفراد المهنة مُتّفقون في الرأي القائل إن تاريخ الفلسفة السياسية جزء لائق من العلوم السياسية... بسبب الممارسة الشائعة جدًا المتمثلة في طرح مساقات دراسية حول هذا الموضوع». ولكن هذا التخصص كان مُقَسّمًا نظرًا لأن علماء السياسة لم يكونوا يعرفون ميراثهم الكلاسيكي، ولا تعاليم مكيافيلي، ولا جحيم السياسة في القرن العشرين. وعندما أعلن شتراوس مستنكرًا [(657)] في العام الذي سبق نشر الكتاب الدراسي الجامعي الذي اشترك في تحريره: أن العلوم السياسية «تلهو بالعزف وإضاعة الوقت بينما روما تحترق. وهذا تسوغه حقيقتان: إنها [العلوم السياسية] لا تعرف أنها تلهو، وهي لا تعرف أن روما تحترق». وببعض السخرية - أو التقدير العميق للاختلافات الموضوعة على المحك في الانعطافة الجديدة في تاريخ الفكر السياسي - لم يكن علماء السياسة، بل كان وولِن (مع جون شار) [(658)] هو الذي انتقد الهجوم الكاسح للشتراوسيين على العلوم السياسية، ونخبويتها الكلاسيكية.

عندما افترق سرد الفكر السياسي الماضي والتعليق عليه، في الكتب الدراسية الجامعية، عن كل من الفرع المعرفي والعلوم السياسية، ظهرت صحوة منهجية تحولية على جبهات متعددة. كان «المنهج» في ذلك الوقت، كما هو عليه الآن، اصطلاحًا واسعًا شمل مداخلات تقنية وفلسفية في ممارسات أو أوجه فهم التفسير، والسرد، والنقد. كانت الصحوة في تاريخ الفكر السياسي تطورًا حتميًا، ولو أنه متأخر، تلا البحث في المناقشات المنهجية التي كانت قد بدأت في الفلسفة، والعلم، والعلم الاجتماعي. وقد أثبت الوعي الذاتي إزاء تاريخ الفكر السياسي أنه أعمق من سياقية دنينغ المؤسسية، على سبيل المثال، أو فصل ساباين بين الحقائق والقيم. وفي الواقع، انبثقت، من جهات مختلفة، سياقية أكثر عمقًا، وتاريخانيةٌ أكثر فخرًا. كانت جامعة كامبردج إحدى هذه الجهات وتمثلت بأعمال كوينتن سكنر، وجون دَنّ، وجون غريفيل بوكوك الذين كانوا قد تأثروا بالتطورات في فلسفة اللغة والفعل، كما تأثروا بالكتابة التاريخية المثالية (Idealist historiography) لـ ر. ج. كولنغوود (R. G. Gollingwood). وكانت

السياقات الضرورية للفهم لَغويةً بشكل عام؛ فاللغة ومفرداتها المتغيرة شكلت السياق وفرضت قيودًا على ما يمكن أن يُقال عن السياسة في أي وقت معين من التاريخ، وعلى ما يمكن فعله، عن قصد، بقول تلك المفردات. عُرض هذا الإطار اللغوي الواسع في دراسات ماجستير عن مكيافيلي، وهوبز، ولوك، وفي طبقات مساندة من شخصيات ران عليها النسيان منذ زمن طويل، مفقودة من تواريخ هذا الفرع المعرفي. ومن جهة مختلفة كليًا، جاء ميشيل فوكو إلى الكوليج دو فرانس متأثرًا بالبنيوية وبفلسفة مارتن هايدغر. وبما يحمله من لقب مهيب، وهو أستاذ تاريخ نظم الفكر، شجع فوكو، سواء من طريق القرارات الرسمية أو من طريق القدوة، فهمًا معينًا للفكر السياسي باعتباره، خلال أي «حقبة» معينة، «محفوظات» أو مجموعة من الخطابات التي كيّفت ما كان يعتبر أنه الحقيقة في حينه. استندت تلك الخطابات، حسب فوكو، إلى بنيات معينة للسلطة ومكنتها من الاستمرار خارج الدولة أو دونها. وبتسَلُّحه بمنهجية الخطاب، أثار فوكو تساؤلات حول «ما هو المؤلف»، كما عبر عن مواقف مثيرة حول موت الإنسان (ضمن إطار الفلسفة الإنسانوية). وأنتج أيضًا عدة «حفريات» لامعة عن الجنون، وعلم النفس السريري، والعلوم الاجتماعية (ضمت مفكرين معتمدين مثل لوك وهيغل، حيث اعتبر فوكو أن المسافة الفكرية الشاسعة بينهما توحي بوجود «انقطاعات» و«أنظمة معرفية» غير متكافئة في التاريخ). وكانت تلك الحفريات، في الوقت ذاته، نقدًا اجتماعيًا للممارسات الانضباطية الراهنة في السجون، والمستشفيات، والأكاديميات، ما يعنى استحضار الماضي لخدمة أهداف سياسية معاصرة. هذا النوع من الصحوة المنهجية الذي مَثَّلته وشجعته شخصيات متباعدة ومختلفة جدًا - فوكو ومؤرخو كامبردج، وآخرون كُثر أيضًا - هو الذي حقق التحوّل في تاريخ الفكر السياسي.

يمكن استخدام عام 1969 ليُمثل تاريخًا رمزيًا للتطورات المنهجية والتخصصية التي خطفت أضواء هذا الفرع المعرفي. كانت هذه، في أي حال، سنة فارقة لقراءة أفكار جديدة عن المفكرين القدامى، والمنهجيات الصاعدة، والفروع المعرفية المتغيرة. فقد ألّف فوكو **حفريات المعرفة** (L’Archeologie du Savoir) وأطلق سؤال «ما هو المؤلف؟». وشن سكنر حربًا على «أساطير» الفرع المعرفي (وعلى مؤرخين خبراء كذلك) في مقالته المعنونة: «المعنى والفهم في تاريخ الأفكار». أما دَنّ فقد أطلق كتابه **الفكر السياسي لجون لوك** (*The Political Thought of John Locke*)، حيث ظهر فيه أن راديكاليًا لاهوتيًا له مكانته المفروضة بغرابة من القرن السابع عشر نجا من قيد التفسيرات الليبرالية، والماركسية، والشتراوسية. وأثار وولِن فكرة «صنعة النظرية السياسية» بما لها من مستقر تاريخي، وهاجم بعنف في الوقت نفسه «النزعة المنهجية» السلوكية في العلوم السياسية. وعبَر إيستون الانقطاع التخصصي، بوصفه رئيسًا للجمعية الأميركية للعلوم السياسية، لينتقد السلوكيين بسبب افتقارهم

إلى الصلة بالتاريخ وعدم اكتراثهم بالأزمات السياسية [الراهنة] بينما تلوح في الأفق «ثورة ما بعد سلوكية». وبعد كل هذه الأقوال، فقد كانت هذه تطورات رمزية لها نتائج حقيقية على تاريخ الفكر السياسي كفرعٍ معرفي. وسيكون هناك غمام وكتب مدرسية مقررة في هذا الفرع المعرفي بعد عام 1969، كما كان هناك مقاربات للفرع قبل بليكي عام 1855. ولكن ما من شك في أن تاريخ الفكر السياسي في الربع الأخير من القرن العشرين جعل الفرع يتأخر، أو يبقى ظلًا لذاته السابقة. ويمكن تقدير هذه الحال بالرجوع إلى نطاق الدراسات التاريخية المعاصرة، وإلى مدى عمق البحث العلمي الذي يترافق بإحاطة متواضعة بالمفكرين القدامى والموضوعات السابقة، وضجيج النقاش المنهجي المتواصل حول المؤلفين، ومواقع الذات، وأفعال الكلام، والخطابات، والعقائد الباطنية، والدراسات الجينيالوجية، والتواريخ المفاهيمية. وما زالت السرديات والتعليقات النقدية مستمرة، مبقية التفكّر السياسي السابق حيًا بوصفه خلفية، أو بديلًا، أو حافزًا للتفكير المعاصر بشأن السياسة.

المراجع

Bevir, M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Blakey, R. *History of Moral Science*. London: James Duncan, 1833.

__________. *The History of Political Literature from the Earliest Times*. London: Richard Bentley, 1855.

Catlin, G. *The Story of the Political Philosophers*. New York: McGraw-Hill, 1939.

Coker, F. *Recent Political Thought*. New York: Appleton-Century, 1934.

Collini, S., D. Winch & J. Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Condren, C. *The Study and Appraisal of Classic Texts: An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Cook, T. I. *History of Political Philosophy from Plato to Burke*. New York: Prentice Hall, 1936.

Dunn, J. «The Identity of the History of Ideas.» *Philosophy*. 43 (1968).

__________. *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dunning, W. A. *A History of Political Theories, Ancient and Medieval*. New York: Macmillan, 1902.

A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu. .__________ .New York: Macmillan, 1905

Political Theories, from Rousseau to Spencer. New York: .__________ .Macmillan, 1920

Easton, D. *The Political System: An Inquiry into the State of Political .Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1953

Gettell, R. G. *History of Political Thought*. New York: Appleton-Century, .1924

History of American Political Thought. New York: Appleton- .__________ .Century, 1928

Gunnell, J. G. *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge, .Mass.: Winthrop, 1979

The Descent of Political Theory: The Genealogy of an .__________ .*American Vocation*. Chicago: University of Chicago Press, 1993

Haddow, A. *Political Science in American Colleges and Universities, 1636-.1900*. New York: Appleton-Century, 1939

Laslett, P. «Introduction,» in: *Politics, Philosophy and Society* (Oxford: .Basil Blackwell, 1956)

Laudan, L. *Progress and its Problems*. Berkeley: University of California .Press, 1977

Plamenatz, J. *Man and Society: Political and Social Theories from .Machiavelli to Marx*. London: Longman, 1963

Pocock, J. G. A. «The History of Political Thought: A Methodological Inquiry,» in: P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Politics, Philosophy and .Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1962)

Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought .__________ .*and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1971

Pollock, F. *An Introduction to the History of the Science of Politics*. .London: Macmillan, 1890

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt, 1950; .[1937]

Schaar, J. H. & S. S. Wolin. «Essays on the Scientific Study of Politics: A .Critique.» *American Political Science Review*. 57 (1963)

Skinner, Q. «Meaning and Understanding in the History of Ideas.» *History .and Theory*. 8 (1969)

Strauss, L. «Epilogue,» in: H. J. Storing (ed.), *Essays on the Scientific Study .of Politics* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962)

J. Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: & __________
.Rand McNally, 1963

Tully, J. (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*.
.Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988

Witherspoon, J. *Lectures on Moral Philosophy*. London: Associated
.University Press, 1982; [1800, 1822]

Wolin, S. S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western*
.*Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960

---

(618) L. Laudan, *Progress and its Problems* (Berkeley: University of California Press, 1977).

(619) R. Blakey, *The History of Political Literature from the Earliest Times* (London: Richard Bentley, 1855).

(620) W. A. Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and Medieval* (New York: Macmillan, 1902); W. A. Dunning, *A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu* (New York: Macmillan, 1905); W. A. Dunning, *Political Theories, from Rousseau to Spencer* (New York: Macmillan, 1920).

(621) G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt, 1950).

(622) J. G. Gunnel, *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

(623) J. G. A. Pocock, «The History of Political Thought: A Methodological Inquiry,» in: P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Politics, Philosophy and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1962); J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971); J. Dunn, «The Identity of the History of Ideas,» *Philosophy*, 43 (1968); J. Dunn, *The History of Political Theory and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Q. Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas,» *History and Theory*, 8 (1969); J. G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass.: Winthrop, 1979); C. Condren, *The Study and Appraisal of Classic Texts: An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); J. Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988); M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(624) A. Haddow, *Political Science in American Colleges and Universities, 1636-1900* (New York: Appleton-Century, 1939); S. Collini, D. Winch & J. Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(625) الترجمة في:

S. S. Wolin, Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought (Boston: Little, Brown, 1960), p. 22.

(626) للاطلاع على تحليلات ذات صلة بهذا الموضوع يدين لها هذا الفصل بالشكر، يُنظر:
Gunnell, Political Theory; Condren.

(627) F. Pollock, *An Introduction to the History of the Science of Politics* (London: Macmillan, 1890), صدر أول مرة في مجلة *Fortnightly Review* في عام 1883.

(628) Blakey, *The History of Political Literature*, vol. 1; pp. vi, vii, xvi, xxiv, xv, xxxi, 446.

(629) Ibid., vol. 2, pp. 4, 20, 33, 166-170, 441-443.

(630) R. Blakey, *History of Moral Science* (London: James Duncan, 1833).

(631) R. Blakey, *History of Philosophy of Mind* (1850).

(632) Blakey, *History of Moral Science*, vol. 2, pp. 348, 299-305, 350.

(633) J. Witherspoon, *Lectures on Moral Philosophy* (London: Associated University Press, 1982; [1800, 1822]).

(634) Ibid., p. 187.

(635) Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and Medieval*; Dunning, *A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu*; Dunning, *Political Theories, from Rousseau to Spencer*.

(636) Dunning, *A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu*, vol. 1, pp. 368, 375.

(637) W. A. Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and Medieval*, p. xxv.

(638) Dunning, *Political Theories, from Rousseau to Spencer*, pp. 415, 422-423.

(639) Dunning, *A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu*, pp. 287, 336, 409, 418.

(640) R. G. Gettell, *History of Political Thought* (New York: Appleton-Century, 1924), pp. v, 5, 494.

(641) R. G. Gettel, *History of American Political Thought* (New York: Appleton-Century, 1928), p. 387.

(642) G. Catlin, *The Story of the Political Philosophers* (New York: McGraw-Hill, 1939).

(643) T. I. Cook, *History of Political Philosophy from Plato to Burke* (New York: Prentice Hall, 1936), p. v.

(644) Gettell, *History of Political Thought*, pp. 472-487, 493.

(645) F. Coker, *Recent Political Thought* (New York: Appleton-Century, 1934).

.Catlin, pp. ix, x, 753ff., 768, 771, 777 (646)

.Sabine (1950), p. ix (647)

G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt, (648) .1937), pp. i-iii

.Sabine (1950), p. ix (649)

David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of* (650) *Political Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), chap. 10, .pp. 236, 237, 249, 254

P. Laslett, «Introduction,» in: *Politics, Philosophy and Society* (651) .(Oxford: Basil Blackwell, 1956), p. vii

J. Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theories from* (652) .*Machiavelli to Marx* (London: Longman, 1963), p. xiv

.Wolin, *Politics and Vision*, pp. 12, 14, 27, 213, 216, chap. 9 (653)

L. Strauss & J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy* (654) .(Chicago: Rand McNally, 1963)

S. S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in* (655) .*Western Political Thought* (Oxford: Princeton University Press, 2004)

.Strauss & Cropsey (eds.), pp. 1, 248, 722, 761, 762 (656)

L. Strauss, «Epilogue,» in: H. J. Storing (ed.), *Essays on the Scientific* (657) .*Study of Politics* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962), p. 327

J. H. Schaar & S. S. Wolin, «Essays on the Scientific Study of (658) .Politics: A Critique,» *American Political Science Review*, 57 (1963)

القسم الرابع: النظرية السياسية في العالم

الفصل الثالث عشر: تحدي الاتحاد الأوروبي [(659)] ...... ريتشارد بيلامي

أولًا: مقدمة

عدّ المنظرون السياسيون وعلماء السياسة التكامل الأوروبي مختبرًا لاستكشاف مدى تأثير مختلف العمليات المرتبطة بالعولمة على الدولة الأمة، وعلى أشكال السياسة المحلية والدولية التي أدت الدولة القومية إلى ظهورها. وتركز الجدل حول ما إذا كان الاتحاد الأوروبي قد حول السياسة القديمة للدول القومية نحو إنتاج نوع جديد من الدولة، أم أنه لم يقم بأكثر من تكييف السياسة القديمة مع أوضاع جديدة. نتيجةً لذلك، اضطر المُنظرون إلى أن يواجهوا الافتراضات التجريبية التي يستند إليها معظم أشكال النظرية السياسية المعيارية، وخصوصًا مدى حضور افتراضنا المسبق للدولة القومية في فهمنا المعاصر للسياسة الديمقراطية. وإذا كان هذا الافتراض حاضرًا، وكان الاتحاد الأوروبي يُمثل تحركًا مهمًا أبعد من السياسة القومية، فربما نحتاج إلى تحوّل مفهومي موازٍ في وجهات نظرنا المتعلقة بالدستورانية والمواطَنة والتمثيل النيابي والمُساءلة. غير ذلك، سيكون ثمة سبب وجيه لمقاومة التكامل. ويعتمد كل شيء على مدى اعتقاد المنظِّر بأن المُثُل ترتبط بأوضاع حقيقية معينة، أو بأنه يمكن، بافتراض وجود الإرادة السياسية، جعلها حقيقية بمرور الزمن.

ثانيًا: النماذج المعيارية

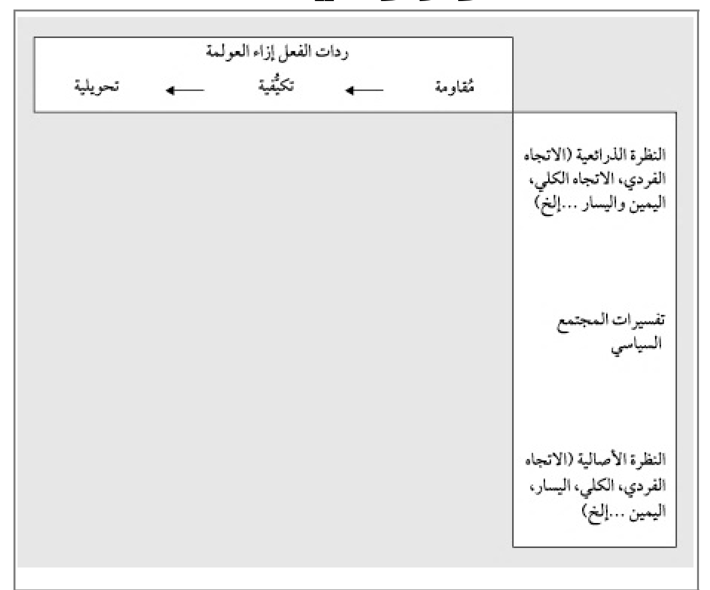
وظِّفت أنواع التنظير كلها تقريبًا في خدمة أي تفسير سياسي للاتحاد الأوروبي يمكن تصوره [(660)]. لذلك، ليس من السهل الربط بوضوح بين وجهات النظر المختلفة بشأن الاتحاد الأوروبي وبين مقاربة معينة في النظرية السياسية. مع ذلك، وفّرت فكرة المجتمع السياسي فرقًا أساسيًا [(661)]. فمن جهة، هنالك الذين يؤكدون القيمة الأصيلة للمجتمعات في تشكيل الهوية السياسية بطرائق مهمة، ويؤكدون أهمية القيم والثقافة القومية أو الأوروبية بوصفها مصدرًا للوحدة، وطالما اهتموا أيضًا بضمان أن يُوازن الاتحاد الأوروبي بين التكامل واحترام استمرارية تنوع مكوناته [(662)]. من جهة أخرى، هناك الذين يؤمنون بوجهة نظر ذرائعية إزاء المجتمعات، فَهُم أكثر ميلًا إلى تقويم الاتحاد الأوروبي من منظور كفاءته في تأمين خيرات معينة، مثل تحسين الإنتاجية، أو زيادة الأمن، أو حماية أفضل لحقوق الإنسان [(663)].

يمكن إدخال مجموعة واسعة من المقاربات النظرية ضمن كل من هذين المعسكرين. فربما تتبنى المقاربة الأصالية نظرة تأويلية أكثر، بينما تبحث النظرة الذرائعية عن تفسيرات على نمط العلوم الطبيعية، لكن يمكن دراستهما باتباع أحد أسلوبين: الفلسفي التحليلي أو الفلسفي الأقرب إلى الفلسفة القارية الأوروبية. وبإمكان كل منهما إعطاء الأولوية - من الناحيتين الأخلاقية والمنهجية - لمنظور فردي، سواء أكان الأفراد أشخاصًا أو فاعلًا جمعيًا كالدولة، أو لمنظور كُلي يعتمد على أداء النظام الاجتماعي والسياسي، أو على دور الخطاب، أو على كُليّة أخرى. فمثلًا، توفر التفسيرات الوظيفية الجديدة (neo-functionalist) والتفسيرات بين الحكومية للاتحاد الأوروبي تفسيرات ذرائعية للتكامل الأوروبي، لكن الأولى تركز على الأفعال العقلانية للفاعلين الفرديين سواء أكانوا سياسيين أو دولًا، بينما تركز الثانية على الخصائص المنظومية لاقتصاد عولمي يزداد ترابطًا باستمرار. في الاتجاه نفسه، حتى أولئك الذين يؤمنون بأهمية الأصالة في المجتمع يستطيعون عمل ذلك بسبب دور المجتمع في تنمية الاستقلالية الفردية بوصفها إطارًا للاختيار. أخيرًا، هناك صيغ يسارية ويمينية لكل من هاتين الفكرتين عن المجتمع. فنرى مثلًا أن اللجوء إلى القيمة الأصيلة للمجتمع يتم من طرف المحافظين والديمقراطيين الاجتماعيين، تمامًا مثلما تبنى بعض الحريّاتيين والماركسيين المؤمنين بنظرية الاختيار العقلاني تفسيرات ذرائعية.

إذا كانت فكرة المجتمع السياسي تشكّل المُثُل المعيارية التي يقدمها المُنظّرون بشأن الاتحاد الأوروبي، فإن فهمهم كيفية تحويل تلك المثل إلى واقع سياسي مرهونٌ بموقفهم من السيرورات العولمية التي يشكل الاتحاد الأوروبي جزءًا منها. ويرى بعض المنظرين العولمة بوصفها تقوم بتحويل طابع السياسة الديمقراطية في اتجاه شكل من أشكال السياسة الديمقراطية ما بعد القومية التي تحمل إمكانيات عالمية، والاتحاد الأوروبي مجرد المثل الإقليمي الأكثر تطورًا في هذا الانزياح [664]. ويعتبر آخرون أن الاتحاد الأوروبي مجرد وسيلة تكيفت الدول الأمم من خلالها مع الضغوط العولمية، مع احتفاظها بمركزيتها الفعلية التي يعتبر كثيرون أنها مركزية معيارية لا مهرب منها [665]. في هذه الأثناء، تجادل مجموعة من المشككين في الاتحاد الأوروبي في الطبيعة المتطلِّبة للعولمة ويحاولون مقاومتها [666]. وهكذا، فإن بعض الليبراليين الذين يتبنون نظرة ذرائعية إلى المجتمع ويناصرون كوزموبوليتانية أخلاقية سيقتصرون على الانتقال إلى اعتبار الاتحاد الأوروبي مرحلة ضرورية في بناء كوزموبوليتانية سياسية إذا اتخذوا وجهة نظر تحويلية إزاء السيرورات العالمية. عدا ذلك، من المرجح أنهم سيعتبرون الترتيبات بين الدول هي الأفضل، أو أقلّه الوسيلة العملية الوحيدة لتحويل مُثلهم الأخلاقية إلى واقع سياسي.

إن هذين البعدين لردات الفعل إزاء العولمة وتفسيرات المجتمع السياسي (الموضحة في الشكل (1-13)) يوفران الفضاء المفهومي الذي نستطيع أن نحدد ضمنه موضع مختلف وجهات النظر المعيارية حول الاتحاد الأوروبي. ونتيجةً لذلك، نستطيع أن نرى لكلّ من النظرتين إلى المجتمع السياسي (وتنوعاتهما المتعددة) صيغًا تحويلية وتكيفية ومقاوِمة.

الشكل (1-13): وجهات النظر المعيارية حيال الاتحاد الأوروبي



يميل القوميون الليبراليين ذوي الذهنية الجماعوية الذين يرون في الدولة القومية سياقًا ضروريًا للرفاه والديمقراطية إلى أن يكونوا في الزاوية اليسارية السفلى على الخط الممتد بين النظرة الأصالية للمجتمع وبين الاستجابة المُقاوِمة - التكيفية للعولمة.[(667)] ولأسباب مختلفة نوعًا ما، يقع القوميون الإثنيون[(668)] والمحافظون القوميون في الموقع نفسه.[(669)] لكنّ النفعيين الذين ينظرون إلى الدولة القومية من منطلق أنها ما تزال أعلى الوحدات كفاءة من الناحية الوظيفية في معظم السياسات، يكون موقعهم في الزاوية العليا إلى اليسار.[(670)] هكذا، ولأسباب مختلفة تمامًا، ربما يكون في الموضع نفسه ذلك الشخص الذي يؤمن بالسوق الحرة، ويلتزم سوقًا حرة على اتساع أوروبا، لكنه يرغب في منع الاتحاد الأوروبي من اكتساب قوة كبيرة على غرار الدولة، ما يمكن أن يُمكنه من التدخل الاقتصادي.[(671)] حين تكون النظريات الديمقراطية الاجتماعية ونظريات الحريّاتية عند التقاطع بين المقاربة الذرائعية والاستجابة التكيُّفية، تكون منفتحة نسبيًا نحو الاتحاد الأوروبي طالما أن بإمكانه أن يُنمّي الرفاه والكفاءة الاقتصادية كما يفهمها

أصحاب هذه النظريات. في الحقيقة، يميل هؤلاء المنظرون إلى الترحيب بقدرة الاتحاد الأوروبي على تخطي العلاقات العاطفية - الأصالية، وهي بالذات العلاقات التي يُقدِّرها الآخرون كثيرًا، مُدّعين أن تلك العلاقات تفعل فعلًا من اثنين: تُنتج انفتاحًا نحو إعادة توزيع عولمية [(672)]، أو تقلل من أرجحيّة مثل تلك السياسات [(673)]. مع ذلك، ربما يرغب بعض الحريّاتيين الجذريين في التخلص كليًا من الدولة، ومن ثم يضعون أنفسهم في قمة المربع في الزاوية اليمنى. وهم، مع ذلك، يعتبرون الاتحاد الأوروبي أقرب ما يكون إلى شكل الدولة، ما يجعله غير قادر على إجراء التحول المطلوب بدرجة كافية. وربما يميل أصحاب النزعة الكونية، ليبراليون أو ديمقراطيون اجتماعيون، إلى الموافقة على ذلك، سواء أكانوا يُحاجّون على أسس نفعية أم بالاستناد إلى أسس الحقوق. وبالنسبة إليهم، إن نظامًا عالميًا لا يتخطى مستوى الاتحاد الأوروبي على أساس غير الملاءمة (convenience) يجازف بالوقوع في أسفل الزاوية من الجهة اليمنى، وهي زاوية الاتجاه الأصالي - التحويلي. وقد أثارت سياسة الهجرة في الاتحاد الأوروبي مثل تلك المخاوف [(674)].

كما تشير هذه النظرة الإجمالية السريعة، يصعب في الأغلب فك التشابك تمامًا لمعرفة الجوانب العاملة في المُحاجّات المعيارية [التقويمية] حول الاتحاد الأوروبي؛ هل هي الوجودية، أم المنهجية، أم الافتراضات التجريبية، أم التفضيلات الأيديولوجية؟ فالمُنظرون الذين يختلفون على كل شيء آخر تقريبًا، يمكنهم مع ذلك التلاقي حول التوصيات بخصوص السياسات، والعكس صحيح. ولاستكشاف أسباب هذا الوضع، نعرض لمناظرتين رئيستين قام المُنظرون بدور مهم فيهما: الأولى، حول ميثاق الحقوق في الاتحاد الأوروبي والمعاهدة الدستورية المقترحة؛ والثانية، هي المناقشة حول المواطنة والقصور الديمقراطي في الاتحاد الأوروبي.

ثالثًا: ميثاق الحقوق والمعاهدة الدستورية في الاتحاد الأوروبي

كانت اتفاقية مستقبل أوروبا (The Convention on the Future of Europe) تتويجًا لاهتمامٍ امتد عقدًا كاملًا بشأن شرعية الاتحاد الأوروبي [(675)]. كما أثارت معاهدة ماسترخت، والصعوبات التي واجهت التصديق عليها في استفتاءات لاحقة في فرنسا وخصوصًا في الدانمارك، أسئلة جوهرية حول الأهداف النهائية وطرائق التكامل الأوروبي. في تلك الأثناء، أضافت فضائح الفساد التي أحاطت بلجنة سانتر (Santer Commission) المخاوف بشأن مدى مُلاءمة الآليات المؤسسية التي تحكم عمل هذه اللجنة. إن تبني عملة اليورو وتوسيع الاتحاد ليشمل عشر دول جديدة، بما فيها ثمانٍ من الكتلة السوفياتية السابقة، أضافت المزيد إلى تلك المخاوف. رأى العديد من المنظرين في سَنّ ميثاق الحقوق والدستور طريقة لمعالجة نقاط الضعف المعيارية المُدرَكة في الاتحاد من طريق وضع الاتحاد

على أسس مبنية على مبادئ واضحة [676]. لكن آخرين رأوا أن الوثيقتين يمكن أن تعمّقا تلك المخاوف [677].

أعادت هذه التقويمات المتباينة بشأن ملاءمة محتوى ميثاق الاتحاد ودستوره تأكيد أهمية البُعدين اللذين تناولناهما بالبحث أعلاه: وجهات النظر المتباينة حيال المجتمع السياسي من جهة، والدرجة التي يحقق فيها الاتحاد الأوروبي الأنموذج المُفَضّل أو يقوضه من جهة أخرى. إلى ذلك، لم يقتصر بروز تلك المواقف على المجال الأكاديمي، بل برزت أيضًا في المؤتمرين اللذين عُقدا لصوغ هاتين الوثيقتين.

كانت القضيتان الرئيستان، فيما يتعلق بالميثاق، هما علاقة أي ميثاق للاتحاد مع مواثيق الدول الأعضاء، ونطاق الحقوق التي يجب أن يشملها الميثاق. فعلى سبيل المثال، أراد الديمقراطيون الاجتماعيون والمحافظون الذين تبنّوا النظرة الأصالية إلى المجتمع، في حين تبنّوا وجهة نظر مقاومة للعولمة، أن يُطبّق الميثاق على مؤسسات الاتحاد وحدها، وأن يشمل نطاقًا محدودًا نسبيًا من الحقوق، وبشكل رئيس تلك الحقوق السياسية والاقتصادية المستقاة من الأنشطة الحالية للاتحاد. وقد تخوفوا من أن يهدد الميثاق طرائق الحياة الوطنية المميزة لمختلف الدول الأعضاء. وبأسلوبٍ والزريّ [678]، زعموا أن الحقوق قد يكون لها شكل شامل «رقيق»، في حين يعكس محتواها «السّميك» المعايير الوطنية لا المعايير الأوروبية أو العالمية، مثل حماية لغات وديانات معينة، أو مقاربة معينة لحرية التعبير، أو وجهة نظر محددة بخصوص ممارسات العمل والرفاه. حتى ضمن الإطار العام للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها الدول الأعضاء كلها، ثمة تنوع كبير عبر أوروبا بشأن هذا القضايا. إذ يقدّس بعض الدساتير، كالدستور الإيرلندي، ديانات معينة ويحدد واجبات تستتبع تلك القدسية، وتعطي دساتير أخرى، كالدستور البلجيكي، وزنًا كبيرًا لحماية لغات بعينها، وتُبرز دساتير أخرى، كالإيطالي مثلًا، حقوق العمال، وهكذا. في المقابل، نرى أن المحافظين في كتلة المجتمع الأصالي الذين تبنَّوا الاتجاه التحويلي، أرادوا لهذه الحقوق المرتبطة بالاتحاد الأوروبي أن تُغرسَ في ثقافة أوروبية مفترضة، خصوصًا في الديانة المسيحية، ما أثار حفيظة العلمانيين ومعارضي رجال الدين في المؤتمر، وظهر في الوقت نفسه كأن الميثاق يستثني عضوية تركيا المرجوة في الاتحاد، ويستثني مليون مسلم أوروبي، ومعهم اليهود وأتباع الديانات الأخرى غير المسيحية. في أثناء ذلك، نرى أن الديمقراطيين الاجتماعيين الذين يميلون أكثر إلى الفهم الذرائعي الذين تبنوا هم أيضًا موقفًا تحويليًا تجاه العولمة، رأوا في الميثاق وسيلة لحَرف الاتحاد من وضع الاقتصاد والتفاوض بين الأمم إلى اهتمام ما بعد قومي (post-nationalist) بالحقوق، وجعل الوثيقتين بؤرة الهوية الدستورية الأوروبية المتميّزة [679]. ومع ذلك، واجهت الوثيقتان معارضة الحريّاتيين الذين

كانوا يرغبون في أن يعزز أي ميثاق أوروبي قيَم السوق الحرة التي دأب الاتحاد حتى حينه على النظر إليها بوصفها بؤرة تركيزه الأساسية [(680)].

في النهاية، تضافر الغموض وطول زمن الأخذ والرد ليُفضيا إلى جعل الميثاق يستوعب عناصر تلك المواقف جميعها [(681)]. ورأى بعض المُنظّرين أن قدرة الميثاق على استيعاب مثل هذا التنوع في وجهات النظر مؤشّر على النجاح [(682)]. مع ذلك، يمكن القول إن تلك الخلافات تُقوّض مشروع ميثاق الحقوق ذاته [(683)]. ومهما كانت درجة انفتاح الميثاق من الناحية النظرية، لا بد من أن تُعطى نصوصُه التفسيرَ المحدد حول قضايا معينة من الناحية العملية. يخشى بعض المعلقين، نتيجة ذلك، من أن يؤدي الميثاق إلى جعل محكمة العدل الأوروبية تميل إلى نقض قرارات المحاكم الدستورية الوطنية بدلًا من أن تتفاوض معها، ما يؤدي إلى تقليص حوارٍ حول الحقوق استطاع أن يُنمّي ثقافة جوهرية بخصوص الحقوق الأوروبية تستند إلى الاحترام المتبادل للمصادر والمعاني المتباينة التي اكتسبتها تلك الحقوق عبر القارة الأوروبية [(684)]. ويتقاطع هذا الموقف الذي يعد في بعض جوانبه مقترنًا بالمنظور الجمهوري [(685)] مع وجهتي النظر الخاصتين بالمجتمع السياسي (الأصالية والذرائعية)، ويميل أكثر إلى الموقف التكيفي. ويشكك المنادون بهذا الموقف في احتمال أن تحل محل المجتمعات القومية ولاءاتٌ مماثلة لأوروبا، أو أن يأخذ الاتحاد الأوروبي على عاتقه الكثير من مهمات الدول الأمم. وسواء أكنا نتحدث عن الحقوق أم الجوانب الاقتصادية، فإن فضائل النظرتين الأصالية والذرائعية إلى المجتمع الأوروبي تتحقق من خلال التفاعل بين الدول ذاتها ضمن إطار الاتحاد الأوروبي، وليس من خلال سعي ذلك الإطار إلى الحلول محل الدول الأمم والقيام بدورها.

اتبعت المناظرات بشأن الدستور نمطًا مشابهًا [(686)]. فقد رأى البعض في الدستور طريقة لتحديد مجال الاتحاد الأوروبي وحصر قدراته، بينما رأى فيه آخرون ما يوفر أساسًا قانونيًا ومبدئيًا لتوسيع الاتحاد بشكل أكبر. ورأى آخرون أن الدستور هو عبارة عن إعادة تنظيم المعاهدات القائمة وإعادة هندسة نظام اتخاذ القرار ليس إلا، وذلك ليتمكن الاتحاد من مواجهة توسيعه من 15 دولة إلى 25. وفي هذه الأثناء، كان لدى الجميع اهتمام بإيجاد طرائق لتحديد كل قضية ومستوى معالجتها؛ المستوى دون القومي، أو المستوى القومي، أو مستوى الاتحاد الأوروبي. كانت هذه الاعتبارات تسترشد، منذ معاهدة ماسترخت، بالمبدأين المترابطين في مثل هذه القضايا مبدأ التبعية (subsidiarity) ومبدأ التناسب (proportionality)، وهذا يعني ألا يقوم الاتحاد الأوروبي بعمل إلا عندما يكون باستطاعته تحقيق سياسة معينة بطريقة أكثر كفاءة من المستويات الحكومية الأدنى، وبالقدر الضروري لتحقيق مقاصد معاهدة الاتحاد الأوروبي (أو مقاصد الدستور، حاليًا) فحسب. وكمنت الصعوبة في أن تفسير هذين المبدأين يعتمد على وجهة النظر حيال المجتمع السياسي، وعلى الموقع على

الطيف التحولي-المقاوم للمفسِّر، فالمبادئ بحد ذاتها غير قادرة على الفصل بين التفسيرات المتنافسة [(687)]. إن محاولة وضع قائمة شاملة (ومن ثَمَّ فهي محدَّدة) لاختصاصات الاتحاد الأوروبي انتهت بالفشل. وعوضًا من ذلك، يتضمن الدستور صيغة غامضة وآليّةً جديدة للمراقبة تسمح للبرلمانات القومية بأن تتصدى لدستورية محاولات توسيع مجالات اختصاص الاتحاد، على الرغم من أن القرار النهائي هو بيد محكمة العدل الأوروبية التي من المرجح بصفتها هيئة فدرالية أن تكون بجانب الموقف ذي التوجُّه نحو الاتحاد الأوروبي. وسواء أثبت الدستور أنه جامد بدرجة كبيرة أو مرن بدرجة كبيرة، أو يمثل خطوة إلى الأمام أو إلى الوراء، فذلك كله يعتمد أيضًا على وجهات نظر المُعَلِّق على الموضوع. وعلى غرار المناظرة حول الميثاق، يميل المعلقون الذين يحملون وجهة نظر تكيُّفية إلى اعتبار الدستور غير ناضج، ويحمل في طياته إمكان تأكل ما كان دستور قانون عام آخذ في الانبثاق كان يجرى التفاوض عليه بين محكمة العدل الأوروبية والمحاكم القومية [(688)].

لعلّ يورغن هبرماس كان المدافع الأكثر أهميةً عن الميثاق والدستور. ففي سلسلة من المقالات المؤثرة، حاجّ أن دستور الاتحاد الأوروبي يمكن أن يُصبح بؤرةَ «وطنيّةٍ دستورية» [(689)]. ويبدو أن دعواه تستند إلى أن الحوار بين الشعوب الأوروبية يفترض مسبقًا معايير دستورية مشتركة تحظى باعتراف متبادل. لكن أصحاب النزعة الكونية الليبراليين سيميلون إلى أن يسألوا لماذا يُفترض أن يكون لهذه المعايير الدستورية بؤرة تركيز أوروبية مخصوصة، ولا تكون عالمية في التطبيق. يبدو أن هبرماس يميل إلى وجهة النظر التي تقول بوجود قواسم ثقافية مشتركة محددة تميز الأوروبيين على مستوى القارة، أقلّه عن الولايات المتحدة، وذلك بشأن قضايا عدة كالرفاه وإلغاء عقوبة الإعدام. في مستهل الحرب العراقية الثانية، بشكل خاص، رأى عدد من المُنَظِّرين في أوروبا كتلة قوة بديلة من الولايات المتحدة، وقالوا إن أوروبا بهذه الصفة ملتزمة الأنموذج الاجتماعي للسوق لا أنموذج اقتصاد السوق الحُرّة العدواني [(690)]. مع ذلك، يرى كثير من القوميين المدنيين الديمقراطيين الاجتماعيين أن الاتحاد الأوروبي قوة اقتصادية تتجه نحو اللبرلة، وليس نحو الحماية الاجتماعية [(691)]، بينما يشير أصحاب النزعة الكونية إلى أن الدعوة إلى القيم الأوروبية تحمل في طياتها إمكان النكوص والإقصاء [(692)]. تكشف هذه المجادلات الصعوبات النظرية والعملية الناجمة عن التوفيق بين «الوحدة والتنوع»، وهو الوضع الذي يصبو إليه الدستور. وادّعى بعض الهبرماسيين أن سيرورة التداول الديمقراطي تُوفّر طريقًا إلى الأمام [(693)]. مع ذلك، إن المؤتمرَين اللذَين عُقدا لصوغ الوثائق الدستورية الجديدة للاتحاد الأوروبي كانا شأنًا نخبويًا ولم يحققا إلا المهمات الديمقراطية غير المباشرة. في الواقع، يوحي رفض الدستور في الاستفتاءات الفرنسية والهولندية في عام 2005 بأن الحماس الشعبي كان غائبًا على نطاق واسع. في الوقت ذاته، ولأسباب سيتم

تناولها أدناه، يَشُكّ الكثير من المُنظرين في أن هناك أي فرصة لأن يحدث أي حوار ديمقراطي مُجدٍ على النطاق الأوروبي.

رابعًا: المواطَنة والديمقراطية

كان أحد الانتقادات الرئيسة الموجهة إلى الاتحاد الأوروبي منذ السبعينيات أنه يعاني قصورًا ديمقراطيًا (democratic deficit). ويركز المنظرون في العادة على بُعدين لهذه المشكلة: البعد النفسي الاجتماعي والبعد المؤسسي. يُعنى البعد الأول بالجزء الأول من كلمة ديمقراطية وهو «ديموس» (demos)، أي الشعب، ويهتم البعد الثاني بفاعلية الترتيبات القائمة في تعزيز استجابة الحاكمين أمام المحكومين ومساءلتهم.

يرى المنظرون الذين يؤكدون العناصر الأصالية للمجتمع السياسي أن الديمقراطية تفترض شعبًا لديه درجة معقولة من التماسك اللغوي والثقافي[(694)]. وليكون الشعب (demos) قابلًا للحياة، يجب أن يتشارك أفراده مصيرًا جماعيًا وخطابًا سياسيًا مشتركًا نسبيًا. يعزز هذان العنصران قبول الحكم الديمقراطي. لا ينحصر العنصر الأول [المصير الجماعي] في الحاجة العملية للقرار الجماعي، بل يشمل أيضًا الشعور بأن من حق هذه الجماعية أن تتخذ مثل هذا القرار. ويفترض العنصر الثاني [الخطاب السياسي المشترك] اتفاقًا عريضًا على معايير قبول أي قرار وقدرة الجميع على الانخراط فيه انخراطًا معقولًا. فالتاريخ، والإثنية إلى حدٍ ما، وفوق كل شيء اللغة المشتركة، تعدّ كلها مُعززات لتلك الروابط المجتمعية. ومع أن هناك وحدات سياسية واسعة، ومتعددة اللغات والثقافات، مثل كندا، يلاحظ المنظرون أن تلك الدول تحولت إلى مزيد من اللامركزية، وفيها وحدات فرعية جغرافية ذات تركز لغوي وثقافي باستمرار تزداد استقلالًا عن المركز[(695)]. يُميَّز، ضمن هذا السياق، بين التعددية الناتجة عن الموجات الحديثة من الهجرة والتعددية الناتجة عن السكان الأصليين أو الاستعمار الماضي. وفي حين يُتوقع من المهاجرين الذين اختاروا القدوم إلى وطن جديد بذل جهدٍ للاندماج في الثقافة المُضيفة - حتى لو كانوا مع الزمن ميالين لتغييرها - فإنه لا يُتوقع منطقيًا من الأمم التاريخية بذل مثل هذا الجهد.

على هذه الأسس، يقال إن الاتحاد الأوروبي فشل في اختبار «الشعب» (demos). إن الاتحاد الأوروبي يتكون من أمم تاريخية لها جذورها الثابتة، وهو لا يملك لغة مشتركة، ومن ثَمَّ، لا يملك صحفًا مشتركة أو غيرها من الوسائط الإعلامية التي يمكن أن تساعد في إنشاء مجال عمومي أوروبي مُشترك. وعلى الرغم من أن الدول الأعضاء جميعًا ربما تعتنق قيمًا ليبرالية ديمقراطية، إلا أن فهمها هذه المبادئ يختلف بطرائق مهمة. فكما رأينا، لهذه الدول نصوص دستورية مختلفة جدًا في ما بينها في مجالات رئيسة. وربما أحدثت العولمة بعض المشكلات، كالتلوث العابر الحدود، التي لا يمكن معالجتها إلا بالتعاون الدولي

المُكَثّف، لكن هذا مختلف نوعيًا عن إقامة هيئات اتخاذ قرار إقليمية أو عالمية تحظى بتفويض مباشر من شعبٍ أوروبي. وبغياب شعبٍ أوروبي من النوع المطلوب الذي يعتبره معظم الأعضاء في هذه الكتلة أملًا بعيد المنال في أحسن الحالات، فإنهم يرون أن إنشاء مؤسسات ديمقراطية أفضل على مستوى الاتحاد الأوروبي عاملٌ يُعمّق القصور الديمقراطي في الاتحاد ولا يعمل على تقليصه. وستفتقر المواطَنة الأوروبية دائمًا إلى العنصر العاطفي الذي يربط الناس بعضهم ببعض، ويربطهم بالاتحاد الأوروبي من خلال هوية سياسية مشتركة. إذًا، هناك قيود ديمقراطية على التكامل الأوروبي توحي بأنه يجب أن يبقى منظمة تربط بشكل رئيس بين الحكومات، حيث يستطيع برلمانٌ وطني لا برلمانٌ أوروبي ممارسة الرقابة على ما قد توافق عليه السلطة التنفيذية. ويجب، بشكل خاص، أن تبقى قضايا الرفاه وإعادة التوزيع حكرًا على الدول الأعضاء [(696)].

إن المنظرين الذين يتبنون وجهة نظر ذرائعية لصنع القرار السياسي هم، من حيث الاحتمال، أقل حَذَرًا. إذ يعتقد هؤلاء بأنه يكفي أن يكون للمواطنين مصلحة مشتركة في تأمين بعض الفوائد لحماية أنفسهم ضد بعض الأذى [(697)]. وبقدر ما ينبغي الحصول على هذه الفوائد على مستوى فوق مستوى الدولة القومية، يصبح إذًا لدى المواطنين أسباب ديمقراطية وجيهة لإقامة مؤسسات سياسية فوق قومية توفر لهم الفرصة للرقابة على القوى التي تؤثر في حيواتهم. وهنا يصبح الاتحاد الأوروبي مُفَضّلًا على سلسلة من اتفاقات محددة القضايا، لأن وجود الاتحاد يسمح بمعالجة تداخل القضايا في ما بينها. وسيأتي العنصر النفساني - الاجتماعي بعد أن يبدأ المواطنون بالتفاعل بانتظام في ما بينهم. في الواقع، سبق للعولمة أن استحدثت، إلى حد ما، مجتمعًا سياسيًا عالميًا بهذا المعنى الأكمل. وتعمل اللغة الإنكليزية الآن في معظم العالم، وفي أوروبا بشكل مؤكد، باعتبارها لغةً ثانية مشتركة. وأصبح إدخال اليورو رمزًا ملموسًا للهوية والمصير المُشتركَين للمواطنين الأوروبيين في منطقة اليورو. وتوفر الوسائط الإعلامية تغطية على مدى الساعة لحوادث العالم، وتحذر الناس من الكوارث الطبيعية ومن التي يصنعها الإنسان في الأصقاع البعيدة من الكرة الأرضية، كما تدل على ذلك الأنشطة التي تقوم بها منظمة المساعدة المباشرة (Live Aid). توجد الآن جماعات ضغط عابرة للقوميات حسنة التنظيم، تقدم مبادرات عالمية تواكب المشكلات المحلية، كما يحدث في بعض القضايا كالبيئة واضطهاد النساء. ولعلّ الأكثر أهمية أن هذه الجماعات تعبّر عن مطالبها من خلال خطاب مشترك في مجال حقوق الإنسان. وقد أصبحت هذه المعايير الآن، من خلال بعض الهيئات كالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، مقيِّدة لسيادة الدول، حتى إنها توفر أسسًا لتدخل الدول الأخرى في الشؤون المحلية. ويمكن القول إن تلك المؤسسات العالمية، والاتحاد الأوروبي مكوِّنٌ واحد منها لا أكثر، وهي أبعد ما تكون عن تهديد مساعِي

العدالة الاجتماعية، تطرح أساليب لمأسسة برامج إعادة التوزيع الدولية بشأن ما يمكن أن يرفع مستويات المعيشة. وحتى لغات الأقليات وثقافاتها يمكن حمايتها بانتهاج سياسات عالمية تحفظ حقوق اللغات على نحو أفضل من منظومة الدول الأمم التي تسمح للأغنياء والأقوياء بأن يُسيطروا على الفقراء والضعفاء [(698)]. إن تحدي الهجرة جعل البعض يُروّج للفصل بين المواطَنة والقومية كليًا، فيعطي حق الحركة الحرة للجميع. وفي هذه الحال، يمكن أن يعتمد التصويت وفرض الضرائب على عنصر الإقامة وحده [(699)].

مع ذلك، يوجد ضمن هذه الكتلة اختلافات مهمة حول مقدار البعد أو العمق اللذين وصل إليهما، أو يمكن أن يصل إليهما، هذا التحول في المجتمع السياسي. إذ يرى البعض أن الاتحاد الأوروبي هو مجرد تكييف للسياسة القومية مع واقع العولمة. فالسياسات المطلوبة هنا هي من قبيل الإشراف التنظيمي وليست توزيعية، والمطلب الرئيس هو وجود آليات رقابة يمكن أن تضمن التزام الجميع بالاتفاقيات ذات العلاقة، وألا تنتهك السياسات وطرائق تنفيذها حقوقًا أساسية معينة [(700)]. ولأن الأغلبيات الديمقراطية يمكن أن تهدد الحقوق أو المصلحة العامة، فإن الوكالات المُفوَّضة تعالج غالبًا هذه المهمات التنظيمية ضمن الديمقراطيات الوطنية. وهنا، لا يوجد قصور ديمقراطي، لأنه في هذه المجالات لا تحتاج الديمقراطية إلى أن تكون المرجع المطلوب، بل إنها يجب ألا تكون. ولا يحتاج الناس إلا لإمكان الطعن في صحة الاتفاقيات أو «تعديلها» بسبب وجود انحراف ما أو سوء إدارة [(701)]. يتحقق هذا الغرض من خلال دعم محكمة العدل الأوروبية حكم القانون وإمكان اللجوء إليها وإلى أمين المظالم الأوروبي (Ombudsman). مع ذلك، فبعض ذوي الاتجاه الذرائعي يتبعون ذوي الكتلة الأصالية الذين يؤمنون بأن الوكالات الدولية لا يمكن أن تكون كاملة الديمقراطية، لذلك يدعون إلى تضييق نطاق عملها. ويؤكدون أنه، بعد حجم معين، تصبح قيمة صوت المواطن الانتخابي ضئيلة جدًا، والمركز بعيدًا جدًا، إلى درجة أن تعجز الديمقراطية العولمية أو الأوروبية عن العمل بفاعلية [(702)].

مرةً أخرى، تعتمد المجادلة ضمن هاتين الكتلتين وبينهما إلى حد ما على قراءة المرء البينات التجريبية. ولسوء الحظ، لا تسند الحقائق المتوافرة بوضوح طرفًا أو آخر. إن الاستطلاعات التي تقيس الرأي الأوروبي تشير بثبات إلى أن المواطنين يُعَرّفون أنفسهم بقوميتهم أولًا، وبأوروبيتهم ثانيًا، في حين أن المشاركة في انتخابات البرلمان الأوروبي أدنى من المشاركة في الانتخابات الوطنية (إن لم تكن محلية) وتنخفض أكثر فأكثر (مع ملاحظة أن هذه الظاهرة شائعة في جميع الانتخابات). إلى ذلك، تظهر الاستطلاعات أن معظم المواطنين يعتبرون الاتحاد الأوروبي مفيدًا، بينما ينظر الكثيرون إلى البرلمان الأوروبي والمفوضية الأوروبية بعين الأفضلية أكثر من برلماناتهم وحكوماتهم القومية. ومع أن الناس يُصوّتون لمصلحة مرشحي الأحِزاب القومية في

الانتخابات الأوروبية، فإن هذه الأحزاب في سائر الدول تأخذ مواقعها ضمن الطيف الممتد من اليمين إلى اليسار، ولا تجد صعوبة في إعادة تشكيل نفسها في كتل حزبية أوروبية في البرلمان الأوروبي. في النهاية، من الصعب مقاومة الخلاصة القائلة إنه ليس لدينا شعب (demos) أوروبي ولا حتى مجرد شعوب (demoi) قومية، بل سلسلة من العلاقات تضع الشعب في الوسط بين ولاءات مختلفة، تحت قومية، وقومية، ودولية، وعبر قومية، وفوق قومية، وبدرجات متفاوتة من الدوافع الذرائعية والأصالية الفاعلة على هذه المستويات كافة. ونتيجةُ ذلك، يتمتع مواطنو دول الاتحاد الأوروبي بجنسيات متعددة. لكن، لا يمكن رؤية هذه الجنسيات منعزلة بعضها عن بعض، أو منظمة تراتبيًا بحيث تستوعب المستوياتُ العليا ما دونها من مستويات كما في الدمى الروسية. فمجالات اختصاص الاتحاد الأوروبي ليست واضحة المعالم، لكنها تتفاعل تبادليًا في ما بينها. ويعتبر البعض أن هذا الوضع غير مستقر؛ في ما يرى آخرون أن التفاعل مفيد، يؤدي إلى تعديلات محترمة بشكل تبادلي في الولاءات القومية أو تحت القومية، ويؤدي في الوقت نفسه إلى مراقبة ادعاءات أي سلطة فوق قومية وذرائعها [(703)].

إن المواقف تجاه مشكلة وجود شعب (demos) سوف تؤثر بوضوح في مقاربة المرء للمسألة المؤسسية. فمثلًا، يُحاجُّ كلاوس أوفّي [(704)] أن استمرارية الصراعات الإقليمية، والطبقية، والدينية ضمن أوروبا، وبعد المحاولات الكارثية للنظم الشمولية اليمينية واليسارية لإزالة أسباب تلك الصراعات، جعلت الأوروبيين يمنحون قيمة عليا لمعالجة التنوع من خلال الحلول الوسط، والتعاون، والإكراه بطرق تعترف بشرعية التنوع وعدم إمكان الهروب منه. وتعمل كل من الترتيبات الديمقراطية القائمة على التمثيل النسبي والتوافق، والمساومة النقابوية (corporatist bargaining)، واقتصاد السوق الاجتماعية، التي تهيمن كلها في أوروبا الغربية، على إبراز هذا التوجه بشكل واسع. ويرى بعض المعلقين الديمقراطيين الاجتماعيين أن الاتحاد الأوروبي هو الامتداد الطبيعي لهذا النظام ضمن سياق آخذ في العولمة [(705)]. لكن المشكلة الرئيسة تكمن في الوضع المؤسسي القائم. ومن المفارقات أنهم يرون الاتحاد الأوروبي غير قادر على مواجهة الهيمنة الاقتصادية والعسكرية الأميركية لأن الاتحاد الأوروبي، في نظرهم، يتبنى نسخة جذرية من نظام الولايات المتحدة تقسّم فيه السلطة أفقيًا وعاموديًا، بحيث يتم التشارك [في حال الاتحاد الأوروبي] في صنع القرار بين المفوضية التي تعينها الدول الأعضاء، ومجلس الوزراء المتنوع ذي الاجتماعات التي تغلب عليها السرية، وبرلمان أوروبي منتخب على أساس القضايا المحلية لا الأوروبية. تسمح هذه الترتيبات بالكثير من نقاط الفيتو [النقض]، ما يؤدي إلى تفضيل تكامل سلبي يتضمن إجراءات ليبرالية وأدنى حد من المعايير المشتركة ضمن تكامل أكثر أيجابية يتضمن

إعادة توزيع التكاليف والفوائد [706]. ولا يمكن تحقيق مثل هذه الإجراءات من خلال التنسيق الطوعي والحوكمة التنظيمية. فهي تحتاج إلى سلطة مركزية لحكومة ديمقراطية قادرة على فرض السياسات المشتركة المستقاة من إجراءات لصنع القرار، منصفة وملزمة جماعيًا. إضافة إلى ذلك، تتطلب هذه الترتيبات تقويةَ عملية صنع القرار ضمن الاتحاد الأوروبي من خلال بعض الأدوات مثل تحسين عملية تصويت الأغلبية المؤهَّلة في مجلس الوزراء، وزيادة دور البرلمان الأوروبي، بما في ذلك القدرة على اقتراح التشريعات، وهي صلاحية ما زالت تتمتع بها المفوضية، وتعزيز دور محكمة العدل الأوروبية ونشاطها. كذلك، تحدد تلك الترتيبات المصدر الرئيس للقصور الديمقراطي في غياب خطوط واضحة لتولي المسؤولية والمُساءلة. وعندما تُرسَّخ مثل هذه الخطوط لتولي المسؤولية والمساءلة من طريق وجود نظام صنع قرار مركزي، سيتشكل شعب أوروبي بشكل طبيعي ومعه شعور قوي بدرجة كافية بالتضامن الأوروبي يسمح بنمو نظام أوروبي للرفاه والأمن.

من الواضح أن الحرّياتيين يوافقون في الأغلب على تلك الجوانب الخاصة بالترتيبات الحالية التي ينتقدها هؤلاء المنظرون بالذات [707]. ومع ذلك، ينسج على المنوال نفسه بعض المنظرين الديمقراطيين الاجتماعيين الذين يتخذون موقفًا أكثر تكيفية، ويعتقدون أن شعوبًا متعددة تستطيع تحقيق التمثيل والرقابة الكافيين ضمن كيان سياسي متعدد المراكز فحسب. وإذ يطور هؤلاء المنظرون الأفكار الجمهورية [708]، يرون أن فصل السلطات بهذا الشكل وسيلة لتقليص بعض خصائص السيادة القومية التي تسمح بأنواع مختلفة من السيطرة والإقصاء التي تمارسها جماعات مهيمنة، حيث لا يُعاد إحياؤها على المستوى فوق القومي. وتبقى الدول متمتعة بالحكم الذاتي على نطاق واسع، لكنها يجب أن تهتم حينذاك ببعض تأثيرات أنشطتها في الدول الأخرى، وتُشَجَّع على التعاون مع الدول الأخرى لتجاوز الجوانب السيئة المشتركة واستحداث الجوانب الجيدة المشتركة. إن نظامًا من الضوابط والتوازنات الرقابية (checks and balances) المتبادلة يسمح بالجمع بين الوحدة واحترام التنوع. ومع أن هذا الوضع غير كامل، فإن التحدي المستقبلي لا يكمن في خلق شعب أوروبي واحد، بل في تحسين التفاعل بين شعوب متنوعة على المستويات تحت القومية، والقومية، وعبر القومية، وجعل ممثليها خاضعين أكثر للمُساءلة في القضايا الأوروبية [709].

خامسًا: خاتمة

فرض الاتحاد الأوروبي على المُنظرين السياسيين التعامل مع وضع جديد. وليس من الواضح كم يتطلب ذلك من إعادة تفكير موازية بخصوص الافتراضات والمبادئ الأساسية. وفي الوقت الحالي، مُلئت الزجاجات الجديدة للمؤسسات فوق القومية بالنبيذ القديم لسياسة دولة الأمة. ومع ذلك، فإن

سيرورة التعاون المكثف بين الدول وبين المواطنين تُنتج بعض التوليفات المبتكرة. ويمكن وصف الاتحاد الأوروبي على نحوٍ معقول بأنه منظمة بين حكومات من النوع المتقدم، واتحاد دول فدراليٍ ناشئ، وشكلٌ جديد من الكيان ما بعد القومي وما بَعد الدولتي. ولعلّ جِدته الحقيقية تكمن في عناصر مختلطة من هذه الأوصاف، أو ربما يكون مصيره الانهيار ليصبح شكلًا أو آخر من هذه الأشكال. وقدم المنظرون المعياريون مُحاجّات مقبولة ظاهريًا لكل من هذه السيناريوات، لكن معرفة أي منها سيسود في النهاية مسألة تقررها السياسة الفعلية لا المثالية.

المراجع

Archibugi, D., D. Held & M. Köhler (eds.). *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity, 1998.

Banchoff, T. & M. Smith (eds.). *Legitimacy and the European Union: The Contested Polity*. London: Routledge, 1999.

Barry, N. «Constitutionalism, Federalism and the European Union.» *Economic Affairs*. vol. 24, no. 1 (2004).

Beetham, D. & C. Lord. *Legitimacy and the European Union*. Harlow: Longman, 1998.

Bellamy, R. «The 'Wright to Have Rights': Citizenship Practice and the Political Constitution of the EU,» in: R. Bellamy & A. Warleigh (eds.), *Citizenship and Governance in the European Union* (London: Continuum, 2001).

__________. «Sovereignty, Post-sovereignty and Pre-sovereignty: Reconceptualising the State, Rights and Democracy in the EU,» in: N. Walkes (ed.), *Sovereignty in Transition* (Oxford: Hart, 2003).

__________ & A. Warleigh. «Cementing the Union: The Role of European Citizenship,» in: C. Cerutti & E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, vol. 1: *A Reader* (Leuven: Peeters, 2001).

__________ & __________ (eds.). *Citizenship and Governance in the European Union*. London: Continuum, 2001.

__________ & D. Castiglione. «Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union,» in: D. Archibugi, D. Held & M. Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity, 1998).

__________ & __________. «Democracy, Sovereignty and the Constitution of the European Union: The Republican Alternative to Liberalism,» in: Z.

Bańkowski & A. Scott (eds.), *The European Union and Its Order* (Oxford: .Blackwell, 2000)

Legitimizing the Euro-'Polity' and Its» .__________ & __________ 'Regime': The Normative Turn in EU Studies.» *European Journal of .Political Theory*. 2 (2003)

J. Schönlau. «The Good, the Bad and the Ugly: The Need & __________ for Constitutional Compromise and the Drafting of the EU Constitution,» in: L. Dobson & A. Føllesdal (eds.), *Political Theory and the European .Constitution* (London: Routledge, 2004)

The Normality of Constitutional Politics: An» .__________ & __________ Analysis of the Drafting of the EU Charter of Fundamental Rights.» *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic .Theory*. 11 (2004)

Dahl, R. «Can International Organisations Be Democratic? A Skeptic's View,» in: I. Shapiro & C. Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Dobson, L. & A. Føllesdal (eds.). *Political Theory and the European .Constitution*. London: Routledge, 2004

Eriksen, E. & J. Fossum (eds.). *Democracy in the European Union— .Integration through Deliberation?*. London: Routledge, 2000

Developing a European Constitution. .(.eds) __________ & __________ .London: Routledge, 2004

A. Menéndez. «The Chartering of a European & __________ ,__________ Constitution,» in: E. Eriksen, J. Fossum & A. Menéndez (eds.), *Constitution Making and Democratic Legitimacy*, ARENA Report, No 5/2002 (Oslo: .ARENA, 2002)

.Føllesdal, A. «Subsidiarity.» *Journal of Political Philosophy*. 6 (1998)

P. Koslowski (eds.). *Democracy and the European Union*. & __________ .Berlin: Springer, 1997

Fossum, J. «The European Union: In Search of an Identity.» *European .Journal of Political Theory*. 2 (2003)

Friese, H. & P. Wagner. «Survey Article: The Nascent Political Philosophy of the European Polity.» *Journal of Political Philosophy*. vol. 10, no. 3 .(2002)

Goodin, R. «What is so Special about our Fellow Countrymen?.» *Ethics*. 98 .(1987-1988)

Grimm, D. «Does Europe Need a Constitution?,» in: P. Gowan & P. .Anderson (eds.), *The Question of Europe* (London: Verso, 1997)

Habermas, J. «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the .Future of Europe.» *Praxis International*. vol. 12, no. 1 (1992)

Reply to Grimm,» in: P. Gowan & P. Anderson (eds.), *The*» .__________ .*Question of Europe* (London: Verso, 1997)

The European Nation-state and the Pressures of» .__________ .Globalisation.» *New Left Review*. 235 (1999)

Why Europe Needs a Constitution.» *New Left Review*. 11» .__________ .(2001)

J. Derrida. «February 15th, or What Binds Europeans & __________ Together: A Plea for a Common Foreign Policy Beginning in the Core of .Europe.» *Constellations*. 10 (2003)

Hayek, F. «The Economic Conditions of Interstate Federalism,» in: F. A. .Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge, 1948)

Held, D. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to .Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity, 1995

Hirst, P. & G. Thompson. *Globalisation in Question: The International .Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity, 1996

Kostakopoulou, T. *Citizenship, Identity and Immigration in the European Union: Between Past and Future*. Manchester: Manchester University .Press, 2001

Kymlicka, W. «Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held,» in: I. Shapiro & C. Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Lehning, P. & A. Weale (eds.). *Citizenship, Democracy and Justice in the .New Europe*. London: Routledge, 1997

MacCormick, N. «Democracy, Subsidiarity, and Citizenship in the .'European Commonwealth'.» *Law and Philosophy*. 16 (1997)

Magnette, P. «Deliberation vs. Bargaining: Coping with Constitutional Conflicts in the Convention on the Future of Europe,» in: E. Eriksen & J. Fossum (eds.), *Developing a European Constitution* (London: Routledge, .2004)

Majone, G. «Regulatory Legitimacy,» in: G. Majone et al. (eds.), .*Regulating Europe* (London: Routledge, 1996)

Europe’s Democratic Deficit: The Question of Standards.»» .__________
.*European Law Journal*. 4 (1998)

Malcolm, N. *Sense on Sovereignty*. London: Centre for Policy Studies, .1991

Miller, D. «The Left, the Nation-state, and European Citizenship.» *Dissent* .(Summer 1998)

Moravcsik, A. «Preferences and Power in the European Community: A Liberal Intergovernmentalist Approach.» *Journal of Common Market* .*Studies*. 31 (1993)

In Defence of the Democratic Deficit: Reassessing» .__________
.Legitimacy in the EU.» *Journal of Common Market Studies*. 40 (2002)

Morgan, G. *The Idea of a European Superstate: Public Justification and* .*European Integration*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004

Niada-Rumelin, J. «Structural Rationality, Democratic Citizenship and the New Europe,» in: P. Lehning & A. Weale (eds.), *Citizenship, Democracy* .*and Justice in the New Europe* (London: Routledge, 1997)

Offe, C. «The Democratic State in an Integrating Europe,» in: M. Greven & L. Pauly (eds.), *Democracy Beyond the State: The European Dilemma and* .*the Emerging Global Order* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000)

The European Model of ‘Social’ Capitalism: Can it Survive» .__________
.European Integration?.» *Journal of Political Philosophy*. 11 (2003)

Pettit, P. «Two-dimensional Democracy and the International Domain.» *The* .*Monist*. vol. 89, no. 2 (2006)

Pogge, T. «How to Create Supra-national Institutions Democratically: Some Reflections on the EU’s ‘Democratic Deficit’,» in: A. Føllesdal & P. Koslowski (eds.), *Democracy and the European Union* (Berlin: Springer, .1997)

Powell, E. *The Common Market: Renegotiate or Come Out*. Kingswood: .Elliot Right Way, 1973

.Rabkin, J. *Why Sovereignty Matters*. Washington, DC: AEI Press, 1998

Rawls, J. & P. Van Parijs. «Three Letters on *The Law of Peoples and the* .*European Union*.» *Revue de philosophie économique*. 7 (2003)

Scharpf, F. *Governing in Europe: Effective and Democratic?*. Oxford: .Oxford University Press, 1999

Schmitter, P. C. *How to Democratize the European Union… And Why* .*Bother?*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000

Shapiro, I. & C. Hacker-Cordon (eds.). *Democracy's Edges*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

Smith, A. «National Identity and the Idea of European Unity.» *International* .*Affairs*. 68 (1992)

Soysal, Y. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in* .*Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994

Van Parijs, P. «Basic Income and the Political Economy of the New Europe,» in: P. Lehning & A. Weale (eds.), *Citizenship, Democracy and* .*Justice in the New Europe* (London: Routledge, 1997)

Vibert, F. *Europe Simple, Europe Strong: The Future of European* .*Governance*. Cambridge: Polity, 2001

Walzer, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre .Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994

Weale, A. *Democratic Citizenship and the European Union*. Manchester: .Manchester University Press, 2005

M. Nentwich. *Political Theory and the European Union*. & __________ .London: Routledge, 1998

Weiler, J. *The Constitution of Europe: «Do the New Clothes Have an Emperor?» and Other Essays on European Integration*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

Does the EU Truly Need a Charter of Rights?.» *European*» .__________ .*Law Journal*. vol. 6, no. 2 (2000)

European Democracy and the Principle of Toleration: The» .__________ Soul of Europe,» in: C. Cerutti & E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, vol. .1: *A Reader* (Leuven: Peeters, 2001)

In Defence of the Status quo: Europe's Constitutional» .__________ Sonderweg,» in: J. Weiler & M. Wind (eds.), *European Constitutionalism* .*Beyond the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

M. Wind (eds.). *European Constitutionalism Beyond the* & __________ .*State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Young, I. «Europe and the Global South: Towards a Circle of Equality.» Paper to Panel on the «North South Dialogue.» World Congress of .Philosophy. Istanbul. 20 August 2003

(659) أنا ممتن للمحررين، أندرياس فولسدال، بيرسي لينينغ، وألبرت ويل لملاحظاتهم المفيدة على مسودة سابقة.

(660) للاطلاع على تحليلات شاملة يُنظر المراجع التالية:

A. Føllesdal & P. Koslowski (eds.), Democracy and the European Union (Berlin: Springer, 1997); A. Weale & M. Nentwich, Political Theory and the European Union (London: Routledge, 1998); H. Friese & P. Wagner, «Survey Article: The Nascent Political Philosophy of the European Polity,» Journal of Political Philosophy, vol. 10, no. 3 (2002); R. Bellamy & D. Castiglione, «Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union,» in: D. Archibugi, D. Held & M. Köhler (eds.), Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy (Cambridge: Polity, 1998).

(661) Archibugi, Held & Köhler (eds.).

(662) J. Weiler, «European Democracy and the Principle of Toleration: The Soul of Europe,» in: C. Cerutti & E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, vol. 1: *A Reader* (Leuven: Peeters, 2001); Bellamy & Castiglione, «Between Cosmopolis and Community;» R. Bellamy & A. Warleigh, «Cementing the Union: The Role of European Citizenship,» in: Cerutti & Rudolph (eds.).

(663) G. Majone, «Europe's Democratic Deficit: The Question of Standards,» *European Law Journal*, 4 (1998); A. Moravcsik, «In Defence of the Democratic Deficit: Reassessing Legitimacy in the EU,» *Journal of Common Market Studies*, 40 (2002); G. Morgan, *The Idea of a European Superstate: Public Justification and European Integration* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

(664) D. Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity, 1995), pp. 111-113.

(665) P. Hirst & G. Thompson, *Globalisation in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity, 1996), pp. 152-169.

(666) N. Malcolm, *Sense on Sovereignty* (London: Centre for Policy Studies, 1991).

(667) D. Miller, «The Left, the Nation-state, and European Citizenship,» *Dissent* (Summer 1998).

(668) A. Smith, «National Identity and the Idea of European Unity,» *International Affairs*, 68 (1992).

(669) E. Powell, *The Common Market: Renegotiate or Come Out* (Kingswood: Elliot Right Way, 1973); Malcolm.

(670) R. Goodin, «What is so Special about our Fellow Countrymen?,» *Ethics*, 98 (1987-1988), p. 685; Hirst & Thompson.

(671) J. Rabkin, *Why Sovereignty Matters* (Washington, DC: AEI Press, 1998); F. Vibert, *Europe Simple, Europe Strong: The Future of European Governance* (Cambridge: Polity, 2001).

(672) P. Van Parijs, «Basic Income and the Political Economy of the New Europe,» in: P. Lehning & A. Weale (eds.), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe* (London: Routledge, 1997); J. Rawls & P. Van Parijs, «Three Letters on *The Law of Peoples and the European Union*,» *Revue de philosophie économique*, 7 (2003).

(673) F. Hayek, «The Economic Conditions of Interstate Federalism,» in: F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge, 1948).

(674) Y. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); T. Kostakopoulou, *Citizenship, Identity and Immigration in the European Union: Between Past and Future* (Manchester: Manchester University Press, 2001).

(675) D. Beetham & C. Lord, *Legitimacy and the European Union* (Harlow: Longman, 1998); T. Banchoff & M. Smith (eds.), *Legitimacy and the European Union: The Contested Polity* (London: Routledge, 1999).

(676) J. Habermas, «Why Europe Needs a Constitution,» *New Left Review*, 11 (2001); E. Eriksen & J. Fossum (eds.), *Developing a European Constitution* (London: Routledge, 2004).

(677) J. Weiler & M. Wind (eds.), *European Constitutionalism Beyond the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); L. Dobson & A. Føllesdal (eds.), *Political Theory and the European Constitution* (London: Routledge, 2004); N. Barry, «Constitutionalism, Federalism and the European Union,» *Economic Affairs*, vol. 24, no. 1 (2004).

(678) M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994).

(679) Habermas, «Why Europe Needs a Constitution;» E. Eriksen, J. Fossum & A. Menéndez, «The Chartering of a European Constitution,» in: E. Eriksen, J. Fossum & A. Menéndez (eds.), *Constitution Making and Democratic Legitimacy*, ARENA Report, No 5/2002 (Oslo: ARENA, 2002);

J. Fossum, «The European Union: In Search of an Identity,» *European Journal of Political Theory*, 2 (2003).

(680) Vibert.

(681) R. Bellamy & J. Schönlau, «The Normality of Constitutional Politics: An Analysis of the Drafting of the EU Charter of Fundamental Rights,» *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 11 (2004).

(682) Fossum.

(683) R. Bellamy, «The 'Wright to Have Rights': Citizenship Practice and the Political Constitution of the EU,» in: R. Bellamy & A. Warleigh (eds.), *Citizenship and Governance in the European Union* (London: Continuum, 2001).

(684) J. Weiler, «Does the EU Truly Need a Charter of Rights?,» *European Law Journal*, vol. 6, no. 2 (2000); J. Weiler, «European Democracy and the Principle of Toleration: The Soul of Europe,» in: Cerutti & Rudolph (eds.).

(685) Bellamy, «The 'Wright to Have Rights'».

(686) P. Magnette, «Deliberation vs. Bargaining: Coping with Constitutional Conflicts in the Convention on the Future of Europe,» in: E. Eriksen & J. Fossum (eds.), *Developing a European Constitution* (London: Routledge, 2004); R. Bellamy & J. Schönlau, «The Good, the Bad and the Ugly: The Need for Constitutional Compromise and the Drafting of the EU Constitution,» in: Dobson & Føllesdal (eds.).

(687) A. Føllesdal, «Subsidiarity,» *Journal of Political Philosophy*, 6 (1998).

(688) J. Weiler, «In Defence of the Status quo: Europe's Constitutional Sonderweg,» in: Weiler & Wind (eds.).

(689) يُنظر مثلًا:

J. Habermas, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe,» Praxis International, vol. 12, no. 1 (1992); Habermas, «Why Europe Needs a Constitution».

(690) J. Habermas & J. Derrida, «February 15th, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy Beginning in the Core of Europe,» *Constellations*, 10 (2003).

(691) Miller.

(692) I. Young, «Europe and the Global South: Towards a Circle of Equality,» Paper to Panel on the «North South Dialogue,» World Congress of Philosophy, Istanbul, 20 August 2003.

E. Eriksen & J. Fossum (eds.), *Democracy in the European Union— Integration through Deliberation?* (London: Routledge, 2000), chaps. 1-3, .6, 12 (693)

Miller; D. Grimm, «Does Europe Need a Constitution?,» in: P. Gowan & P. Anderson (eds.), *The Question of Europe* (London: Verso, 1997); W. Kymlicka, «Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held,» in: I. Shapiro & C. Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1999) (694)

.Kymlicka (695)

F. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?* (Oxford: Oxford University Press, 1999); C. Offe, «The Democratic State in an Integrating Europe,» in: M. Greven & L. Pauly (eds.), *Democracy Beyond the State: The European Dilemma and the Emerging Global Order* .(Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000) (696)

J. Niada-Rumelin, «Structural Rationality, Democratic Citizenship and the New Europe,» in: Lehning & Weale (eds.), *Citizenship*; T. Pogge, «How to Create Supra-national Institutions Democratically: Some Reflections on the EU's 'Democratic Deficit',» in: Føllesdal & Koslowski (eds.); A. Weale, *Democratic Citizenship and the European Union* .(Manchester: Manchester University Press, 2005) (697)

.Van Parijs; Rawls & Van Parijs (698)

.Soysal; Kostakopoulou (699)

.«Majone; Moravcsik, «In Defence of the Democratic Deficit (700)

P. Pettit, «Two-dimensional Democracy and the International .Domain,» *The Monist*, vol. 89, no. 2 (2006) (701)

R. Dahl, «Can International Organisations Be Democratic? A .Skeptic's View,» in: Shapiro & Hacker-Cordon (eds.) (702)

J. Weiler, *The Constitution of Europe: «Do the New Clothes Have an Emperor?» and Other Essays on European Integration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), chap. 10; Bellamy, «The 'Wright to .«'Have Rights (703)

C. Offe, «The European Model of 'Social' Capitalism: Can it Survive European Integration?,» *Journal of Political Philosophy*, 11 (2003), pp. 439-440 (704)

J. Habermas, «The European Nation-state and the Pressures of .Globalisation,» *New Left Review*, 235 (1999) (705)

.Offe, «The Democratic State;» Morgan (706)

(707) .Barry

(708) N. MacCormick, «Democracy, Subsidiarity, and Citizenship in the ‘European Commonwealth’,» *Law and Philosophy*, 16 (1997); R. Bellamy & D. Castiglione, «Democracy, Sovereignty and the Constitution of the European Union: The Republican Alternative to Liberalism,» in: Z. Bańkowski & A. Scott (eds.), *The European Union and Its Order* (Oxford: Blackwell, 2000); R. Bellamy, «Sovereignty, Post-sovereignty and Pre-sovereignty: Reconceptualising the State, Rights and Democracy in the EU,» in: N. Walkes (ed.), *Sovereignty in Transition* (Oxford: Hart, 2003).

(709) P. C. Schmitter, *How to Democratize the European Union… And Why Bother?* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000).

الفصل الرابع عشر: شرق آسيا والغرب: تأثير الكونفوشية في النظرية السياسية الأنكلو-أميركية ...... دانييل بيل

أولًا: الخلفية

حدثت أول مواجهة مهمة بين النظرية السياسية الشرق الآسيوية والنظرية السياسية الغربية في فرنسا القرنين السابع عشر والثامن عشر. استند بعض مفكري التنوير من أمثال فولتير إلى ترجمات المبشرين اليسوعيين وتقاريرهم عن الصين، ما جعل هؤلاء المفكرين يعبرون عن إعجابهم العميق بالفلسفة الكونفوشية السياسية والأخلاقية. صُوِّرت الصين التي ألهمتها الكونفوشية بوصفها أنموذج العقلانية والحكم العادل، واعتبرت الصين صورة طبق الأصل عن المجتمعات الأوروبية الدينية والخرافية. لكن المشكلة كانت في وجود عناصر قوية من الإسقاط والتفكير القائم على التمني في توصيفات عصر التنوير للفلسفة الكونفوشية وأوضاعها الاجتماعية والسياسية [(710)].

سيكون ثمة قدر بسيط من المبالغة في المُحاجّةُ بأن الموقف انقلب تمامًا في القرن الذي تلا الثورة الفرنسية، إذ أشار المفكرون السياسيون الأوروبيون من كافة ألوان الطيف السياسي إلى الفكر الكونفوشي ومظاهره السياسية بوصفه نقيض «التقدم». وعبّر عن ذلك جون ستيوارت مِلْ بقوله: «لو أردنا التكلم بالطريق الملائمة، ليس للجزء الأعظم من العالم تاريخ، لأن استبداد العُرف (Custom) شامل. هذه هي حال الشرق كلّه. فالعُرف هناك موجودة في كل شيء، وهي المرجع النهائي؛ والعدالة والحق تعنيان الامتثال للعرف؛ ولا أحد يفكر في مقاومة سطوة العرف ما لم يكن طاغية أسْكَرتْه السلطة» [(711)]. كانت الصين تُستخدم لتفحّص نقاط الاختلال الفلسفية والسياسية في أوروبا، لكن، بدلًا من التطلع إلى المستقبل [نتيجة للتفحص] اعتُبرت «مثلًا تحذيريًا» [(712)].

وفّر القرن العشرون في النهاية فرصة لفهم أكثر دقة للفكر السياسي الشرق الآسيوي. كان هناك تبادلات أكثر بين الثقافات: قام كل من جون ديوي وبرتراند راسل بزيارات مطولة إلى الصين في عشرينيات القرن العشرين، وأعرب كلاهما عن إعجابهما بالثقافة الصينية وجادلا في شأن تركيبة تجمع بين ثقافتي «الشرق» و«الغرب». وأصبحت ترجمات الفلسفات الشرقية أكثر

موثوقيةً، وكذلك تواريخ مجتمعات شرق آسيا. مع ذلك، بذل العدد القليل من المفكرين السياسيين الغربيين الجهود الجادة ليتعلموا من تقاليد المجتمعات الشرق الآسيوية وخبراتها [(713)]. كان عدم الاكتراث بالفكر السياسي الشرق الآسيوي - بالفكر السياسي غير الغربي بشكل أعَمّ - هو النقطة العمياء في النظرية السياسية الغربية المعاصرة، وخصوصًا الأنكلو-أميركية. وما تزال الكتب الجامعية المنشورة حديثًا في النظرية السياسية لا تولي النظريات السياسية الكونفوشية، والإسلامية، والهندوسية أي اهتمام بتاتًا [(714)].

لحسن الحظ، أصبح هناك اعتراف متزايد بالحاجة إلى التشبيك مع التقاليد الفكرية السياسية غير الغربية خلال العقد السابق تقريبًا، مع بداية ترسّخ حقل النظرية السياسية عبر الثقافية أو المقارنة في العالَم الأكاديمي الأنكلو-أميركي [(715)]. دعت الدوريات المتخصصة الرئيسة في هذا الحقل إلى المزيد من المساهمات التي تتناول المفكرين غير الغربيين والموضوعات غير الغربية، وكان هناك أخيرًا فرص لوظائف في ميدان النظرية السياسية المقارنة. وظهرت سلسلتا كتب تحاولان معالجة النقص في الأعمال المكتوبة باللغة الإنكليزية في حقل النظرية السياسية المقارنة: سلسلة فْرِد دَلمير (Fred Dallmayr) في النظرية السياسية المقارنة، المسماة **مواجهات عالمية** (*Global Encounters*) وتنشرها دار ليكسنغتون (Lexington Press)، و**سلسلة إيثيكون في الأخلاقيات المقارنة** (*Ethikon Series in Comparative Ethics*) التي تنشرها دار جامعة برنستون ودار جامعة كامبردج.

إن التقليد الفكري «الـ» غربي مركب يتكون من خيوط فكرية متعددة، وتكون أحيانًا متناقضة، كذلك فإن «الـ» تقليد الفكري السياسي الشرق الآسيوي غني ومتنوع، والكثير من النظرية السياسية الشرق الآسيوية أغنت، أو بإمكانها أن تُغني، المناظرات في النظرية السياسية الأنكلو-أميركية. فمثلًا، نرى في أفكار المفكرين القانونيين القدامى مثل هان في زي (Han Fei Zi) استشراقًا مبكرًا للواقعية السياسة لمكيافيلي، حتى أن «أصالة» مكيافيلي قد لا تكون واضحة في ضوء هذه المقارنة [(716)]. كذلك، يمكن مقارنة نفور الطاوية من الضوابط السلطوية بالاقتراحات الفوضوية التي تدعو إلى نظام اجتماعي من دون قسر [(717)]. إن الطقوس البوذية المصمَّمة لتذويب الذات يمكن أن توفر إلهامًا لليبراليين الغربيين المهتمين بمسألة كيف يمكن تحفيز العدالة النزيهة؛ والمطلب المثالي البوذي المتمثل في إظهار التعاطف مع أشكال الحياة كلها يمكن أن يُدخل أفكارًا ثاقبة إلى النظريات الأخلاقية والسياسية التي يتمتع بها أنصار حقوق الحيوان [(718)].

إن أكثر التقاليد السياسية الشرق الآسيوي نفوذًا هو الكونفوشية (تمامًا كما هي الليبرالية بوصفها المادة الرئيسة للتنظير السياسي الغربي). كان التقليد الكونفوشي خصوصًا موضع تمحيص متزايد في المناظرات السياسية الأنكلو-أميركية. وظهرت مؤخرًا كتب متعددة تقارن بين الأفكار السياسية الكونفوشية

والأفكار الغربية عن حقوق الإنسان والديمقراطية والرأسمالية وحكم القانون والحرب العادلة [719]. وسأحاول في هذا الفصل أن أبَيّن أن اثنين من التطورات الأخيرة في النظرية السياسية الأنكلو-أميركية المعاصرة أتاحا انخراطًا كبيرًا مع النظرية السياسية الكونفوشية، ما يمكن أن يُهيّئ المسرح للمزيد من الاهتمام بالنظرية السياسية الشرق الآسيوية على نطاق أوسع. أول هذين التطورين هو النقد الجماعوي للشمولية الليبرالية، والآخر هو تركيز الحركة النسوية على سياسة الأسرة.

ثانيًا: المساهمات الشرق الآسيوية في المناظرة حول العالمية مقابل الخصوصية

سعى الجماعويون ناقدو الليبرالية خلال الثمانينيات إلى دحض المزاعم العالمية للنظرية الليبرالية [720]، لكنهم كانوا أقل نجاحًا في وضع رؤى جذابة لمجتمعات غير ليبرالية تلائم العالم المعاصر. لعلّهم كسبوا بعض النقاط النظرية لأنهم دفعوا المفكرين الليبراليين إلى أن يكونوا أكثر حذرًا تجاه وضع محاجّات «عالمية» مؤسسة حصريًا على الحِجاج الأخلاقي والخبرة السياسية للمجتمعات الغربية الليبرالية، لكن قلة من المفكرين [الغربيين] يتصورون إمكان ممارسات غير ليبرالية ملائمة للعالم المعاصر، ما دامت بدائل الليبرالية تتكون من نُظم المدن-الدول اليونانية القديمة، أو مجتمعات الطوائف المغلقة، أو الفاشية، أو الشيوعية «القائمة فعليًا». وكي يستطيع النقد الذي يوجهه الجماعويون إلى العالمية الليبرالية أن يحظى بصدقية دائمة، احتاج المفكرون الجماعويون إلى أن يقدموا أمثلة معاكسة تفرض نفسها بديلًا من النظم الديمقراطية الليبرالية الحديثة، وفي ثمانينيات القرن العشرين قصّر الجماعويون عن تحقيق هذا الهدف.

انبثق الشعور بوجود بديل «جماعوي» لليبرالية الغربية في منطقة شرق آسيا في أواخر الثمانينيات. إذ أصبح النجاح الاقتصادي لبلدان شرق آسيا بارزًا إلى درجة تتطلب تفسيرًا. واشتدت الحاجة إلى إطار تفكير جديد بشكل رئيس لأن علماء الاجتماع، الليبراليين والماركسيين، فشلوا في التنبؤ أو في تفسير نجاح تلك الدول الشرق الآسيوية ذات التوجُّه الجماعي والأَسَري والإرث الكونفوشي، في حين أن الأطروحة الفيبرية التي تزعم عدم التوافق بين الرأسمالية والكونفوشية فقدت صدقيتها سريعًا. في البداية، كان الأكاديميون الغربيون هم الذين اعتقدوا أن «الكونفوشية الجماعوية» تحمل في طياتها سرّ النجاح الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي للمنطقة [721]. سرعان ما بدأ عدد من السياسيين الآسيويين بالترويج لفكرة أن «القيم الآسيوية» هي التي أرست التصنيع السريع للمنطقة، مع ما رافق ذلك من هدف ظاهر تمثل في الاحتفاء بالتقاليد الآسيوية غير الفردانية، وتبرير القيود على العملية الديمقراطية. وزعم هؤلاء أن الآسيويين يولون الأسرة والانسجام الاجتماعي أهمية كبرى،

مع ما ينطوي ذلك على أن أولئك الذين يعيشون في «المجتمعات المشوشة المتهاوية» في الغرب يجب أن يفكروا مرتين قبل التدخل في آسيا بهدف الترويج لحقوق الإنسان والديمقراطية. وقد عبّر السنغافوري لي كوان يو عن هذا الوضع بقوله: «يجب ألا ينتاب الآسيويين أدنى شك في أن مجتمعًا بقيمٍ جماعوية تأخذ فيه مصالح المجتمع الأفضلية على مصالح الفرد يلائمهم أكثرً من نزعة أميركا الفردية» [(722)]. أثارت مثل هذه المزاعم اهتمامًا دوليًا لأن قادة شرق آسيويين تولوا على ما يبدو صوغ تقرير للتنمية البشرية أطلقت عليه الأمم المتحدة عنوان «معجزة التنمية الأكثر ديمومة وانتشارًا في القرن العشرين، وربما في التاريخ كله» [(723)]. ومع ذلك، بدا في عامي 1997 و1998 وكأن المعجزة الشرق الآسيوية قد انهارت. وبدا أن «القيم الآسيوية» كانت إحدى ضحايا تلك الأزمة.

ما زالت العوامل السياسية التي ركزت الانتباه على «التحدي الشرق الآسيوي» قائمة في أي حال. لكن الاقتصادات الشرق الآسيوية شرعت بالتعافي، ولا تبدو تلك المنطقة على قدر كبير من السوء مقارنة بباقي العالم. فالصين بالذات تبدو موطدة العزم على أن تُصبح وزنًا ثقيلًا في الاقتصاد والسياسة، ولديها من القوة ما تتحدّى به هيمنة القيم الغربية الليبرالية في المحافل الدولية. وهكذا، نسمع دعوات متكررة للحوار بين ثقافات «الغرب» و«الشرق» هدفها تفهم «الطرف» الآخر، في أقلّ تقدير، لتجنب سوء الفهم والصراعات التي بالإمكان تجنبها بوجود مثل ذلك الحوار.

لكن يجب، من الناحية النظرية، الاعتراف بأن الحوار الرسمي حول القيم الآسيوية لم يوفر القدر الكافي من التحدي لوجهات النظر السياسية الغربية السائدة. فالمشكلة الرئيسة هي أن الحوار تزعمه قادة آسيويين كانوا مدفوعين أساسًا باعتبارات سياسية، وليس برغبة صادقة في تقديم مساهمة بنّاءة للحوار بشأن البدائل المجدية والمرغوب بها للفلسفة والسياسة الغربيتين. وهكذا، كان من السهل - وبحق، في معظم الحالات - صرف النظر عن التحدي الآسيوي باعتباره ليس أكثر من حيلة يمارسها قادة الحكومات لمصلحتهم ولتبرير حكمهم التسلطي في وجه المطالب المتزايدة للحصول على الديمقراطية، داخل تلك الدول وخارجها.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ افتراض أنه لم ينبثق من شرق آسيا شيء ذو أهمية نظرية. إذ حفّزت المناظرة بشأن القيم الآسيوية المفكرين النقديين في المنطقة على التفكر في كيفية موضعة أنفسهم في مناظرة تتناول حقوق الإنسان والديمقراطية، لم يؤدوا فيها سابقًا دورًا مهمًا. وفي حين لم يرفض هؤلاء المفكرون بشكل كلي القيمَ والممارسات التي يحققها عادةً نظام سياسي ديمقراطي ليبرالي أو يقبلوها، فإنهم يبنون مواقفهم على أساس تقاليدهم الثقافية الخاصة، وفي الوقت ذاته، يستكشفون مجالات الاشتراك مع الغرب والاختلاف معه. ومع أنهم في الأغلب أقل إثارة للاستفزاز من وجهات

نظر حكوماتهم - بمعنى أن قلة منهم تقف إلى جانب الرفض الكلي لديمقراطية النمط الغربي أو تقترح بديلًا شرق آسيويًا - فإن وجهات النظر الشرق الآسيوية غير الرسمية هذه تُوفّر مساهمات أكثر ديمومة لحوار محوره «العالمية» في مقابل «الخصوصية» في النظرية السياسية المعاصرة. ودعوني أقدم باختصار ثلاث محاجّات شرق آسيوية مقنعة [(724)] نسبيًا في ما يتعلق بالخصوصية الثقافية، تُقابل المُحاجّات الغربية التقليدية المتعلقة بالعالمية الليبرالية:

1. بإمكان العوامل الثقافية أن تؤثر في تحديد **أولويات** الحقوق، ويصبح هذا مهمًا عندما يكون هناك تضارب بين الحقوق بحيث يجب حينها اتخاذ قرار بخصوص أي منها يجب التضحية به. بتعبير آخر، ترتب المجتمعات المختلفة الحقوق على نحو مختلف، وحتى لو واجهت أوضاعًا غير مُستحبّة متشابهة، فإنها ربما تصل إلى نتائج مختلفة بشأن الحقوق التي يجب تقليصها. فعلى سبيل المثال، ربما يكون مواطنو الولايات المتحدة مستعدين للتضحية بحقٍّ اجتماعي أو اقتصادي في حالات تضاربه مع حق سياسي أو مدني: فإذا لم يكن باستطاعة الدستور أو أغلبية الممثلين المنتخَبين ديمقراطيًا أن يدعموا حصول المواطنين بشكل شامل على الرعاية الصحية، فيمكن تقليص الحق بالرعاية الصحية، بغض النظر عن الدخل. وعلى سبيل المقارنة، ربما يكون المواطن الصيني على استعداد أكبر للتضحية بحرية سياسية أو مدنية في حال الصراع مع الحق الاجتماعي أو الحق الاقتصادي. فقد يكون هناك دعم واسع لتقييد حق تشكيل نقابات عمالية حرة إذا كانت مثل تلك القيود ضرورية لتوفير الأوضاع الملائمة للتنمية الاقتصادية. ويمكن أن تصبح مسألة الأولويات المتعلقة بالحقوق مهمة عند ضرورة اتخاذ قرارات بخصوص إنفاق الموارد الشحيحة. فالدول الشرق الآسيوية التي تتعامل بجدية مع القيم الكونفوشية، مثل كوريا وتايوان، تُعلي من قيمة التعليم، وهذا ما يساعد في تفسير المبالغ الضخمة التي تُصرف على التعليم مقارنة بالمجتمعات الأخرى ذات المستويات المماثلة من النمو الاقتصادي.
2. يمكن العوامل الثقافية أن تؤثر في ***تبرير*** الحقوق. فعلى غرار مُحاجّات «جماعويي الثمانينيات» مثل مايكل والزر، يُحاجّ إن تبريرات بعض الممارسات التي يضع لها الديمقراطيون الليبراليون على النمط الغربي قيمة ما، يجب ألا تتم بالاعتماد على مفهوم تجريدي لاتاريخي للعالمية، يؤدي في الأغلب إلى شل قدرة الديمقراطيين الليبراليين الغربيين. عوضًا من ذلك، يجب التوصل إلى تلك التبريرات من الداخل، من أمثلة محددة واستراتيجيات جدالية يستعملها الشرق الآسيويون أنفسهم في مناظراتهم الأخلاقية والسياسية اليومية. مثلًا، تميل اللغة الأخلاقية (يشترك فيها حتى بعض نقّاد النزعة السلطوية) إلى التماس قيمة المجتمع في شرق آسيا [(725)]، وهذا مهم للنقاد الاجتماعيين المهتمين بالتأثيرات العملية. ترى إحدى تلك

المحاجات «الجماعوية» أن الحقوق الديمقراطية في شرق آسيا يمكن تبريرها من منطلق مساهمتها في تعزيز روابط المجتمعات، من قبيل الأسرة والأمة [726].

3. يمكن أن تُوفر العوامل الثقافية أسسًا أخلاقية لممارسات ومؤسسات سياسية **متميزة** (أو أقله أن تكون تلك الممارسات والمؤسسات مختلفة عن تلك القائمة في الديمقراطيات الليبرالية على النمط الغربي). ففي المجتمعات الشرق الآسيوية المتأثرة بالكونفوشية مثلًا، يُعتقد عمومًا أن على الأبناء واجب عميق في رعاية الآباء الكبار، وهي مهمةٌ لا يمكن التخلي عنها إلا في أكثر المواقف استثنائية [727]. هذا يعني في الممارسة السياسية أن على الحكومات الشرق الآسيوية واجب توفير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تُيَسّر تحقيق ذلك الواجب. يتمحور الحوار السياسي حول مسألة ما إذا كان حق الآباء في برّ أبنائهم بهم يتحقق بشكل أفضل من طريق قانون يوجب على الأبناء توفير الدعم المالي للآباء المسنين - كما هو الحال في الصين واليابان وسنغافورة - أو في ما إذا كان على الدولة أن تعتمد على الطرائق غير المباشرة كالتخفيضات الضريبية، ومزايا دعم الإسكان التي من شأنها أن تُسَهّل العناية بكبار السن داخل بيوت أبنائهم، كما يحدث في كوريا وهونغ كونغ. غير أن الحجة القائلة إن ثمة حاجة ملحة لتأمين هذا الواجب في شرق آسيا، ليست مثار جدل سياسي.

كما حاجّ المفكرون المتأثرون بالتقاليد الثقافية لشرق آسيا كالثقافة الكونفوشية لمصلحة ممارسات ومؤسسات سياسية مميزة الطابع، غير متحققة بعد، يمكن أن تلهمها القيم الثقافية الواسعة الانتشار هناك. فعلى سبيل المثال، يُحاجُّ الأكاديميان الكوريان هاهِمْ شايهارك (Hahm Chaihark) ومو جونغرين (Mo Jongryn) لمصلحة الحاجة إلى إحياء بعض المؤسسات التي عُرفت في أيام سلالة شوزون (Choson dynasty)، مثل المحاضرات في السياسة العامة وهيئة الرقابة العامة (Censorate) [728]، وهي مؤسسات تقليدية كانت تؤدي دورًا في تثقيف حكام ذلك الزمن وتأديبهم [729].

مقارنة بالمفكرين الجماعويين في الثمانينيات، نجح الشرق الآسيويون ناقدو عالمية الليبرالية في توجيه الانتباه إلى قيم وممارسات معينة غير ليبرالية، ربما تكون ملائمة للعالم المعاصر. قد تكون بعض تلك القيم والممارسات ملائمة لبعض المجتمعات ذات التراث الكونفوشي فحسب، وربما يُوفر البعض الآخر أفكارًا ثاقبة تساعد في تلطيف جوانب الإفراط في الفردانية الليبرالية في الغرب.

لكن حتى المدافعين عن العالمية لديهم مصلحة في إيلاء الفلسفة السياسية الشرق الآسيوية قدرًا من الاهتمام أكبر. وبحلول أواخر تسعينيات القرن الماضي، تلاشت النزاعاتُ المنهجية التجريدية حول مسألة «العالمية مقابل

الخصوصية» من مُقامها الأكاديمي المرموق، وأصبحت المناظرة تتركز حاليًا على النظرية والممارسة في مجال حقوق الإنسان. يعارض قليلٌ من المُنظرين فكرة الحقوق الإنسانية العالمية، لكن الجدل يتحول إلى كيفية تحسين الاتساق الفلسفي لحقوق الإنسان وجاذبيتها السياسية. بينما من المهم بالنسبة إلى كثير من المفكرين والنقاد الاجتماعيين الشرق الآسيويين الانخراط في التقاليد الشرق الآسيوية والوقائع التجريبية لجعل حقوق الإنسان عالمية بحق. لننظر في اقتراح جوزف تشان:

هنالك مقاربتان فكريتان على الأقل لتبرير حقوق إنسان عالمية: تتلخص الأولى، وهي المقاربة الأكثر تقليدية، في إظهار أن هناك قِيمًا ومبادئ أخلاقية عالمية باستطاعتها تبرير حقوق الإنسان لكافة الأشخاص العاقلين؛ والثانية تحاول أن تبحث عن إجماع حول حقوق الإنسان من داخل المنظورات الثقافية. وهي تُشجع الثقافات المختلفة على أن تُبرر حقوق الإنسان من خلال أوضاعها ورُؤاها، على أمل أن ينبثق «توافق متداخل» (overlapping consensus) حول معايير حقوق الإنسان من خلال ممارسات البحث عن الذات، فضلًا عن الحوار المشترك. وسوف أُسمّي المقاربة الأولى المقاربة «الأصولية» (fundamentalist) والمقاربة الثانية المقاربة «المسكونية» (ecumenical) .[730]

يتابع تشان اختبار المقاربة «المسكونية» بتفحص حالة الكونفوشية مجادلًا أن العناصر الرئيسة في الكونفوشية متوافقة مع فكرة حقوق الإنسان، مع أن الكونفوشيين ربما يكون لديهم فهمهم الخاص بخصوص تبرير حقوق الإنسان وتحديد أولوياتها ونطاقها.

قدم تشارلز تايلور، بعد إقامة دراسية ممتدة في تايلاند مع الممارسين والمفكرين البوذيين، اقتراحًا مماثلًا لتأسيس توافق عبر ثقافي طوعي حول حقوق الإنسان [731]. وهو يتصور حوارًا عبر ثقافي بين ممثلين عن تقاليد مختلفة. ويقترح على المتحاورين، عوضًا من أن يجادل كل منهم لإثبات الصلاحية العالمية لآرائهم، أن يسمح كل منهم بإمكان أن تكون معتقداته خاطئة. بهذه الطريقة، يمكن المشاركون أن يتعلم كل منهم من «العالم الأخلاقي» للآخر. ومع ذلك، سيصلون إلى نقطة يصبح فيها من غير الممكن التوفيق بين الاختلافات. يدرك تايلور بجلاء أن الجماعات والدول والمجتمعات الدينية والحضارات المختلفة تحمل وجهات نظر أساسية متضاربة حول اللاهوت وما وراء الطبيعة والطبيعة البشرية. وردًّا على ذلك، يُحاجّ تايلور أن «التوافق الحقيقي وغير القسري» حول معايير حقوق الإنسان لا يصبح ممكنًا إلا إذا سمحنا بالاختلاف حول التبريرات النهائية لتلك المعايير. وبدلًا من الدفاع عن القيم التأسيسية المتعارضة عندما نواجه نقاط مقاومة (ومن ثم، نشجب القيم التي لا نحبذها في المجتمعات الأخرى)، علينا صرف انتباهنا عن تلك المعتقدات، بهدف تكوين «الإجماع المتشابك» حول معايير حقوق الإنسان. وكما يعبر تايلور: «يمكن أن نتفق على المعايير بينما نختلف على السبب الذي

جعلها المعايير الصحيحة، وسنكون راضين بأن نعيش هذا التوافق، من دون أن تزعجنا الاختلافات في المعتقد الأساسي العميق» [(732)].

فيما تدفع هذه المقترحات حول الحوار بين الثقافات الجدل بشأن حقوق الإنسان العالمية إلى الأمام، فإنها ما تزال تواجه بعض الصعوبات. فأول شيء يمكن قوله هو إنه ربما لا يكون من الواقعي توقع أن يكون الناس مستعدين لأن يصرفوا انتباههم عن القيم التي يولونها اهتمامًا عميقًا خلال مسار الحوار العالمي حول حقوق الإنسان. حتى لو وافق الناس على صرف انتباههم عن الطرائق ذات الخصوصية الثقافية في تبرير المعايير وتطبيقها، فالمخرج المتوقع هو الانسحاب إلى منطقة من الاتفاق في مستوى تجريدي أعلى بحيث يكون قاصرًا عن حل النزاعات الفعلية على الحقوق المتنازع عليها. مثلًا، يمكن أن يتفق المشاركون في حوار عبر ثقافي على الحق في الديمقراطية، بينما يختلفون جذريًا على ما يعنيه ذلك في الممارسة، فقد يرى مسؤول سنغافوري أن الانتخابات التنافسية تكفي، في حين يرغب الليبرالي الغربي في المحاجة أن «انتخابات ذات معنى» يجب أن يصحبها حريتا التعبير وتكوين الجمعيات.

صفوة القول إن المساهمة المميزة لشرق آسيا كانت في التشكيك في النظريات «العالمية» المرتكزة حصريًا على الأخلاقيات الليبرالية للعالم الغربي، وفي الأسس التي تقول إن الخصوصية الثقافية يجب أن تجعل الإنسان حسّاسًا لإمكان وجود مساحات مبررة للاختلاف بين «الغرب» و«باقي العالم»، وفي الوقت ذاته، أن يكون مُستشعرًا الحاجة للمزيد من الحوار عبر الثقافي بهدف تحقيق توافق أصيل وطوعي بشأن حقوق الإنسان. الخطوة التالية، في نظري، هي أن نقبل هذا «التحدي الشرق الآسيوي» الموجّه إلى «العالمية» الليبرالية بغرض وضع نظريات سياسية قابلة للتطبيق ومقبولة وملائمة للمنطقة الشرق الآسيوية، وفي الوقت ذاته، أن نشرع في حوار عبر ثقافي مستدام لوضع نظريات تكون أكثر عالمية في نطاقها وذات محتوى موضوعي.

ثالثًا: مساهمات شرق آسيا في الجدال حول الأسرة والعدالة

إن تاريخ الأخلاقيات الغربية، حتى عهد قريب، هو تاريخ تثمين الواجبات والالتزامات والأنشطة خارج الأسرة. أهمل سقراط أطفاله ليُركز على التفلسف والخدمة العامة، وكانت هذه الخطوة قريبة من اقتراح لأفلاطون مفاده أن الأسرة يجب إلغاؤها حتى يتفرغ الحكام كليًا لخدمة المجتمع، غير آبهين بولاءات وعواطف نظام الأسرة التي تصرف انتباههم عن مهمتهم. رفض أرسطو حجة أفلاطون على أساس أن إلغاء الأسرة، عوضًا من ضمان العناية النزيهة والمتساوية لكل المواطنين، سيضمن ألا يهتم أحد بأي شيء، لكنه استمر في الاعتقاد أن الخير يقع خارج هيكل الأسرة، أي في المجال

السياسي. وتبنى المفكرون المسيحيون نمطيًا وجهة نظر أرسطو القائلة إن الأسرة شرط ضروري للإنتاج الاجتماعي وإنتاج النسل، لكن الخير يكمن في «مدينة الله»، حيث تُمنح المكافآت العادلة للذين يستحقون أن يكونوا في الجنة، وبؤرة التركيز هي علاقة النفس بالله، لا العلاقات بين أعضاء أسرة معينة. وانتقص المفكرون الليبراليون التقليديون من قيمة «الخاص». وفي الحقيقة، يصعب إيجاد أي حجج في المدونة الغربية المعتمدة تنص على أن الواجبات تجاه الأسرة على القدر نفسه من أهمية الواجبات الروحية أو الواجبات العامة. اتجه الذين درسوا هذه القضية للمجادلة علنًا لمصلحة الموقف المعاكس: فالمفكر الإنكليزي وليام غودوين (1756-1836) (William Godwin) الذي اعتقد أن المنفعة الاجتماعية وحدها تُوظّف للمقاضاة العادلة بين مطالبات الأفراد المتنافسة، قدم المثل الغريب لذلك الشخص الذي وجد نفسه مضطرًا أخلاقيًا إلى إنقاذ رئيس الأساقفة فينيلون من الغرفة المحترقة، عوضًا من أن ينقذ الخادمة العمومية (وهي كائن ذو قيمة اجتماعية أقل من رئيس الأساقفة) حتى لو افترضنا أن الخادمة العمومية هي أمّ الشخص المنقذ.

كانت إحدى المساهمات العظيمة للنظرية النسوية تركيزها على الأسرة بوصفها مصدرًا حقيقيًا أو محتملًا للفضيلة. وبكون الأسرة أبعد ما تكون عن مجرد مجال «خاص» ثانوي، فإن لما يحدث في داخل بنيتها تأثير عظيم في رخاء الإنسان. كذلك، تؤثر الأسرة في ما يحدث في المجالات الأخرى، وتفسر إلى حد كبير إخضاع المرأة في الحياة الاقتصادية والسياسية. فما دامت النساء يُعاملن بوصفهن خاضعات ضمن الأسرة، ومحرومات من الفرص المتساوية لتطوير مواهبهن، فإنهن سيَكُنّ خاضعات خارج الأسرة أيضًا. من هنا كان الشعار النسوي: «الشخصي هو السياسي».

لعلّ تأثير النظرية النسوية في الأخلاقيات والممارسات الأوروبية هو التطور الأكثر درامية في النظرية السياسية الغربية المعاصرة. قلّة فحسب من المفكرين السياسيين في المجتمعات الغربية تشكك في الحاجة إلى معاملة النساء بوصفهن متساوين ضمن الأسرة، وفي الحاجة إلى هيكلة المجتمع للسماح بمساواة النساء في مختلف المجالات. ما زال هناك، بعدُ، نزاعات وأسئلة كثيرة بخصوص دور الأسرة في تنمية رخاء الإنسان، ومضاعفات الممارسات الأسرية المختلفة على مصالح النساء خارج الأسرة، وأنواع السياسات العامة التي تمنح أفضل تشجيع للحياة الأسرية السليمة لرخاء النساء والأطفال بشكل إجمالي. نتيجة لذلك، تطلع بعض المنظرين السياسيين الغربيين، بمن فيهم بعض منَظّري النسوية، إلى النظريات السياسية الآسيوية، والكونفوشية خصوصًا، لاستمداد الإلهام منها.

ربما يبدو في ظاهر الأمر أن علاقة الكونفوشية بالتنظير الغربي المعاصر حول الأسرة الذي يسلِّم بالمساواة بين الرجل والمرأة، هي علاقة مشكوك فيها. إذ

أن أحد الافتراضات الأساسية للأخلاقيات الكونفوشية هو أن الحياة الأخلاقية لا تستوي ولا تكون ممكنة إلا في سياق روابط أخلاقية خصوصية، وأن أهم علاقة على الإطلاق في الأخلاقيات الكونفوشية هي الأسرة. وهنا، تصبح المقارنة بالأخلاقيات الغربية التقليدية صارخة جدًا. وتتمثل المشكلة، مع ذلك، في أن سيطرة الرجال على النساء تبدو واحدة من الخصائص المُحدِّدة للكونفوشية في النظرية والممارسة، ويمكن المرء القول إن الأبوية بمثابة «كعب أخيل» للكونفوشية.

في مجال الرد على هذه المقولة، جادل منظرون عديدون أن المرء يجب أن يعزل القيم الكونفوشية عن القيم والممارسات الأبوية. وبخلاف أرسطو، مثلًا، فإن مفكري الكونفوشية الأوائل مثل كونفوشيوس ومينشيوس (Mencius) لم يُحاجّوا لمصلحة الدُّونيَّة البيولوجية للنساء. وتُعزى وجهات نظرهم بخصوص أدوار النساء التابعة إلى تحيزات عصرهم، مع أن القيم المركزية للكونفوشية، عندما تُفسَّر على نحو صحيح، باستطاعتها أن تواجه تحدي ضم النساء بوصفهن كائنات مكتملة البشرية [733]. يُحاج آخرون أن **تعاليم** (*Analects*) كونفوشيوس وسرديات الدول المتحاربة وسلالة هان رسمت صورةً للنساء مالكاتٍ لفضائل الرجال نفسها [734]، وأن الكونفوشية اضطهدت النساء في فترة متأخرة. إذ كان، في الممارسة، ثمة دور لنمو النساء المعنوي والشخصي في المجتمعات التي شكلتها القيم الكونفوشية، خصوصًا بين طبقة النخبة في بواكير عهد الصين الإمبراطورية [735]. ويمكن، في المجتمعات المعاصرة، أن يضطلع الرجال والنساء على حد سواء بالواجبات الأسرية التقليدية التي دافع عنها المفكرون الكونفوشيون بوصفها مفتاح الحياة الخيِّرة، كما هو الحال حاليًا في ميل الآباء المتزايد في حواضر المدن الصينية إلى أن يعتنوا بأطفالهم وآبائهم المسنين. فالمنظرون السياسيون، إذًا، يمكن أن يتخذوا الكونفوشية مصدر إلهام لهم للتنظير حول الأسرة والعدالة، من دون الحاجة إلى أن يبرروا القيم وطرائق الحياة الأبوية.

لنلاحظ (باختصار) بعض المساهمات الكونفوشية الحقيقية والمحتملة في الجدال حول الأسرة والعدالة:

1- الأسرة كمؤسسة تربوية. لم يُعر الاهتمام الكافي للأسرة بصفتها مصدرًا حقيقيًا أو محتملًا للفضيلة إلا عدد قليل من المنظرين الغربيين، إلى أن تناول كلٌ من ماري وولستنكرافت وجون ستيوارت مِلْ بالمناقشة والنقد فكرة خضوع المرأة ضمن إطار الأسرة، وذهبا في التفكير إلى حد التكهن حول التكهن حول وظيفة عائلة مساواتية أعيدت هيكلتها جذريًا [736]. ومع ذلك، يختلف مثل هذين النِّسْويَّين الليبراليَّين عن الكونفوشيِّين في نقطتين: الأولى، يُحاجّان أن هناك فجوة ضخمة بين الأسرة القائمة فعليًا، «مدرسة الاستبداد»، والأسرة كما يجب أن تكون، «مدرسة فضائل الحرية والمساواة». وتحاج سوزان مولر أوكين (أن إصلاح الأسرة يتطلب وضعًا لا يكون فيه «لجنس المرء

صلة تزيد على صلة لون عينيه أو طول أصابع قدميه» [737]؛ أي لا معنى لأن يكون أعضاء الأسرة ذكورًا أو إناثًا. وكما أشير أعلاه، حاول كونفوشيون معاصرون عدة مواجهة تحدي اعتبار النساء مساوين للرجال، لكنهم ما زالوا يجدون قيمة في الأسر القائمة فعليًا أكبر مما يجد فيها النسويون من نوعية أوكين، وشأن الكونفوشيين شأن «منظري الرعاية» النسويين [في الغرب] الذين يضعون قيمة خاصة لعلاقات والتزامات معينة ضمن الأسرة، في الوقت نفسه الذي ينتقدون فيه الانتقاص من قيمة الواجبات الأسرية في الثقافة الذكورية [738].

الثانية، في حين يميل النسويون إلى التفكير في الأسرة بوصفها مؤسسة تربوية لـ **الأطفال** [739]، يركز الكونفوشيون على الأسرة باعتبارها مؤسسة تربوية لـ **البالغين** [740]؛ أي تتعلم الكائنات البشرية الفضائل من قبيل المسؤولية وحب التضحية بالنفس، ليس من مجرد تَعَلُّم الأطفال من البالغين، لكن أيضًا - وخصوصًا - من خلال اهتمام البالغين بآبائهم المسنين. إن التركيز على بر الوالدين، «هو الطريقة الجوهرية لتعلم كيفية أن نكون بشرًا» [741]، هي التي تفسر بشكل رئيس التوكيد الكونفوشي على الأسرة كمؤسسة تربوية، تركيزٌ يمكن أن يُثري المناظرات النسوية حول دور الأسرة (المحتمل) في توريث الأخلاقية (المرغوب فيها).

2- الأسرة باعتبارها مؤسسة سياسية. يتشارك الكونفوشيون مع وجهة النظر النسوية في أن للمواقف والسلوكيات ضمن سياق الأسرة مضامين لا تقتصر على الأخلاق الشخصية والحياة الاجتماعية اليومية، بل تشمل السياسة أيضًا. ومرة أخرى، في أي حال، هناك اختلاف في التركيز ربما يسمح بالتعلم المتبادل. وبحسب كونفوشيوس، «أولئك الذين لديهم شعور بالمسؤولية تجاه الآباء والأخوية نادرًا ما يكون لديهم ميل إلى تحدي السلطة» [742]. ربما يبدو هذا تكريسًا للأسرة بوصفها أنموذجًا لـ «مدرسة للاستبداد»، غير أنها مُحاجّة حول الدافعية في المقام الأول: فممارسة السلوك المعترف بالآخر ضمن الأسرة يوفر القاعدة النفسية الرئيسة للسلوك المعترف بالآخر خارج الأسرة. فربما توفر الكونفوشية مصادر أخلاقية وعملية لإرشاد امتداد العناية من الأسرة إلى المواطنين والغرباء [743].

يتعلم الحكام السياسيون أيضًا أخلاقياتهم ضمن الأسرة. فمن خلال حوار ثنائي مع شوان ملك كي (King Xuan of Qi)، يقدم مِنشيوس النصيحة الآتية إلى الحاكم: «عامِل كبار أسرتك بطريقة تليق بسنهم الوقور، ووسع نطاق هذه المعاملة لتشمل المُسنّين من الأسر الأخرى؛ وعامل شباب أسرتك بطريقة تليق بسنهم الغض، ووسع نطاق هذه المعاملة لتشمل الشباب من الأسر الأخرى. سترى العالم بأسره، عندئذ، يُدار براحة يَدك» [744]. ليست النقطة المهمة هنا أن على الحكام معاملة الغرباء كما يعاملون أعضاء الأسرة، بل المقصود هو أن على الحكام أن يتعلموا التِوجهات والعادات التي تُدعّم الممارسة اللطيفة

للسلطة ضمن الأسرة [745]، وأن مثل هذه الممارسة للسلطة هي مفتاح النجاح السياسي في الأمد الطويل.

3- لا يمكن الواجبات العامة العامة أن تطغى على الواجبات الأسرية. ففي النظرية الليبرالية التقليدية، كما لوحظ أعلاه، على الواجبات الأسرية أن تكون تابعة للواجبات العامة. لكن الليبراليين المعاصرين يعترفون، ربما بسبب تأثير النظرية النسوية، بأهمية الروابط الخاصة بمن نُحبُّهم ويحاولون تطوير نظريات تتقبل **كُلًا** من الصلات الخصوصية والعدالة النزيهة، ما يؤدي مثاليًا إلى توفير إرشاد في حالات التضارب. يعدّ كتاب برايان باري **العدالة بوصفها حيادًا** محاولة حديثة مؤثرة للإفصاح عن فلسفة أخلاقية توفر دعمًا للصلات الخصوصية والعدالة، ومُحاجته أن «العدالة بوصفها حيادًا» تأتي أولًا، بمعنى أنه حيث تُطبَّق يجب أن تكون لها الأولوية. وحيث تُعطى الأولوية، يمكن الأفراد أداء واجباتهم الخصوصية [746].

لكن الكونفوشيين يرفضون أي نوع من الالتزام المسبق بالواجبات العامة، حتى من النوع الذي يؤيده باري. ففي حالات التضارب، ترى النظرة الكونفوشية التقليدية أن الواجبات الأسرية يجب أن تُرجّح على أي واجبات أخرى. في الحقيقة، ذهب كونفوشيوس إلى حد المُحاجة أن العناية التي يدين بها الآخرون للآباء المسنين ربما تبرر حتى خرق القانون:

قال حاكم شي لكونفوشيوس: في بلدي كان هناك رجل يُدعى كَنغ المستقيم. عندما سرق أبوه خروفًا بلّغ الشرطةَ عنه. قال كونفوشيوس: في بلدي الرجال المستقيمون يختلفون عن ذلك، فالأب يغطي على ابنه، والابن يغطي على أبيه. وفي هذا تكمن الاستقامة [747].

تبدو هذه الفكرة في ظاهرها بعيدة جدًا عن النظرة الأخلاقية المعاصرة. ومع ذلك، يصعب من دون هذه الفكرة إعطاء معنى أخلاقي لبعض الممارسات، مثل الحصانة التي تحمي الأزواج من شهادة أحدهما ضد الآخر في المحكمة. فعلى مستوى معين، يتم الاعتراف بأن الواجبات العامة لا تستطيع دائمًا أن تطغى على الواجبات الخصوصية نحو من نحب.

حتى القادة السياسيون، الذين لديهم تفويض صريح بالعناية بالناس (الغرباء) لا يستطيعون التخلي عن الالتزامات نحو أعضاء الأسرة، وخصوصًا تلك الواجبات المتعلقة بالآباء المسنين:

سأل تاو يينغ (Tao Ying)، «عندما كان شَن إمبراطورًا [الملك - الحكيم] وكان كاو ياو (Kao Yao) قاضيًا، إذا قتل الرجل الأعمى [والد الإمبراطور شَنّ] رجلًا، ماذا كان يجب أن يُفعل؟»

قال منشيوس: «الشيء الوحيد الممكن عمله كان حبسه».

«ألم يمكن للامبراطور شَن أن يمنع ذلك؟»

«كيف لِشَن أن يمنع ذلك؟ كاو ياو لديه السلطة لما فعله».

«إذًا، ماذا كان على شَن أن يفعل؟»
«كان على شن أن ينظر إلى طرح الإمبراطورية جانبًا كما لو كانت حذاءً مهترئًا. كان عليه أن يحمل الرجل العجوز على ظهره ويهرب به إلى أطراف البحر وأن يعيش بسعادة، وينسى الإمبراطورية كليًا» [(748)].
عزز هذا النوع من النظرة القانونَ في الصين الإمبراطورية التي كانت تعاقب الإداريين إذا تقاعسوا عن الانسحاب من الخدمة العامة لمدة سنتين على الأقل حدادًا على موت أحد والديهم [(749)]. ومع ذلك، لم يقصد منشيوس أن يؤكد الأهمية العليا لبرّ الوالدين التام عند الحكام. في الحقيقة، ربما يكون من المضلل إلى حد ما استعمال مقولة إن بعض الواجبات يغلب غيره. استوحى منشيوس قصصًا كهذه لتوضيح الحاجة إلى طرائق حساسة للسياق للتعامل مع تضارب القيم المتعددة [(750)]، وهذا يشبه التأكيد النسوي في أخلاقيات الرعاية على التفكير السياقي. بتعبير أدق، ربما يكمن مغزى قصة شَنّ في أن الموظفين العامّين يجب أن يستقيلوا من وظائفهم إذا اقترف أعضاء أسرهم جرائم خطيرة (فمن إحدى الزوايا، يكونون قد فقدوا معظم سلطاتهم الأخلاقية، ويصبح الحكم أكثر صعوبة). لا يحتاج الحاكم، وينبغي ألا يحتاج، إلى التخلي الكلي عن التزاماته العائلية، أو أن يمنح نوعًا من «الأولوية المعجمية» للواجبات عامة.
4- السياسة في خدمة الأسرة. تتمثل إحدى ملامح المجتمعات الشرق الآسيوية المعاصرة كاليابان، وكوريا، وهونغ كونغ في أنها صارت حديثة وهي تحافظ على بنيات أُسرية مستقرة مقارنة بمعظم المجتمعات الغربية. ربما يكون سبب ذلك، جزئيًا، التراث الكونفوشي المشترك الذي يركّز أكثر على تعضيد العلاقات ضمن الأسرة، وأقل على سعي الفرد إلى تحصيل سعادته الخاصة، وتأكيده مصالح تتعارض مع مصالح من يُحب. ربما لعبت السياسات العامة المؤيدة للأسرة دورًا ما أيضًا. إذ ساعدت تلك السياسات، تاريخيًا، على تقوية الحكم الأبوي، لكن السياسات الأحدث عهدًا ليست بالضرورة مناهضة لمصالح المرأة. فالإصلاحات الأخيرة التي شهدها قانون الزواج في الصين، مثلًا، تتيح التوفيق بين الالتزامات المتعارضة كالالتزام بالمساواة الجندرية، واحترام الطرائق التعددية في الحياة، وإظهار الاهتمام الكونفوشي بالأسر والاستعداد لاستعمال الدولة لدعمها [(751)]. حاجّت لوسينا هو (Lusina Ho) لإثبات أن قوانين الخلافة في الصين كانت متأثرة بالقيم الأسرية الكونفوشية، وهي تعمل على تطوير أنموذج للخلافة في الحكم ذي أساس كونفوشي يمكن تكييفه مع إطار قانوني غربي مساواتي [(752)].
في الخلاصة، نقول إن تاريخ الأخلاقيات الغربية قلل إلى حد كبير من قيمة الأسرة، باستثناء النظريات النسوية التي سلطت الضوء على أهمية إعادة هيكلة الأسر لتعزيز مساواة المرأة داخل الأسرة وخارجها. إن تاريخ الأخلاقيات الشرق الآسيوية، مع المبالغة في التبسيط، هو عكس ذلك تقريبًا. فهذا التاريخ

أكد قدرة البشر على نسج العلاقات مع كون الأسرة في المركز، لكن الكونفوشية كانت تفتقر إلى التنظير بشأن تأثير البنيات الأسرية في رخاء النساء. وقد حاولت صياغات متأخرة للكونفوشية علاج هذا الجانب المعتم، وأتاحت بذلك تعاطيًا بين النظرية النسوية والأخلاقيات الكونفوشية.

رابعًا: ما الفائدة من النظرية السياسية المقارنة؟

لم يكن هذا الفصل محاولة لتقديم مسح متوازن أو شامل للفكر الكونفوشي، ناهيك بالنظرية السياسية الشرق الآسيوية. وعوضًا من ذلك، ركّزتُ على جوانب منتقاة من الكونفوشية أثْرت، أو تحمل إمكان إثراء، المناظرات المعاصرة في النظرية السياسية الأنكلو-أميركية. وطرحت مُحاجة مفادها أن المناظرات الأخيرة ضمن النظرية السياسية الأنكلو-أميركية أتاحت تعاطيًا جوهريًا مع الكونفوشية. يُشير هذا التعاطي أيضًا إلى بعض الفوائد الأكثر عموميةً للتنظير السياسي عبر الثقافي. فالمناظرات حول العالمية وحقوق الإنسان تُشير إلى إمكان التقدم نحو عالمية أكثر أصالة، عالميةٌ مبنية على أساس فهم مختلف التقاليد الأخلاقية والسياسية والتعاطي بينها، مقارنةً بـ «عالمية» زائفة ادعتها تقليديًا المدونة الفكرية الغربية المعتمدة متجاهلة فيها مساهمات المفكرين غير الغربيين. تُشير هذه المناظرات، في المجالات التي تكون فيها العالمية غير ممكنة، إلى إمكان الاحترام الأصيل لطرائق الحياة التي تعطي أولوية لخيرات مختلفة، وتُعلّمنا تنوع الثقافات الإنسانية وثراءها ومدى الضرر الحاصل عندما نحاول فرض مثال أخلاقي وسياسي واحد في الأوقات والأماكن كلها. وتشير المناظرات حول الأسرة والعدالة إلى إمكان التعلم بشأن افتراضاتنا التي لم نُخضعها للتمحيص ومشكلاتنا الاجتماعية الخفية، وذلك من طريق مقارنة النظريات وطرائق الحياة، ما يسمح بالتقدم الأخلاقي والسياسي. وتركز معظم نقاشي على بعض جوانب الكونفوشية، لكن ثمة جوانب أخرى في الكونفوشية، كتركيزها على السّجيّة الأخلاقية والفكرية للحكام وأهمية الرخاء المادي [(753)]، إضافة إلى وجود نظم أخلاقية ونظريات سياسية شرق آسيوية (تنافس الكونفوشية في الأغلب)، كالقانونية (Legalism)، والبوذية، والطاوية، ويمكن أن تحتوي كلها على مصادر أخلاقية وفكرية لها إمكانية مماثلة لإثراء المناظرات المعاصرة في النظرية السياسية الغربية [(754)].

وأيًا كانت فوائد النظرية السياسية المقارنة، فمن الجدير ملاحظة المآزق الكامنة في هذا المشروع. إن الخطيئة الأبرز هي قيام تقليد معين باستعارة افتراضات وأجندات تقليد آخر من دون تأمل عميق، من خلال قراءة خاصة أو فهم خاص لذلك التقليد. بدلًا من ذلك، يمكن أن يتوجّه المعارضون لتوجهات تقاليدهم الرئيسة نحو تقليد بديل يرونه أدرك الأمور بالطريقة الصحيحة، ما يجعلهم يضعون ذلك التقليد البديل في مكانة مثالية متجاهلين أوجه عواره.

يمكن الانتباه إلى هذه المخاطر، لكن ليس من السهل تفاديها لأن التعاطي المنتِج يتطلب معرفة مفصلة بالتقليد الآخر [755]. وفي حالة التقاليد الشرق الآسيوية، يتطلب الأمر معرفة لغات صعبة ومجتمعات مغايرة جدًا لمجتمع المرء.

ما يدعو إلى الأمل حقيقة كون تلك التحدّيات لم تُؤدِّ إلى شلل المنظرين السياسيين في شرق آسيا. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، كان التوجه السائد هو الاعتراف بأهمية التعلم من النظريات والممارسات السياسية الغربية (والعمل على الاستفادة منها). ومال التعاطي في الأيام الأولى إلى التأرجح بين الاعتناق غير النقدي للفكر السياسي الغربي وبين العداوة الشاملة، لكن الفهم الأدق للنظريات السياسية الغربية انبثق في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث تُرجمت أعمال المنظرين الغربيين ونوقشت ودُرِّست وقورنت بالنظريات الشرق الآسيوية على نطاق واسع. ولدى معظم المنظرين السياسيين في الصين واليابان وكوريا حاليًا معرفة بلغة أجنبية واحدة في الأقل (الإنكليزية في العادة)، ويعتمدون على المؤلفات الغربية لأغراض التدريس والبحث. ويكاد لا يُتصور أن يكتب أي مُنظّر شرق آسيوي اليوم وكأن تقاليده تطورت بمعزل عن التقاليد الأخرى، أو أن ينخرط في إضفاء مثاليات على «الآخر» الغربي أو توجيه الإدانات الفجة له. وكلما توصّل المنظرون السياسيون الأنكلو-أميركيون إلى تقدير أكبر لفوائد الدراسة السياسية المقارنة، سيكون لديهم الاستعداد للانخراط في العمل الشاق الضروري للتغلب على مآزقها.

المراجع

Angle, S. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Baker, H. *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press, 1979.

Ball, T. *Reappraising Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Barry, B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Bell, D. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

__________. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

__________ & C. Hahm (eds.). *Confucianism for the Modern World*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Chan, J. «A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China,» in: J. Bauer & D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human

.*Rights* (New York: Cambridge University Press, 1999)

W. Liang (eds). *Zhengzhi Lilun Zai Zhongguo*. Hong Kong: & __________
.Oxford University Press, 2001

Chan, S. «Gender Relationship Roles in the Analects and the Mencius.»
.*Asian Philosophy*. vol. 10, no. 2 (2000)

The Confucian Conception of Gender,» in: D. Bell & C.» .__________
Hahm (eds.), *Confucianism for the Modern World* (New York: Cambridge
.University Press, 2003)

Chong, K., S. Tan & C. Ten (eds.). *The Moral Circle and the Self: Chinese*
.*and Western Perspectives*. Peru, Ill.: Carus, 2003

Clarke, J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and*
.*Western Thought*. London: Routledge, 1997

Confucius. *The Analects*. R. Ames & H. Rosemont, Jr. (trans.). New York:
.Ballantine, 1998; [Originally published c. 5th century bce]

Crossette, B. «U.N. Survey Finds Rich-poor Gap Widening,» *New York*
.*Times*. 15/7/1996

Dallmayr, F. «Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory.»
.*Perspectives on Politics*. 2 (2004)

Bary, T. de. *The Trouble with Confucianism*. Public Lecture Series no. 13.
.Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1989

W. Tu (eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York: & __________
.Columbia University Press, 1998

Hahm, C. «Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual
Propriety,» in: D. Bell & C. Hahm (eds.), *Confucianism for the Modern*
.*World* (New York: Cambridge University Press, 2003)

Hall, D. «Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity.» *Philosophy*
.*East and West* (July 1978)

R. Ames. *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius,* & __________
.*and the Hope for Democracy in China*. Peru, Ill.: Open Court, 1999

.Hampton, J. *Political Philosophy*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997

Ho, L. «Traditional Confucian Values and Western Legal Frameworks: The
Law of Succession,» in: D. Bell & C. Hahm (eds.), *Confucianism for the*
.*Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2003)

Kupperman, J. *Learning from Asian Philosophy*. New York: Oxford
.University Press, 1999

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed.
.Oxford: Oxford University Press, 2002

.Lee, K. *International Herald Tribune*. 9-10/11/1991

Lee, P. «Li Zhi and John Stuart Mill: A Confucian Feminist Critique of Liberal Feminism,» in: C. Li (ed.), *The Sage and the Second Sex: .Confucianism, Ethics, and Gender* (Peru, Ill.: Carus, 2000)

Li, C. «The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study.» *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. vol. 9, no. .1 (1994)

Introduction: Can Confucianism Come to Terms with» .__________ Feminism?,» in: C. Li (ed.), *The Sage and the Second Sex: Confucianism, .Ethics, and Gender* (Chicago: Open Court, 2000)

Mencius. vols. 1 and 2. D. Lau (trans.). Hong Kong: Chinese University of .Hong Kong Press, 1984; [originally published c. 4th century bce]

Mill, J. «On Liberty,» in: *Three Essays*, R. Wollheim (ed.) (Oxford: Oxford .University Press, 1975; [1859])

The Subjection of Women,» in: *Three Essays*, R. Wollheim» .__________ .(ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1975; [1869]

Mo, J. «The Challenge of Accountability: Implications of the Censorate,» in: D. Bell & C. Hahm (eds.), *Confucianism for the Modern World* (New .York: Cambridge University Press, 2003)

Moody, P. «The Legalism of Han Fei-tzu and its Affinities with Modern Political Thought.» *International Philosophical Quarterly* (September .1979)

Ni, L. *Zhanzheng yu Wenhua Chuantong*. Shanghai: Shudian Chubanshe, .2003

Nylan, M. «Golden Spindles and Axes: Elite Women in the Achaemedid and Han Empires,» in: C. Li (ed.), *The Sage and the Second Sex: .Confucianism, Ethics, and Gender* (Chicago: Open Court, 2000)

.Okin, S. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989

Peerenboom, R. *China's Long March Toward Rule of Law*. New York: .Cambridge University Press, 2002

.Plant, R. *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell, 1991

Raphals, L. *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in .Early China*. Albany, NY: SUNY Press, 1998

Gendered Virtue Reconsidered: Notes from the Warring» .__________ States and Han,» in: C. Li (ed.), *The Sage and the Second Sex:*

.*Confucianism, Ethics, and Gender* (Chicago: Open Court, 2000)
Revel, J. & M. Ricard. *Le Moine et le philosophe: Le bouddhisme aujourd'hui*. Paris: NiL Editions, 1997.
Schwartz, B. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
Swift, A. *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*. Cambridge: Polity, 2001.
Taylor, C. «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights,» in: J. Bauer & D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (New York: Cambridge University Press, 1999).
Tu, W. *Confucianism in Historical Perspective*. Occasional Paper and Monograph Series, no. 15. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1989.
Vogel, E. *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
Walzer, M. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
Wolff, J. *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Women*. Harmondsworth: Penguin, 1975.
Wong, D. «Comparative Philosophy: Chinese and Western,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001, at: http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/
__________. «Confucian Perspectives on Pluralism, Gender Equality, and the Family,» in: C. Hahm & D. Bell (eds.), *The Politics of Affective Relations: East Asia and Beyond* (Lanham, Md.: Lexington, 2004).
__________. «Rights and Community in Confucianism,» in: K. Shun & D. Wong (eds.), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(710) J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (London: Routledge, 1997), p. 43.

(711) J. Mill, «On Liberty» (1859), in: *Three Essays*, R. Wollheim (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 87.

(712) Ibid., p. 88.

(713) الاستثناء الوحيد هو الانجذاب إلى مبدأ المساواة الماوية في ستينيات القرن العشرين. ومع ذلك، فإن زيادة الوعي بالماوية «الموجودة بالفعل»، ولا سيما معارك الثورة الثقافية، سرعان ما وضع حدًا لهذا الاتجاه.

(714) يُنظر مثلًا:

W. Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An Introduction, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002); A. Swift, Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians (Cambridge: Polity, 2001); R. Plant, Modern Political Thought (Oxford: Blackwell, 1991); J. Wolff, An Introduction to Political Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1996); J. Hampton, Political Philosophy (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997); T. Ball, Reappraising Political Theory (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(715) F. Dallmayr, «Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory,» *Perspectives on Politics*, 2 (2004).

(716) P. Moody, «The Legalism of Han Fei-tzu and its Affinities with Modern Political Thought,» *International Philosophical Quarterly* (September 1979).

(717) D. Hall, «Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity,» *Philosophy East and West* (July 1978).

(718) J. Revel & M. Ricard, *Le Moine et le philosophe: Le bouddhisme aujourd'hui* (Paris: Éditions NiL, 1997).

(719) مثلًا:

T. de Bary & W. Tu (eds.), Confucianism and Human Rights (New York: Columbia University Press, 1998); D. Hall & R. Ames, The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China (Peru, Ill.: Open Court, 1999); D. Bell, East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); J. Chan & W. Liang (eds.), Zhengzhi Lilun Zai Zhongguo (Hong Kong: Oxford University Press, 2001); S. Angle, Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry (New York: Cambridge University Press, 2002); R. Peerenboom, China's Long March Toward Rule of Law

(New York: Cambridge University Press, 2002); D. Bell & C. Hahm (eds.). Confucianism for the Modern World (New York: Cambridge University Press, 2003); L. Ni, Zhanzheng yu Wenhua Chuantong (Shanghai: Shudian Chubanshe, 2003).

(720) يُنظر مثلًا:

M. Walzer, Spheres of Justice (Oxford: Blackwell, 1983).

(721) مثلًا:

E. Vogel, The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

(722) K. Lee, *International Herald Tribune*, 9-10/11/1991.

(723) B. Crossette, «U.N. Survey Finds Rich-poor Gap Widening,» *New York Times*, 15/7/1996.

(724) لا أقصد الإيحاء هنا إلى أن هذه الحجج هي بشكل واضح أو فريد من شرق آسيا، ولكن طرحها باحثون ونقاد من شرق آسيا في الآونة الأخيرة.

(725) D. Wong, «Rights and Community in Confucianism,» in: K. Shun & D. Wong (eds.), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 34-39.

(726) يُنظر:

Bell, East Meets West, chap. 4.

(727) ومن المثير للاهتمام، أن هذه النظرة الأخلاقية لا تزال تنقل حسبما يبدو ممارسات المهاجرين الآسيويين إلى المجتمعات الأخرى. فوفقًا لصحيفة **نيويورك تايمز** (New York Times) بتاريخ 11 تموز/يوليو 2001، فإن أقل من شخص واحد من كل خمسة أشخاص من البيض في الولايات المتحدة يساعدون في رعاية آبائهم أو توفير الدعم المالي لهم أو لأصهارهم أو لأقاربهم الآخرين، مقارنة بـ 28 في المئة من الأميركيين الأفارقة، و34 في المئة من الأميركيين من أصل إسباني، و42 في المئة من الأميركيين من أصل آسيوي. كما أن الذين يقدمون أكبر قدر من الرعاية ينتابهم شعور بالذنب أكبر لاعتقادهم أنهم لا يفعلون ما يكفي. ويقول ثلاثة أرباع الأميركيين الآسيويين تقريبًا إنهم يجب أن يفعلوا المزيد من أجل آبائهم، مقارنة بثلثي الأميركيين من أصل إسباني، وأكثر بقليل من نصف الأميركيين من أصل أفريقي، وأقل من نصف البيض.

(728) كانت تراقب عمل الوزارات الست. (المترجم)

(729) C. Hahm, «Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety,» in: Bell & Hahm (eds.), *Confucianism*; J. Mo, «The Challenge of Accountability: Implications of the Censorate,» in: D. Bell & C. Hahm

(eds.), *Confucianism for the Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2003).

(730) J. Chan, «A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China,» in: J. Bauer & D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (New York: Cambridge University Press, 1999), p. 212;

يُنظر أيضًا:

Chan & Liang (eds.), chaps. 3-6.

(731) C. Taylor, «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights,» in: Bauer & Bell (eds.), *The East Asian Challenge*.

(732) Ibid., p. 124.

(733) S. Chan, «Gender Relationship Roles in the Analects and the Mencius,» *Asian Philosophy*, vol. 10, no. 2 (2000); S. Chan, «The Confucian Conception of Gender,» in: D. Bell & C. Hahm (eds.), *Confucianism for the Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2003).

(734) L. Raphals, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (Albany, NY: SUNY Press, 1998); L. Raphals, «Gendered Virtue Reconsidered: Notes from the Warring States and Han,» in: C. Li (ed.), *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* (Chicago: Open Court, 2000).

(735) C. Li, «Introduction: Can Confucianism Come to Terms with Feminism?,» in: C. Li (ed.); M. Nylan, «Golden Spindles and Axes: Elite Women in the Achaemedid and Han Empires,» in: C. Li (ed.).

(736) M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (Harmondsworth: Penguin, 1975); J. Mill, «The Subjection of Women» (1869), in: *Three Essays*.

(737) S. Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), p. 181.

(738) C. Li, «The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study,» *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 9, no. 1 (1994).

(739) Okin, pp. 17-23.

(740) B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 101.

(741) W. Tu, *Confucianism in Historical Perspective*, Occasional Paper and Monograph Series, no. 15 (Singapore: Institute of East Asian Philosophies,

.1989), p. 13

Confucius, *The Analects*, R. Ames & H. Rosemont, Jr. (trans.) (New (742)
.York: Ballantine, 1998; [Originally published c. 5th century bce]), bk. 1.2

K. Chong, S. Tan & C. Ten (eds.), *The Moral Circle and the Self:* (743)
Chinese and Western Perspectives (Peru, Ill.: Carus, 2003); P. Lee, «Li Zhi and John Stuart Mill: A Confucian Feminist Critique of Liberal Feminism,» .in: C. Li (ed.)

Mencius, vols. 1 and 2, D. Lau (trans.) (Hong Kong: Chinese (744)
University of Hong Kong Press, 1984; [originally published c. 4th century .bce]), 1A.7

لقد قمت بتعديل الاقتباسات من ترجمة ديم تشيوك لاو (D. C Lau) لمنشيوس، وكذلك الاقتباسات من ترجمة روجر إيمز (Roger Ames) وهنري روزمونت الابن (Henry Rosemont Jr.) لكتاب **منتخبات كونفوشيوس** وفقًا لفهمي للنص الأصلي.

Schwartz, p. 70; T. de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Public (745)
Lecture Series no. 13 (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, .1989), p. 17

B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. (746)
.250

.Confucius, bk. 13.18 (747)

.*Mencius*, 7A.35 (748)

H. Baker, *Chinese Family and Kinship* (New York: Columbia (749)
.University Press, 1979), p. 102

D. Wong, «Confucian Perspectives on Pluralism, Gender Equality, (750)
and the Family,» in: C. Hahm & D. Bell (eds.), *The Politics of Affective* .*Relations: East Asia and Beyond* (Lanham, Md.: Lexington, 2004)

.Ibid (751)

L. Ho, «Traditional Confucian Values and Western Legal (752)
Frameworks: The Law of Succession,» in: Bell & Hahm (eds.), .*Confucianism*

D. Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East* (753)
.*Asian Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006)

J. Kupperman, *Learning from Asian Philosophy* (New York: Oxford (754)
.University Press, 1999)

D. Wong, «Comparative Philosophy: Chinese and Western,» in: (755)
Stanford Encyclopedia of Philosophy (2001), at: /http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes

الفصل الخامس عشر: في البدء كان العالم كلّه أميركا: الاستثنائية الأميركية في سياقات جديدة [756] ...... رونالد شميت الابن

«لكن لديك أسطورة أميركا البيضاء الأصيلة. الأشياء الأخرى كلها، الحب والديمقراطية والتخبط في الشهوة، هي أعمال جانبية. الروح الأميركية الأصيلة صلبة ومنعزلة ورواقية وقاتلة. وهي لم تَذُب بعدُ».

د. هـ. لورنس

«هذا الرجل ممزقٌ تمامًا بالشك الداخلي، وفي خطر دائم من أن يتعرض للخيانة لمصلحة منافسيه، لأن خرافة المحارب الأسطوري نُسجت حوله بنجاح. [...] فالمحاربون العمالقة مخيفون إذا كانوا أسطوريين، وربما من فضائل الديمقراطي الأميركي أنه ليس رجلًا مُخيفًا».

لويس هارتز

إن «الاستثنائية الأميركية» سردية قابلة للتكيف بدرجة عالية بالنسبة إلى المُعلقين على الثقافة السياسية للولايات المتحدة. فبطل القضية في الأدبيات الاستثنائية هو في آن واحد قاتل رواقي وخائن حميد؛ ترسم الأدبيات صورةَ جمهوريةٍ تتدبر أمرها في أن تكون قاتلة ومبتذلة معًا. وتظهر الولايات المتحدة، ولو بأشكال مختلفة، مقدَّسة بامتياز، وعلمانية بلا رحمة، وطاغية في فردانيتها، ومُمتثلة، ومداهنة، وعنيفة بشكل عميق. ربما ليس غريبًا على أي أمة أن تملك هذه الصفات في سياق تاريخها الطويل؛ لكن أليس من الغريب أن تملك هذه الأشياء كلها في وقت واحد وبطرائق تحدد هوية البلد؟ وما يصدم أكثر من ذلك أن أجيالًا من السياسيين والأكاديميين الباحثين أصروا على أن للولايات المتحدة «روحًا أميركية أصيلة» ومتفردة، تلخصها فضيلةٌ معينة تحدد هويتها، ورسالةٌ ذات أهمية عالمية، يشكلها مسرح قارّيّ تسكنه ويفرض على باقي العالم إيلاءه الاهتمام. المثل الكلاسيكي على هذا الاتجاه هو إعلان الاستقلال؛ فالثوار يستهلون تعميدهم («نحن نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها...») ودعوتهم إلى الحرب في العالم الجديد باحتكامهم إلى «رأي البشرية المستنير». ستقام الجمهورية في الوقت الذي يُسمّون فيه أسماءهم ويعلنون عقيدتهم التي تُبرز شهادة إيمانهم أمام جمهور عقلاني (ويفترض بأنه منشرح كذلك).

استمر تكوين أميركا الأنموذج المحتذى بعد 4 تموز/يوليو 1776؛ فالإعلان كان محدِّدًا للهوية لكنه لم يكن نهائيًا. وفي 17 تموز/يوليو 1776، بعدما أسقط أبناء الحرية (Sons of Liberty) النيويوركيون تمثال الملك البريطاني جورج الثالث، تفاعل أحد الواقفين جانبًا [وهو من هذه الجماعة] مع الحادث باقتباس مرتجل. ولا غرابة في ذلك؛ فالحوادث العامة في المستعمرات البريطانية في شمال أميركا غالبًا ما كانت تواجَه باقتباسات من الكتاب المقدس أو النصوص الكلاسيكية بما يتلاءم مع المناسبة. لكن هذا الرجل لم يقتبس من إرميا أو شيشرون، بل من جون ملتون، وبفعله هذا استحضر أنموذجًا غير مستحب. ففي بداية **الفردوس المفقود**، يسقط الشيطان ومساعده بعل زبوب (Beelzebub) مُنكسرَيْن في «ظلام جهنم الدامس»، بعد أن يكونا قد طُردا من الجنة نتيجة ثورتهما ضد «عرش الله ومملكته». كان اقتباس ذلك الثوري النيويوركي من السطور الأولى للحوار في القصيدة، وهو: «لو أنك أنت هو. آهٍ يا له من سقوط! ويا له من تغيير!» [(757)]. كان المخاطَب الصريح في هذا التعليق هو تمثال الملك. (يعلق شاهد آخر بالقول: «لا يوجد **توري** (Tory) واحد بين ملائكة العرش (Seraphim)»، معزِّزًا بذلك دلالة الاقتباس). لكن، بتكرار جملة الشيطان الافتتاحية التي قالها بعد خسارة الحرب ضد ملكه [الله] وقُبيل أن يُقسم قائلًا «لن أفعل أي شيء طيب مهما صغر، بل سأفعل الشيء السَّيّئ الذي هو بهجتنا الوحيدة، لأنه المُخالف للإرادة العليا لذلك الذي نقاوم»، فإن ذلك الواقف المُشاهد يربط أيضًا رسالة الثوريين الأميركيين برسالة ذلك الملاك الثائر ذاته [الشيطان]. ففي بداية الثورة، كان هناك كثير من الأميركيين الذين كانوا يربطون أنفسهم بهدف مقدس؛ لكن كما يوحي هذا الاقتباس، كان الثوار مهتمين أيضًا بأن يكونوا جزءًا من حركة فريدة في عمقها وفي لحظتها التاريخية المميزة، وكانوا مستعدين، إن صح التعبير، لأن يَحكُموا في جهنم قبل أن يَخدموا في الجنة. كانت الفحوى هنا أن الجمهورية الأميركية ستكون أمة استثنائية، مجتمعًا من القدّيسين أو، حين الضرورة، جمهورية المغضوب عليهم. بحسب منطق الاستثنائية الأميركية، فإن الطبيعة الأنموذجية والمحددة بوضوح للجمهورية [أن تكون القدوة]، وأن تكون الجمهورية واضحة المعالم، و«الروح الجوهرية» المُشِعّة فيها، هي كل شيء. لعلّ الأكثر لفتًا هو أن هذه السردية ما زالت واسعة الانتشار في السياسة الأميركية. وهدفي هنا هو رسم مخطط مسار هذا المفهوم، أولًا، من طريق مراجعة تاريخ العبارة نفسها، ثمّ برسم مخطط تطور الخيوط المختلفة لأدبيات الاستثنائية، بدءًا مما قبل الثورة وصولًا إلى القرن الحادي والعشرين. وكما سنرى، تصعب الكتابة عن الاستثنائية الأميركية من دون الانخراط في الاستثنائية الأميركية؛ وعوضًا من ذلك، آمل أن أتفحص هذا الصنف من التفكير السياسي بعد أن صار يوصف بأنه نوع من الفضاء التعليمي المُشوَّش، وأن نجبر أنفسنا على مواجهة هذه

السردية والحاجات التي تخدمها وتستمر في خدمتها (كما توحي به أي نظرة سريعة على التغطية الإعلامية للحرب الأميركية في العراق).

سُكّت عبارة «الاستثنائية الأميركية» أول مرة في منتصف القرن العشرين. كانت جزءًا من محاولة علماء الاجتماع تفسير الافتقار إلى رد اشتراكي ثوري على إخفاقات الرأسمالية الصناعية خلال الكساد الكبير. ويبدو أن الفكر السياسي الأميركي كان مختلفًا جوهريًا عن الفكر السياسي الأوروبي، على الرغم من وجود بعض التشابهات السطحية. حاجّ لويس هارتز بأن الولايات المتحدة كانت أمة ليبرالية فريدة، ليس لديها الماضي الإقطاعي أو الخيال الماركسي اللذان كان يمكن أن يُشَكّلا البديل الثوري للخطاب السياسي الضيق لأميركا الصفقة الجديدة [(758)]. لكن، في العقود التي تلت أول صوغ لهذه المُحاجّة، أصبحت عبارة «الاستثنائية الأميركية» تستعمل أكثر على نطاق واسع في العلوم الاجتماعية حيثما يبحث شخص ما (أو يُلاحظ) الإيمان بأن التاريخ السياسي للولايات المتحدة كان مختلفًا جذريًا عن تجربة أي أمة أخرى، وأن هذه التجربة كانت في الحقيقة أنموذجًا تحتذيه الأمم الأخرى. وسوف نأتي إلى مجادلة هارتز بخصوص «أميركا الليبرالية» بصورتها المتمثلة في جمهورية تعيش تحت ظلال جون لوك؛ لكن قبل ذلك، يجب أن نرجع إلى الوراء، إلى الأمثلة السابقة لتعريف الذات القومية للولايات المتحدة، إلى الإيمان بأن الولايات المتحدة اصطفاها القدر من بين أمم الأرض المختلفة.

نبدأ بفكرة البَرِّية (wilderness)؛ إذ يستعمل جون لوك البرية الأميركية للدلالة على المسافة الضخمة في المكان والزمان؛ فأميركا هي الممتلكات الاستعمارية لإنكلترا، وفي الوقت ذاته، هي تمثيل للحياة الإنسانية قبل مجيء النقود [(759)]. وهي تعطينا فكرة عن كيف يكون المجتمع من دون عملة مسكوكة (عالم لا يستطيع المرء فيه مراكمة كميات كبيرة من البضائع من دون أن يُخزّن قمامة، وفيه تنتفي الحاجة إلى وسيط التجارة الرمزي)، وأيضًا مشروعًا مستقبليًا للقارّة التي يستطيع الإنكليز المُجِدِّين فيها أن يُحوّلوها إلى بضائع قابلة للتجارة. ومع ذلك، كانت البرية عند البيوريتانيين الذين استوطنوا نيو إنغلاند تمثل فترة ما قبل تاريخية مختلفة جدًا.

في سير القديسين البيوريتانيين السياسية، مثلت مستعمرات نيو إنغلاند جمهوريات ثيوقراطية جديدة، مؤكدة إيمانها ومبادئها السياسية في «صحاري» العالم الجديد. إن «أنموذج الإحسان المسيحي» الذي رفعه جون وينثروب وضع المعايير لأول مثال للتفكير الأميركي بالاستثنائية. إذ قال وينثروب: «سنكون مثل مدينة فوق تلة، وستكون عيون العالم شاخصة إلينا» [(760)]. وكانت أهمية هذا الموقف كبيرة؛ فأن تكون قدوة يعني أن تدفع الأثمان الضخمة لعقد المواثيق مع الله، والمسؤوليةَ الدائمة في أن تعيش كمجتمع تعليمي، وخضوعَ المجتمع للاختبار المستمر، وحتى للعقاب، من جانب معبود غيور. كانت عِظات يوم الانتخابات وسرديات الأسْر تقتبس من رسالة بولِس الرسول إلى

العبرانيين (12: 6): «لإن الذي يُحبّه الرب يؤدبه، ويجلد كلّ ابن يقبلَهُ». فأن تكون في العالم الجديد، باختصار، كان يعني أن تكون مُنشغلًا في فعل مقدس متمثل في المواثقة السياسية التي يبتليها الله أمام العالم.

لكن، كيف يُعاقب الله المؤمنين؟ تؤسس إحدى الإجابات الأنموذجية عن ذلك السؤال في نيو إنغلاند لفكرة مهيمنة متكررة، وهي حروب الخلاص الحاسمة للجمهورية «الاستثنائية». والخلاصة التي يقدمها إنكريس ميذر (Increase Mather) ممثلة لهذا الوضع: «لا أحد من المُقيمين [البيض] صاحب موقف معتبر يستطيع تجاهل أن الناس الوثنيين الذين نعيش بينهم والذين وهبنا الله العظيم ربُّ آبائنا أرضَهم لنملكها بالحق،... كانوا يخططون بأساليب شيطانية ضد ذلك الجزء من إسرائيل الإنكليزية التي تقع عند غروب الشمس» [(761)]. كان هؤلاء «الوثنيون» مهمين (إذا لم نقل أكثر) لتعريف الأمة الاستثنائية كما الأرض ذاتها. عُرِّفت «الاستثنائية الأميركية» باستمرار مقارنة بالغرباء، الآخرين من الأعراق والإثنيات المعاصرة الذين يعرِّف الأميركيون هويتهم ورسالتهم من خلالهم. واجه وكلاءُ الملوك الأوروبيين أهلَ أميركا الأصليين بصفتهم مجتمعات سياسية منافسة؛ لكن البيوريتانيين رأوا أن «الناس الوثنيين» في العالم الجديد يفتقرون إلى مثل تلك الوكالة. فالأميركيون الأصليون كانوا، بالأحرى، السياط التي بواسطتها حدد الله أمته المختارة وهذبها. وفي بعض الكتابات البيوريتانية، تُصوّر القبائل الأصلية بصفتها مجموعات من الأرواح الشريرة، «عفاريت الشياطين»، وكلاء مثل بعل زبوب؛ وفي كتابات أخرى، صُوّروا أدوات مباشرة للعقاب الإلهي. لكن في الحالتين، كانوا كحضور وسيط، حاجز مادي بين المستوطنين البيوريتانيين والبرية التي عُرّفوا على خلفيتها. بكلمات ريتشارد سلوكتين، «لم ينل الهنود الأفراد التقدير... بصفتهم كائنات فردية حقيقية، بل ’أقنعة‘ رمزية للبرية المحلية. وكان التفاعل الحقيقي ذلك الذي حدث بين البيوريتانيين و’العالم الخفي‘ القابع خلف عالم الهنود. وما حدث للعالم الوسيط الهندي في مسار ذلك التفاعل كان ذا أهمية ثانوية» [(762)]. فالطبيعة الاستثنائية لأميركا تُعَرّف بحروبها المقدسة؛ ويُحدد العرق الحواجز بين الأمة المختارة وعقاب الله. وبعد سقوط النّخَب البيوريتانية بزمن طويل، تبقى هذه السردية الإطار الأساسي للتاريخ «الاستثنائي» للجمهورية الأميركية.

كانت هذه السردية خطرة، بشكل واضح، على الأميركيين الأصليين، وعلى أي شخص مثّل رمزيًا أعداء أميركا مُحدِّدي هويتها؛ لكنها كانت تحمل في طياتها أيضًا خطرًا على المجتمع البيوريتاني ذاته. فقراءة مستعمرات نيو إنغلاند باعتبار أنها إسرائيل كانت قراءة تفاؤلية بالنسبة إلى البيوريتانيين؛ فمن دون اليقظة والفضيلة الدائمتين، ربما يتضح أن المستعمرات كانت فشلًا ذريعًا. ربما يعمل ذلك التقاعس، كما يَعِد وينثروب، عمل «العبرة»؛ درس يشهد فيه العالم بأسره النتائج التي تنتظر الأمم التي تقاعست عن الارتقاء إلى مستوى وعد الله. وهكذا، كان أول عرض سياسي للاستثنائية الأميركية مقدسًا وعنيفًا؛

ولا يمكن الطبيعة الاستثنائية للمجتمع الجديد إلا أن تُدعم بالبرهان، ولا يكفي أن تُفتَرض افتراضًا. والبرهان يكمن في قدرة الأمة على تدمير أعدائها، وعلى تحمل ابتلاء الله، وإخضاع الكرة الأرضية لإرادتها.

هناك قصة أخرى لتأسيس شمال أميركا البريطانية تذرع بها الجيل الأول من الأكاديميين الباحثين الأميركيين لتوظيف فكرة «الاستثنائية الأميركية» في تفسير سياسة الولايات المتحدة. فقد كتب جون لوك، «في البدء، كان العالم كله أميركا، ولم يختلف عن الوضع الحالي إلا في أن أميركا كانت أميركية أكثر من الآن». في هذه قصة التأسيسية، مكّن العالم الجديد قارةً مليئة بالأفراد العقلانيين المدفوعين اقتصاديًا أن تبدأ من جديد بدعائم جديدة: تعليم الأطفال، وصناعة العقود الاجتماعية، واختراع العملة النقدية، كانت جميعها مفتوحة أمام الاختراع الإنساني. هذه الرؤية إلى تاريخ الولايات المتحدة هي ما ألمح إليه هارتز وآخرون عندما صكوا عبارة «الاستثنائية الأميركية». لماذا لم يكن هناك تقليد فكري ثوري في الولايات المتحدة، ولا استجابة جذرية للمآزق السياسية بعد التأسيس؟ السبب هو التقليد الفكري الاستثنائي المديد للفردانية اللوكية في العالم الجديد.

كتب هارتز: «يهيمن لوك على الفكر السياسي الأميركي كما لم يُهيمن أي مُفكّر في أي أمة في أي مكان. إنه شعار قومي مستفحل» [(763)]. أميركا استثنائية في هذا: في الإخلاص للأنموذج المثالي اللوكي في الفردانية الليبرالية العقلانية. وساعد في هيمنة هذا الأنموذج الشاملة غيابُ أعداء واضحين. لم تكن هناك أرستقراطية في أميركا، بحسب هارتز، ولم يُحاجّ أحد لأجل حكم ملكي مُطلق؛ ولم يكن هناك فيلمر شمال أميركي. وقد بُنيت الليبرالية الأميركية على مثل أعلى فحواه الحكم الذاتي المستنير بين أناس أحرار، والثقة في حقيقة واضحة بذاتها مفادها أن الحكومات موجودة لخدمة مصالح هؤلاء المواطنين العقلانيين المُجِدّين.

إذ يُدلي هارتز بهذه الحُجة، يعترض على نسخة ثالثة من الاستثنائية الأميركية. ففي مطلع القرن العشرين، قال فريدريك جاكسون تيرنر إن التوسّع المستديم للحدود الأميركية (نعود إلى البريّة مرة أخرى) هو الذي جعل الولايات المتحدة ما هي عليه. فالجمهورية الأميركية، بحسب فرضية تيرنر، كانت أمة في طور إعادة تأسيس متواصلة، بسبب استمرار قيام الأجيال المتعاقبة بغزو أراضٍ جديدة، وتحويلها إلى مناطق وولايات، والتخلص من السكان الأصليين. «فَحتى وقتنا الحاضر، كان التاريخ الأميركي إلى حد كبير تاريخ استعمار الغرب الكبير». يكتب تيرنر أيضًا:

إن وجود مناطق أراضيها غير مملوكة، وانحسارها المستمر، وتقدم الاستيطان الأميركي غربًا، هو ما يفسر النمو الأميركي [...]. فحقبة بعد حقبة، وغربًا بعد غرب، استمرت إعادة ولادة المجتمع الأميركي، وخلّفت أثارها، وأثرت على الشرق [الأميركي]. ليس تاريخ مؤسساتنا السياسية وديمقراطيتنا تاريخَ

محاكاة الآخر أو الاستعارة منه؛ إنه تاريخ تطور الأجهزة العضوية وتكيفها استجابة لبيئة متغيرة، وتاريخُ نشوء فصيلة سياسية جديدة. بهذا المعنى، كان الغرب [الأميركي]، إذًا، القوة البنّاءة الأهم في حياتنا [(764)].

بإغلاق الحدود وتوقف التوسع (حيث قام مكتب الإحصاء الأميركي بالإعلان عن ذلك)، تنبأ تيرنر بنهاية القوى التي شكلت «الروح الأميركية الأصيلة»، ما لم نقم بالدعوة إلى حمل السلاح والمحاربة عبر البحر، في ممتلكاتنا الجديدة التي كسبناها بعد الحرب الإسبانية-الأميركية، أي بورتوريكو والفلبين وهاواي. في مثل تلك الأماكن، بحسب تيرنر، «نبدأ بالنظر في العلاقات بين الديمقراطية والإمبراطورية» [(765)]. يسبب هذا البحث عن الهيمنة على أراضٍ جديدة نوعًا من الإشكالية لتعريف تيرنر للجمهورية الأميركية، لكن هذهً المعضلة قابلة للحل. فغزو غربٍ أبديٍّ، وما يعنيه احتلاله من أن ثمة حربًا متواصلة بلا هوادة بين الحضارة والهمجية على الحدود، هو بالنسبة إلى تيرنر أكثر مركزية للهوية الأميركية من الديمقراطية بحد ذاتها، مهما تكن وفي أي وقت.

يرى هارتز أن نظرية تيرنر خاطئة بشكلها الساذج. فلكثير من الأمم حدود؛ لكن أيّ الجمهوريات تهيمن عليها أيديولوجيا واحدة، وأي الميادين العامة ينفرد فيها، هذا القدر من الهيمنة والانفراد على نحو ما تهيمن الليبرالية اللوكية على الولايات المتحدة وتنفرد بها؟ [(766)]. كان توكفيل على صواب، بحسب هارتز، في ملاحظته أن الأميركيين «وُلدوا متساوين»؛ فتجربة المساواة هذه تخلق مجتمعًا من فاعلين أفراد لا يتصورون الصراع السياسي الذي ينطوي عليه إحداث المساواة. فالمواطن الأميركي الكلاسيكي، بالنتيجة، مهتم أساسًا بإدارة شؤونه الخاصة، وهو أنموذج يُحتذى للبرجوازية العقلانية المُجدّدة. وبإيمانهم بمساواة طبيعية وعقلانية، لا يرى الأميركيون السياسة بوصفها نشاطًا يستحدث المساواة أو الحرية ويحافظ عليهما، ومن ثَمّ، يتعاملون مع الحكومة بالشك، فيما ينظرون إلى الرأي العام والقانون كالصخرة الثابتة التي تستقر عليها حيواتهم الاجتماعية. وبافتقار الليبرالي الأميركي إلى تجربة الصراع ضد الإقطاعية والإمبراطورية التي حدّدت ثورات إنكلترا وفرنسا وروسيا، فإنه يشكك في أي حركة نضالية باستثناء تلك التي تخدم الأمن الخاص، وبالتالي يفتقر إلى أي تقليد فكري ثوري حقيقي، على الرغم من التأسيس الأميركي.

لكنّ هارتز لم يطرح من الهوية الأميركية النار والغزو، والخوف وانعدام الأمان، وهي الأمور التي أشار إليها تيرنر وميذر. يكتب هارتز: «حتى الفكرة الخيِّرة يمكن أن تكون مخيفة قليلًا عندما تكون هي الفكرة الوحيدة عند الفرد في كافة الأوقات» [(767)]. يرى هارتز، متبعًا خطا ماديسون، وتوكفيل خصوصًا، تهديدًا عميقًا (وإن كان عديم الشكل) في الديمقراطية الأميركية الليبرالية، إذ هي

الكتلة الديمقراطية ذات الأغلبيّة الامتثالية التي تُدمر أو تمتص الأفراد الذين تدعي بقوة أنها تتكلم باسمهم:

في الحقيقة، لدى جون لوك منذ البداية جرثومةٌ امتثاليةٌ خفيّة، فالقانون الطبيعي يتكلم عن الناس المتساوين والأشياء المتساوية، لكن عندما تُطعّم هذه الجرثومة بقوة القومية العصرية المتفجرة، فإنها تتكاثر فجأة كالفطر لتصبح شيئًا مذهلًا بحق. [...] وأعتقد بأن هذه هي المشكلة الأخلاقية الرئيسة في المجتمع الليبرالي: فخطر الأغلبية الذي طالما عُرف بأنه خوفها الواعي ليس هو الخطر، وإنما الخطر خطر الإجماع الذي نام خلف تلك الأغلبية نومًا عميقًا بلا وعي: «طغيان الرأي» الذي رآه توكفيل يتكشف عندما انهارت أمام عينيه حتى تلك التمييزات الاجتماعية المحزنة للحقبة الفدرالية [768].

لماذا، بحسب هارتز، تشكل الثقافة الديمقراطية الأميركية مثل هذا التهديد على مواطنيها؟ بسبب الحاجة إلى أميركا الاستثنائية، والرغبة في أن تكون قادرًا على تحديد ما هي الجمهورية، ومن هم أصدقاؤها وأعداؤها. «لو أنك أنت هو»، يتأمّل شيطانٌ بعلزبول متسائلًا؛ فهل حتى حلفاؤنا هم حقًا من نظنهم؟ وكيف لنا حتى أن نعلم (مقارنة بروحية تعريف الذات العفوية في إعلان الاستقلال) من هم الأميركيون الحقيقيون؟ كان الصراع لتحديد من هم الدخلاء غير الأميركيين ومن هم الأميركيون الأصليون جزءًا مهمًا من القانون الأميركي منذ الثورة [الأميركية]، ويُصر هارتز هنا على مركزية هذه المعضلة في السياسة الأميركية. إن الامتثالية الجماعية تؤكد أزمة تعريف الذات في الديمقراطية الأميركية؛ ليس بمعنى استعمال بعض الأساليب القهرية في مسألة تحديد الهوية مثل اصطياد السحرة [شيطنة المعارضين، مثلًا] وأحداث الخوف من الشيوعية، بل أيضًا بمعنى استعداد الناس لتحمل مثل هذا الامتثال أو الافتقار إلى وجود ملاذات دفاعية فاعلة ضد تلك الامتثالية. يلح الأميركيون في معرفة «روحهم الأصيلة»، لكن مسألة الهوية هذه لا يمكن الإجابة عنها بحسم. ففي مجتمع يتكون في النهاية من فاعلين خاصين، سياسيين واقتصاديين، كيف للمرء أن يعرف إطلاقًا مع من يتعامل؟ فالليبرالية اللوكيّة توفر تعريفًا وصفيًا أوسع لأميركا بينما، في الوقت ذاته، تقوّض هوية الأفراد الأميركيين.

ثبت أن الهوية القلقة والعقد الاجتماعي، كما يكتب هارتز، مزيج متفجر، «فالله أعطى العالم للناس كلهم؛ ولأنه أعطاهم ذلك لفائدتهم، ولتحقيق أعظم ما يلائمهم من حاجات الحياة التي يستطيعون استخلاصها منه، لا يمكن الافتراض أن العالم يجب أن يبقى عامًّا وغير مستغَلّ. فالله سخّر العالم لاستعمال المُجِدّين والعقلانيين، (وكان العمل هو العنوان الذي أعطاه الله للعالم) وليس لخيالِ الميالين إلى الخصام والعدوانية أو جشعهم» [769]. فليس في الجمهورية الأميركية أرستقراطية «حاسدة» أو «لجوجة»، بحسب تفسير هارتز، لكنها لم تفتقر يومًا إلى سكان محرومين من الحياة العامة؛ وفّر الأميركيون تعريفات

قانونية للأفارقة والعبيد الأميركيين من أصل أفريقي، والنساء، والأميركيين الأصليين، والفقراء بوصفهم جميعًا وعلى نحو جذري قوى غير منتجة ولاعقلانية بشكل خطير، إلى درجة تبرر حرمانهم من العمل السياسي.
بتحويل الليبراليين الأميركيين اتهامات عدم الاستقرار واللاعقلانية إلى الآخرين الذين استبعدوهم، فإنهم يصونون اعتقادهم بعضويتهم الخاصة في رفقة الأفراد الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم. ثمن هذا الأمن هو شيطنة أي شخص يقف خارج امتثالية المجتمع الليبرالي الديمقراطية؛ فالليبراليون الأميركيون، كما يُحاجّ هارتز، يُسارعون، عندما يُهدَّدون، إلى «تحويل غرابة الأطوار إلى خطيئة، والشخصيات المزعجة من النخب البرجوازية الثرثارة إلى شخصيات مخيفة من أمثال متشيل بالمر أو السيناتور جو ماكارثي» [(770)]. وبتصنيفهم الأعداء مجانين ووكلاء الظلم الشريرين، بإمكان الأميركيين البقاء في مأمن اعتقادهم اللوكي؛ فقوة الدولة المُحشدة بالطريقة الصحيحة تساعد في حماية روح الأمة «الأصيلة» المُجدّة والعقلانية من الوكلاء الذين لا ينتمون إليها. لذلك، ممكنٌ تصوير حملات التطهير غير العقلانية بوصفها احتواءً عقلانيًا لمثيري المشكلات اللجوجين.

يعرض هارتز على الجنوب الأميركي [الأبيض]، بما فيه من تمييز عرقي متشدد وقومية الدم والتراب، استعمال بلاغة المحاربة الرومانسية (بدلًا من العقلانية)؛ وفي مقارنة توضيحية، يشكل هذا الاقتراح مفارقة غريبة بالنسبة إلى أمة ليبرالية بشكل استثنائي. لكن، حيث يرى هارتز نشازًا، يرى آخرون «الروح الأصيلة» للهوية الأميركية. ففي أعمال مايكل روغن - كان في مرحلة ما تلميذ هارتز - نستطيع أن نبين موضع الالتحام بين العرق والفردانية الليبرالية، ما يُعيد الحرب بين الجمهورية وأعدائها مُحدِّدي هويتها إلى مركز حكاية الاستثنائية الأميركية:
كتب جون لوك: «في البدء كان العالم كله أميركا. ثم هجر الناس حالة الطبيعة، فتعاقدوا سويًا بحرية، ودخلوا المجتمع المدني. لكن الأمر لم يبدأ على هذه الشاكلة في أميركا. [...] من الواضح أن أميركا لم تبدأ بالبراءة والتوافق البدائيين، بل بأعمال القوة والخداع. إذ كان الهنود هنا أولًا، وكانت أرضهم تلك التي تعاقد عليها الأميركيون، وتشاجروا، وتناقشوا في ما بينهم. إن طرح التاريخ جانبًا لم يُتِح بداية من دون خطيئة؛ بل إن ذلك الطرح، ببساطة، فضح الخطيئة في بداية كل شيء» [(771)].
في تحليل روغن، يُصبح العرق الصفحة البيضاء التي وضعت عليها تصاميم الهوية الأميركية. فالعِرق يقوم بدور المُغاير الذي يُعرَّف به الآخرون، والبياض بالنسبة إلى اللَّون هو الكدّ والعقل بالنسبة إلى الخيال والطمع. «الهنود لم يستعملوا الأرض للزراعة»، كما يُوضّح جون وينثروب، حاكم خليج

ماساتشوستس، «ولمّا كانت قبائل الهنود الرُّحّل قد تقاعست عن ’تسخير وإصلاح‘ الأرض، تمكن المزارعون البيض من تملك أراضيها» [(772)].

الحدث الذي يفصل بداية الزمن الذي كان فيه العالم كله أميركا عن الحقبة الحديثة، بحسب جون لوك، هو اختراع النقود. ففي أميركا، لم يُشرَّع ذلك الحدث بمجرد سكّ عملة نقدية معينة؛ في الحقيقة، كما يبيّن روغن، كان الناس المُلَوَّنون هم العملة التي فصلت أميركا عن فردوسها ما قبل السياسي. «كان البيض يحوّلون ما سماه فان بيورن (Van Buren) ’الدَّين الذي ندين به لهذا العرق التعيس‘ إلى نقود. [...] كان يجري تحويل الهنود إلى أشياء - بقي احتياطي صغير منهم في أوهايو ثم أصبح بعد الإزالة ’بقعة فراغ‘،’قذى في عين الدولة‘ - ليمكن التلاعب بهم وإعادة ترتيبهم بحسب الرغبة. أما النقود فكانت التجسيد الكامل للمادة الميتة القابلة للتبادل» [(773)]. كان العبيد، في الوقت ذاته، هدف التجارة الأميركية والمادة الخام للاقتصاد الأميركي المتنامي.

يوجه روغن اهتمامنا إلى مركزية العِرق في كافة هذه السرديات المتعلقة بالاستثنائية. حتى إن العِرق يصبح مركزيًا بالنسبة إلى إعلان الهوية الأميركية، على الرغم من إزالة معظم الإشارات إلى العبودية من مسوّدة جيفرسون لإعلان الاستقلال. وبحسب تفسير روغن، ثمة إعلان ثانٍ لاستقلال الولايات المتحدة، هو تأكيد الاستقلال الثقافي في عهد جاكسون، وكانت الثقافة الشعبية الأميركية التي احتفل بها منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر وما بعد تستعمل مهرجانات الشعر الشعبي الذي يؤديه ممثلون يضعون على وجوههم [قناعًا عبارة عن] ماكياج الرجل الأسود لإبراز المقارنة الواضحة بين الجمهورية الأميركية البيضاء من جهة، والمَلكيات الأوروبية الجشعة والمغرورة والآخرية المُختلّة المنغمسة في اللذات للشعوب الملونة [(774)].

هنا لا يرفض روغن كليًا وجهة نظر هارتز، لا يرفضها كما رفض هارتز وجهة نظر تيرنر. فبالنسبة إلى روغن، كانت الاستثنائية الأميركية لوكية (Lockean) وفردانية، قومية وبيضاء. إن عدم استقرار الهوية الأميركية الذي غذّى (أو أقلّه أتاح) الامتثالية الديمقراطية الشاملة، في تفسير هارتز، يؤثر أيضًا في أفعال الأميركيين الاستثنائيين بحسب تفسير روغن. نرى تجليًا لهذه المشكلة في صورة البطل العمومي المفضل في أميركا الجاكسونية، وهو فرد ذو قوة استثنائية منحه رئيس مجلس النواب هنري كلاي (Henry Clay) لقب «الرجل العصامي»:

إذا كانت رسالة بيوريتانية أو تقليد ليبرالي هو الذي أنجب الولايات المتحدة، كما تؤكد الدراسات الكلاسيكية للباحثين بيري ميلر (Perry Miller)، وسكافان بيركوفيتش (Scavan Bercovitch)، ولويس هارتز، فإذًا، يُعدّ الجنوب المتمسك بالعبيد استثناءً خارج الإجماع الوطني. في المقابل، إن وضع القناع الأسود والعبودية والعرق في المركز، يجعل الجنوب مكونًا عضويًا في الهوية الوطنية

الأميركية. [...] فالقناع الأسود يجعل الانقسام العرقي في المركز. وهو كذلك سنّ الخاصية التي، بالتضافر مع التمييز العرقي، عرّفت الطابع الاستثنائي للتابعية الأميركية: المتمثل في قدرة الأفراد على إعادة تشكيل أنفسهم من جديد [(775)].

إن مبدأ صناعة النفس ذات الاتجاه العنصري العرقي (المُعَرْقَنة) والرجولية كانتا تعِدان بدرجةٍ جذرية من الاستقلالية. لكن، إذا كان الفرد «صانع نفسه»، وإذا كان معظم أداء العقل والكدّ إبداعًا شخصيًا، فهل بإمكان المرء التيقن من أن ثمة «روح أصيلة» في الأميركي؟ مرة أخرى، نجد أنفسنا أمام السؤال الوسواسي بشأن ماهية الاستثنائية الأميركية: حتى لو افترضنا أن الولايات المتحدة الأميركية هي بطل الرواية في قصة ذات أهمية تاريخية عالمية، فما زلنا نواجه سؤال الهوية. من هو هذا البطل؟

ترى حنة أرندت أن إعلان الاستقلال رد سياسي باهر، وإجابة مكتوبة ومُنجَزة عن هذا السؤال. كيف نعرف أننا أميركيون؟ نحن «نعلن» أنّنا «نحن» أولئك الذين يعتقدون أن التأكيدات السياسية الآتية هي حقائق واضحة بذاتها، و«نحن» أيضًا أولئك الذين اخترنا أن نُعَرّف أنفسنا بهذا التعريف في لحظة من التحرر السياسي أمام عيون الجنس البشري المستنير والعقلاني. ترى أرندت أيضًا تراجعًا مخيبًا للآمال عما هو سياسي في هذه اللحظة؛ فالإصرار على «الحقيقة الواضحة بذاتها» يُظهر رغبة لاسياسية وقهرية في العثور على قاعدة بدهية لتؤسس هويتنا ورسالتنا بعيدًا عن أي شكوك [(776)]. ففي أقل من أسبوعين بعد توقيع الإعلان، وفي لحظة تمرد ملتونية (ردًا إلى جون ملتون) في نيويورك، يبدأ الأميركيون بالسؤال («لو كنت هو...») الذي يُشير إلى عجز جذري عن اتخاذ قرار بخصوص هوية سياسية متوافق عليها بإرادة إجماعية. فهل نحن مُبارَكون بشكل خاص؟ وطنيون أم خونة بشكل خاص؟ ملعونون على نحو فريد؟ في رؤيتَي هارتز وروغن للاستثنائية الأميركية، ليس هذا النوع من العجز عن اتخاذ قرار مجرد نتيجة للحظات سياسية جذرية؛ إنه أمر مركزي في حياة الفرد، وجزء لا يمكن تجنبه من العيش كفرد صنع نفسه بنفسه. يكتب روغن: «فيما الأميركيون غير واثقين من دوافع الآخرين، وقلقون من دوافعهم أنفسهم، كانوا منشغلين بالحالات الطبيعية، إذ مَجَّدُوا الرجل الطبيعي والحقيقي والعفوي الذي لا يرتدي الأقنعة، ولا يلعب أدوارًا، ولا يُرائي أبدًا» [(777)].

كان هنالك مطلب تناقضي في هذا التمجيد للطبيعي هو أنه كان عليه أن **يؤدي دور** الفرد الحقيقي، والعفوي، وصانع نفسه، والمُجِدّ. هذا ما فتح فجوة بين الأداء والمؤدي، وعزَّز الشعور بالقلق الناتج عن كوننا لسنا من ندعي أننا نكون [(778)].

يُبيّن روغن كيف يصير الأداءُ العرقي إلى هذه المعضلة. فهو، من خلال العلم الزائف الشعبي، بمثابة الأساس البدهي للهوية في أميركا. يصبح العرق، في الحياة السياسية الأميركية، المعلم الواضح الذي يُعرّف الشخص - من حيث هو

عقلاني أو غير عقلاني، مواطن أو دخيل، سيد أو عبد. باختصار، تأتي قوّة الإخضاع في ليبرالية لوك من القدرة على تسمية من هو العقلاني والمُجدّ ومن هو المشاكس والجشع وتحديدهما بشكل الدقيق. فقد تمكن الأميركيون البيض من معرفة من يكونون بواسطة تحديد هوية الأميركيين الأصليين بوصفهم المُتجوّلين الكسولين الذين رفضوا فلاحة الأرض، ووبواسطة تحديد هوية العبيد الأفارقة بوصفهم ضحايا الحروب العادلة، ووتحديد هوية هاتين المجموعتين بوصفهما مَثَلَيْن لـ «عرقين دُونيَّين» جرى التحقق منهما علميًا. هكذا، نرجع إلى الآخَرية العرقية (racial Othering)، إلى تجريد الهنود من ممتلكاتهم والعبودية ولبس القناع الأسود، في قلب الاستثنائية الأميركية، وليس في أطرافها.

هكذا، من الواضح أن العِرق والاستثنائية متداخلان منذ البداية، سواء في الممارسة أو في النقد. حاول روجرز سميث فك العقدة الغوردية هذه، أو أقلّه تحديد بعض الخيوط المختلفة في التشابك. إذ اقترح أن هذه الحملة بشأن الهوية الأميركية توحي بوجود مركب من «تقاليد متعددة» بديلة، غير متناسقة أحيانًا، في تاريخ الولايات المتحدة. يخدم الفكر السياسي الأميركي العنصرية أو السلطة الأبوية، في بعض الأوقات، معبِّرًا عن ذلك النوع من الحكم المطلق الإقطاعي (feudal absolutism) الذي اعتقد هارتز أنه لم ينتم إطلاقًا إلى الولايات المتحدة؛ وفي أوقات أخرى، تكون الثقافة السياسية للولايات المتحدة لوكية بحزم، أي فردانية ومتسامحة وعقلانية. وهكذا، يبدو أن سميث يوفّر بديلًا من الاستثنائية الأميركية، فالولايات المتحدة في التفسير الذي يعترف بوجود «تقاليد متعددة»، ليس مختصرًا في أي سرديّة مفردة، إذ ليس لها «روح أصيلة». ومع ذلك، يُعبّر سميث عن وجهة نظر هارتز، حتى وهو يهاجمها، بنضاله للدفاع عن الليبرالية (مصدر معتقده عن الاستثنائية) ضد الإدانات المقلقة التي وجهتها مُحاجّات هارتز وروغن. فالديمقراطية الأميركية كانت ولا تزال غير ليبرالية، كما يقول سميث:

أصَرّ لوك على أن «المواهب الطبيعية» عند «**الأميركيين** المتوحشين» لم تكن أقل شأنًا بأي شكل عن «تلك التي لدى أكثر الأمم ازدهارًا ومدنية»، ورفض فكرة أن «الزنجي ليس إنسانًا» واعتبرها طفولية. وعلى عكس الكثيرين من معاصريه، لم يلمح قط إلى أن التاريخ أو الطبيعة جعلت التحدُّر من السلالة الأنكلوسكسونية، بدلًا من العقل المثقف، شرطًا مسبقًا لممارسة الحريات الأساسية [(779)].

يبدو كأن سميث يشعر بأن أميركا خذلت لوك بكونها «عَزْويّة» عرقيًا (racially ascriptive»») - خصاميّة ولجوجة، إذا جاز التعبير - وليست عقلانيةً في سياستها. فأميركا لم تكن لوكيّة على نحو استثنائي بدرجة كافية بالنسبة إلى سميث. ربما يفسر هذا الوضعُ اقتراحَه العقلاني من الناحية التجريدية، بنزع المُواطَنة الأميركية من أطفال «الأجانب غير الشرعيين»، وهي خطة، أقل ما

يقال فيها، إنها يمكن أن تكون بمثابة الأداة «العَزْويّة» للحركات العنصرية المناهضة للهجرة، لكنه يُثيرها لمجرد أن يحل معضلة قوانين المواطنة الأميركية «المتنافرة» واللاعقلانية والمثيرة للجدل [(780)].

ينبّهنا سميث إلى ملاحَظة تتعلق بالاتساق في الاستثنائية الأميركية، منذ وقتٍ أبعدَ من الوقت الذي ساعد فيه لويس هارتز في تطوير المفهوم في صفحات العلوم الاجتماعية الأميركية: إرادة، وربما لزوم، أن يعتنق المرء التمييزات الشنيعة في مشروع التعريف بدور أميركا الخاص في تاريخ العالم. لم يتأكد الشيطان مِن معرفة مَن هو ورفاقه في الهوية إلا بعد أن التزموا الحرب التي اعتبروها حربهم، وإذا كان الديمقراطيون الأميركيون يفضلون دومًا المحاربة و«اللهُ بجانبهم»، والمقارنة ما زالت لائقة - كي يعرف المرء أن رسالته الشخصية «استثنائية»، فيجب أن يعرف المرءُ من هو، ويعرف المرءُ ذلك إذا عرف من ليس هو. قَرَّبت المعركة لتعريف «الروح الأميركية الأصيلة» بين الثيوقراطيين البيوريتانيين والثوريين الشيطانيين، ما أدى إلى خلق فضاء سياسي يمكن فيه الديمقراطي الأميركي الطيب، كما عرّفه هارتز، «وقد مزقه الشَّك الذاتي»، أن يصبح «قاتلًا ... رواقيًا بدم بارد». في ختام كتابه **مُثل مدنية** يطلب سميث من الأميركيين أن يهبوا التزامهم لأمتهم بوصفهم مواطنين مدعوّين إلى أن «يكونوا أصدق ديمقراطيين ليبراليين مما كان يأمله معظم الأميركيين على الإطلاق»، وعليهم أن «يهَبوا الدعم والإرشاد لبلدهم طالما أن ذلك يبدو أفضل أمل متاح لهم ليعيشوا عيشةً حرة ذات معنى، وأن يسمحوا للآخرين بفعل ذلك أيضًا» [(781)]. المواطنون الأميركيون ملزمون بواجب حب أمّتهم، في أقل تقدير، ما دامت الجمهورية الأميركية هي «الأمل الأفضل» لذلك الجزء المستنير من البشرية. ماذا بعد ذلك؟ ربما يستطيع هؤلاء الليبراليون المثاليون الذين يشير إليهم سميث أن ينطلقوا من جديد، حيث يقسِّمون حياتَهم العامة الجديدة عقلانيًا بين مجالي الناجين والملعونين، أو مالكي العملات والعملات، أو المواطنين والمقيمين غير الشرعيين، أو العقلانيين والمُجِدّين، أو البارعين والحسودين، ثم يخلقون مرة أخرى جمهورية ذات «روح استثنائية» جديرة بالقتال لأجلها. إذا كان العالم في البداية كله أميركا، فيجب ألا نندهش عندما نجد أميركيين معاصرين مثل سميث يحاولون مرة أخرى أن يوصلوا إلى العالم الادعاء ببداية جديدة أخرى، لهم ولبلدهم.

ليس الأميركيون من أمثال سميث المعاصرين الوحيدين الباحثين عن «الروح الأميركية الأصيلة». فكما أشار هارتز، إن التيار التَّدخُّلي في السياسة الخارجية الأميركية كان دائمًا يبني توجهاته على تصدير الاستثنائية. وفي أثناء بحث الأميركيين عن تعريف الدور الاستثنائي للولايات المتحدة، فإنهم يرغبون أيضًا في أن يكونوا روّاد الطريق للأمم الأخرى. رأينا ذلك يحدث في إعلان الاستقلال، عندما حارب الأميركيون لأجل استقلال المستعمرات؛ وينطبق الشيء ذاته عندما قاتل الأميركيون للحصول على مستعمرات لهم. فعندما

بدأت الولايات المتحدة حربًا لتوطيد سيطرتها على الفلبين، عَرَّف وودرو ولسون الاحتلال بأنه واجب تربوي: «إنهم أطفال ونحن رجال في هذه القضايا الكبرى المتعلقة بالحكومة والعدالة» [(782)]. وفي عام 2003، استعاد جورج بوش الابن هذه العبارة مُوافقًا؛ والفكرة التي تقول إن الاحتلال الأميركي للعراق درس في الحكم الديمقراطي للذات تستند منطقيًا إلى الهدف الأسمى المتمثل بالروح الأميركية التي هي الأنموذج السلوكي المتفرد الذي يجب أن يتعلم منه الآخرون. في الحقيقة، إن بيان بوش بشأن الأمن القومي هذا هو بذاته ممارسة في الاستثنائية الأميركية، تؤكد أنّه لم يصمد للعيش في القرن العشرين «سوى أنموذج واحد من النجاح القومي»، والولايات المتحدة مسؤولة بشكل فريد عن إعطاء المثل السلوكي لهذا الأنموذج وتوسيع مجاله في أرجاء العالم. وفي هذا الصدد على الأقل، كان لسلوك بوش الأنموذجي آثاره، إذ طلبت شعوب أُخرى في أرجاء العالم الروح الأميركية الأصيلة. ومرة أخرى، ما زال يُعتقد، بطرائق مختلفة، أن الولايات المتحدة حداثية بشكل استثنائي، وأصولية بشكل استثنائي، ويهودية - مسيحية بشكل استثنائي، وعلمانية بشكل استثنائي، ومتجانسة بلطف استثنائي، وعنيفة بشكل استثنائي. حتى المذابح الأخيرة في السجون ومعسكرات الاحتجاز الأميركية عبر البحار تُعيدنا إلى سرديات الاستثنائية؛ فعندما نعلم أن أحد المحققين في سجن أبو غريب عَرّف نفسه بأنه «الشيطان»، يكون الغرور الدراماتيكي مألوفًا ومُفزعًا بالقدر نفسه [(783)]. ويمكن المرء أن يتخيل، بعدُ، أن قُرّاء قليلين، في الولايات المتحدة كما في أي مكان آخر، يجدون غرابةً في هذه السردية. فلو كان لدى الأميركيين إرادة لاستعمال التمرد الشيطاني لتعريف أنفسهم في الأشهر التي تلت إعلان الاستقلال، لماذا لا يكون ذلك الآن أيضًا؟ لكن لغة الحملات الصليبية والتمردات الشيطانية لا تخدم المستمعين غير الأميركيين أفضل مما تخدم الأميركيين.

إن المحاولة الاستثنائية لتلخيص «الروح الأميركية الأصيلة» واسعةُ الانتشار إلى درجة أن أي محاولة لمجرد تجاوزها ليست كافية. فالاستثنائية الأميركية (كما تُذكّرنا محاولة سميث تتبع مسارات تقاليد فكرية متعددة) محورية إلى حد كبير بالنسبة إلى الفكر السياسي الأميركي بحيث لا يمكن القضاء عليها من خلال قرار نهائي حاسم فكريًا أو قانونيًا. ولا يمكن القضاء على الاستثنائية الأميركية كما لا يمكن القضاء على أصناف الروايات مثل قصص التحريات المشهورة أو روايات الحب السائدة. قد نُعدّل شكلها، فنحن بوصفنا مشاهدين نجد أن بعض التنويعات يفرض نفسه أكثر من غيره. لكن السردية ذاتها هي الشكل المُفضّل للسيرة الذاتية الأميركية القومية، وهي رواية تشكيل (*bildungsroman*) يجب على بطل الرواية فيها أن يحقق صفاءً سرديًا مقنعًا وفريدًا، مهما كانت التكلفة. وبعدُ، ربما تأتي رواية تشكيل أخرى وترشدنا إلى الطريق لقراءة أكثر تشككًا للاستثنائية.

إن كتاب **تربية هنري آدامز** (*The Education of Henry Adams*) شكل مختلف تمامًا من السيرة الذاتية الأميركية، ومحاولةٌ يبذلها متحدّر من رئيسين أميركيين ليفهم نفسه ودوره في أمّةٍ تحوّلت كليًّا بفعل الحرب الأهلية. يُصر آدامز تكرارًا على أنه لا يرغب في نقد الولايات المتحدة «الجديدة» أو مهاجمتها؛ بل يرغب في العثور على مكانه فيها لا أكثر. وسيرته الذاتية هي جوهريًا سِجِلٌّ لمحاولاته الفاشلة لاكتشاف ما الذي تتضمنه هذه الأمّة، وماذا يجب أن يكون دوره فيها، معتبرًا أن حياة الأمة التي شملها بدراسته شُكلت لأجل القرن الثامن عشر، وأنّها، إذًا، تغطي ثلاثة «قرون أميركية». وبالاقتراب من نهاية الكتاب، يصبح آدامز مُلمًّا تمامًا بمعظم سرديات الهوية الأميركية، وفي الوقت ذاته، يشعر بالاغتراب عنها. في الحقيقة، هذا الاغتراب مركزيٌ بالنسبة إلى منظور الكتاب، فالكاتب يُصر على استعمال ضمير الغائب عندما يتكلم عن نفسه بين دفتي الكتاب، وهو يكتب مقدمة باسم رجل آخر، ويُخبر القارئ في التمهيد أنه مجرد عارض أزياء. مع أن هذا المنظور إلى الهوية الأميركية إشكالي، فأنا أُقرّ بأنه أفضل كثيرًا من نصائح سميث إلى الشعب الأميركي بأن يُضاعفوا حبهم القومي لبلدهم. إن آدامز يشعر بالاغتراب، لكن بلده مألوف بالنسبة إليه، وهو متمرس تمامًا بمختلف سرديات الأميركانيّة (Americanness)، من دون أن يقترن بأي واحدة منها. وليس آدامز أنموذجا مثاليًّا، فهو يقفز فوق عشرين سنة من سيرته الذاتية، ليختبئ من أشياء يجدها أكثر إيلامًا، وما فعله لا يبدو سياسةً ملائمة للمواطنين الديمقراطيين. إن عداءه للسامية وتعصبه العرقي واضحان، مع أنهما يُعرضان بطريقة مفارقة، وتؤسسان لإذعانه لأكثر السرديات خُبثًا في التقليد الاستثنائي. لكن التعامل مع إرث الاستثنائية الأميركية يتطلب من المُنظّرين التوقف عن البحث عن النماذج المثالية. تُوحي الألفة المغتربة لآدامز بالهوية الأميركية بأنه قارئ [لتاريخ أمّته] قادر على رؤية قوة الحكاية الاستثنائية من دون محاكاتها. من المستحيل تَجَنُّب قراءة الاستثنائية في السياسة الأميركية؛ ويقترح آدامز القراءة المتشككة. وعوضًا من أن يُبطل أثر الاستثنائية الأميركية أو يمنحها الخلاص، يجب على المُنظّر مواجهتها، محاولاً إيجاد طرائق جديدة لقراءة الدور الذي أدته الولايات المتحدة في القرن الجديد، ورافضًا إغراء التوجّه نحو المَهرب السهل اللاسياسي المتضمن تحديد أو اكتشاف «الروح الأميركية الأصيلة» الوحيدة والحقيقية.

المراجع

Adams, H. *The Education of Henry Adams*. New York: Library of America, 1983.

Arendt, H. *On Revolution*. London: Penguin, 1961.

Bercovitch, S. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975.

Fiedler, L. *Love and Death in the American Novel*. Normal, Ill.: Dalkey .Archive Press, 2003

Fisher, I. «Brutal Images Buttress Anger of Ex-prisoners.» *New York Times*. .10/5/2004

Fliegelman, J. *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution against Patriarchal Authority, 1750-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, .1982

Hartz, L. *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American .Political Thought Since the Revolution*. New York: Harcourt, Brace, 1991

Jefferson, T. «The Declaration of Independence,» in: A. Koch & W. Peden (eds.), *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: .Modern Library, 1998)

Lawrence, D. H. *Studies in Classic American Literature*. New York: .Penguin, 1991

Locke, J. *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1988

Miller, P. *The American Puritans: Their Prose and Poetry*. Garden City, .NY: Anchor, 1956

Errand into the Wilderness. Cambridge, Mass.: Belknap Press .__________ .of Harvard University Press, 1984

Milton, J. *Paradise Lost*. M. Y. Hughes (ed.). new ed. New York: .Macmillan, 1962

Rogin, M. *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of .the American Indian*. New York: Alfred A. Knopf, 1975

Ronald Reagan: The Movie and Other Episodes in Political .__________ *.Demonology*. Berkeley: University of California Press, 1988

Blackface/White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood .__________ *.Melting Pot*. Berkeley: University of California Press, 1995

Schuck, P. H. & R. Smith. *Citizenship Without Consent: Illegal Aliens in the .American Polity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985

Slotkin, R. *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American .Frontier, 1600-1860*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1974

Smith, R. M. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. .History*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997

.Turner, F. J. *The Frontier in American History*. New York: Dover, 1996

.Wilson, W. «The Ideals of America.» *Atlantic Monthly* (December 1902)

Winthrop, J. «A Model of Christian Charity,» in: P. Miller (ed.), *The American Puritans: Their Prose and Poetry* (Garden City, NY: Anchor, .1956)

(756) إنني مدين جدًا لإليزابيث مان لمساعدتها في إعداد هذا الفصل.

(757) J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution against Patriarchal Authority, 1750-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 157.

(758) L. Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution* (New York: Harcourt, Brace, 1991), pp. 5-11, 263-283.

(759) J. Locke, *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 301.

(760) P. Miller, *The American Puritans: Their Prose and Poetry* (Garden City, NY: Anchor, 1956), pp. 79-84.

(761) R. Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1974), pp. 83-84;

يُنظر أيضًا:

P. Miller, Errand into the Wilderness (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1984); S. Bercovitch, The Puritan Origins of the American Self (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975).

(762) Slotkin, p. 119.

(763) Hartz, p. 140.

(764) F. J. Turner, *The Frontier in American History* (New York: Dover, 1996), vol. 1, p. 205.

(765) Ibid., pp. 245-246.

(766) Hartz, pp. 95-96.

(767) Ibid., p. 175.

(768) Ibid., p. 11.

(769) Locke, p. 291.

(770) Hartz, p. 11.

(771) M. Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New York: Alfred A. Knopf, 1975), p. 3.

(772) M. Rogin, *Ronald Reagan: The Movie and Other Episodes in Political Demonology* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 46-47.

(773) Rogin, *Fathers and Children*, p. 243.

(774) M. Rogin, *Blackface/White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 14-44, *passim*.

(775) Rogin, *Blackface/White Noise*, p. 49.

(776) H. Arendt, *On Revolution* (London: Penguin, 1961), pp. 193-195.

(777) Rogin, *Fathers and Children*, p. 258.

(778) أدى هذا أيضًا إلى تأجيج التوافق الذي أزعج هارتز. فـ «المجتمع الليبرالي، كما وصفه آدم سميث وجون آدامز، يتقدم من طريق التقليد. ولأنهم غير راضين دائمًا عن أوضاعهم الحالية، نسخ الرجال نجاحات الآخرين وسعوا إلى تحسين أنفسهم. لقد استوعبوا الطموح الشخصي والرغبة في حسن رأي الآخرين. ونظرًا إلى أن العيون الخارجية والداخلية للمجتمع توفر النظام، يمكن الرجال الاستمتاع بالحرية الفردية.

Ibid., p. 207.

(779) R. M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997), p. 78.

(780) Ibid., pp. 309-310, 581;

يُنظر أيضًا:

P. H. Schuck & R. Smith, Citizenship Without Consent: Illegal Aliens in the American Polity (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

(781) Smith, pp. 505-506.

(782) W. Wilson, «The Ideals of America,» *Atlantic Monthly* (December 1902), pp. 728-731.

(783) I. Fisher, «Brutal Images Buttress Anger of Ex-prisoners,» *New York Times*, 10/5/2004.

الفصل السادس عشر: تفسيرات متغيرة للنظرية السياسية الإسلامية الحديثة والمعاصرة ...... روكسان يوبين

أولًا: مقدمة

من المعروف أن النظرية السياسية، بما هي مجالُ تخصص ومشروعٌ، أُنتجت في «الغرب» وتطابقت معه. ومع ذلك ثمة تراث ثري من الفكر السياسي الإسلامي انشغل فيه المسلمون فترة طويلة بـ «محادثاتهم الكبرى» (Great conversations) حول أسس الحياة السياسية [(784)]. يتقاطع بعض خيوط هذه المحادثات ويتداخل أحيانًا مع خيوط من النظرية السياسية الغربية، وفي أحيانٍ أخرى تبتعد عنها جذريًا. ليس وجود مثل تلك «المحادثات الكبرى» عبر ثقافات أو نقاط اشتراك عامة دليلًا على مسائل عالمية أو «دائمة» تنشأ في أي مكان يسكنه البشر. على العكس، إن المدى الذي تتشارك فيه، أو لا تتشارك فيه، الشعوب على اختلاف ثقافاتها في معضلات التعايش يجب أن يبقى دائمًا مجالًا مفتوحًا للتحقيق والدراسة، إذا كان للمُنظّرين أن يتجنبوا تعميم شواغلهم الغربية من دون مبرر. إن ما يمكن أن تقترحه علينا تلك التشابَهات بين الثقافات، مع ذلك، هو أن الحاجة إلى فهمٍ أكثر اتساعًا للنظرية السياسية أمر في محله، فهم لا يُعَرّفُ بأطر ضيقة الأفق تختصر النظرية السياسية بأجوبة غربية عن مسائل محددة فرضتها نخبة من الفلاسفة، بل بالتحقيق العلمي الحر في شروط العيش معًا التي ليست حكرًا على أي ثقافة أو أي زمن.

إن تقاليد الفكر السياسي الإسلامي، على غرار النظرية السياسية الغربية، معقدة ومنوَّعة، ومنقسمة بخلافات وردّات وتناقضات وانقطاعات تجعلها عصية على التلخيص المريح. لكن، لمّا كانت الفترة «الحديثة» من الأمة الإسلامية (المجتمع الإسلامي) [(785)] مُؤطّرة إلى حد كبير بظهور القوة الأوروبية وتوسّعها، فلعلّ أكثر ما يميز أعمال المفكرين المسلمين بين القرنين الثامن عشر والحادي العشرين من أعمال الأجيال السابقة من المفكرين القدامى هو مدى انخراطهم، صراحة أو ضمنًا، في حوارين: الأول عبر التاريخ، والثاني عبر الثقافة [(786)]. أولًا، وقبل كل شيء، كان المنظرون السياسيون المسلمون وما زالوا منخرطين في سلسلة من المناظرات ضمن التقليد الإسلامي حول طبيعة السلطة السياسية، على سبيل المثال، والعلاقة بين العقل والمعرفة

الموحاة، والطريقة الصحيحة ليكون المرء مسلمًا (ضمن أمور أخرى أيضًا). لكن، كان على هؤلاء المفكرين، في أثناء المواجهة مع الإمبراطورية الأوروبية وبعدها، أن يشتبكوا أيضًا مع ادعاء الغرب أنه يجسد «حداثة» هي، في جوهرها، تعبير عن السبل التي اتبعتها أوروبا في ترتيب ماضيها ترتيبًا يقرنه بحاضرها.

وبشكل أكثر تحديدًا، تبلور نضجُ الغرب المُعرَّف ذاتيًا واتخذ طابعه المميز على خلفية كل من الماضي البعيد المرتبط باليونانيين القدامى، والماضي القريب للعصور الوسطى الأوروبية حيث كان يُعتقد أن «سلسلة وجود كبرى» منبثقة من الله تحكم العالم. وبقدر ما تعزز هذا النضج بالمنهجية العلمية التي يَفترِض تطورُها ويُثبتُ عدمَ شرعية المصادر الميتافيزيقية للمعرفة بشأن العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي، فإن التعميم العالمي لهذه التجربة الخاصة ثقافيًا وتاريخيًا، بوصفها هي الحداثة، فرض تحديًا فكريًا جديًا على المسلمين الذين يعيشون ويعملون في مجتمعات سياسية كانت العضوية فيها محددة بالدين بشكل رئيس. وبوصول القوى العسكرية الأوروبية إلى الأراضي الإسلامية، أصبح التحدي ملحًا وملموسًا. ويمكن القول إن الشعور بالتهديد من الخارج حوَّل النقاشات التي طالما شغلت المفكرين المسلمين في العصور السابقة، وفتح المجال أمام بُعد جديد يطرح مجموعة من الأسئلة بحدّة نوعا ما: إلى أي درجة يُمكن أن يُعد الإسلام حديثًا، وما هو التعريف الذي نستعمله للحداثة أو من الذي يحدد ذلك التعريف، وما التكلفة التي ستتحملها حقائق الوحي التي تَصون الدين والأمة المبنية عليه، و«الأصالة» الإسلامية التي صِيغت مادّتها بأقصى ضراوة في أكثر اللحظات تهديدًا في التاريخ؟

حتى ضمن هذه الشروط المحددة بوضوح، فإن ما يجول تحت عنوان الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والحديث معقدٌ ومتنوعٌ بدرجة كبيرة، حسبما تُظهر فقرة «إضفاء التعددية على الإسلام» في نهاية هذا الفصل. ونظرًا للتنوع الصادم في الطرائق التي يتعامل بها المنظرون المسلمون [(787)] مع المحددات العامة التي يواجهونها، يمكن، إذًا، وصف الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر بأنه يتميّز بالتفرقة في خضم التطابق. ويهدف النقاش الآتي في هذا الفصل إلى مراجعة سريعة موجزة تحيط ببعض المقصود بهذه المحددات، وبقوام بعض الاستجابات المهمة والمؤثرة. لا يُقاس المضمون والتأثير هنا بمدى تعليق هؤلاء المفكرين أو تيارات التفكير على الشواغل الأوروبية الأميركية أو بقدر ما يحظون به من قبول شرعي، وإنما يُقاس بمدى استمرارية موقعهم المؤثر في المناظرات المعاصرة بين المنظرين السياسيين المسلمين (حتى، أو بشكل خاص، عندما تكون شرعية ذلك الموقع المؤثر هي نفسها موضع الخلاف)، وفي استمرارية موقعهم المؤثر في الممارسة السياسية الإسلامية في بعض الحالات.

ثانيًا: «الحداثة» الإسلامية

تُشير «الحداثة» [(788)] بشكل رئيس إلى التيار الفكري الذي تبلور في القرن التاسع عشر، في ظل الانهيار البطيء للإمبراطورية العثمانية، وتوسُّع القوة الأوروبية الاقتصادية والسياسية [(789)]. مثّل هذا الفكر عصرًا ذهبيًا لدى أقدم الأجيال في التاريخ الإسلامي، وجَهِد في إنعاش تلك الأسس التي يعتبرها المسلمون الأنموذج المثالي بوصفها الحصن الحصين أمام التعديات الكولونيالية الغربية [(790)]. وقد كان العديد من المفكرين المسلمين الذين عاشوا وعملوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر يعتبرون صعود الغرب «وعدًا مأمولًا أكثر منه تهديدًا» [(791)]. فالسنوات الممتدة بين عامي 1875 و1882 غيّرت المشهد الجغرافي السياسي جذريًا: ففي عام 1877، هاجمت روسيا تركيا، واحتل الفرنسيون تونس بعد ذلك بسنوات أربع. وبحلول عام 1882، احتلّ البريطانيون مصر. وبالدخول في مشكلة الانحدار العثماني، أقحم المزيد من القضايا العاجلة والضاغطة بشأن التحدي الذي فرضته القوة الغربية بادعاءاتِها المُبررة (ظاهريًا) بأنها تمثل قمة الإنجازات الثقافية والعلمية والتقنية [(792)].

على الرغم من الاختلافات الحقيقية بينهم، سعى الحداثيون من أمثال المصري محمد عبده (توفي في عام 1905) ومرشده وناصحه لبعض الوقت والمتعاون معه في بعض الأعمال، جمال الدين الأفغاني (الأسد أبادي) (توفي في عام 1897)، للتصدي لهذا التحدي جزئيًا من خلال إعادة تحديد شروطه، وعلى نحو أخص من خلال تصوير الإسلام بصورة «الدين العقلاني»، وبتوصيف العلم والحداثة بأنهما عالَميّان وليسا غربيين. اشترك الأفغاني وعبده في الاعتقاد أن الطرائق العقلانية الحديثة والاكتشافات العلمية التي أنتجتها صحيحة موضوعيًا وضرورية لقوة المجتمع الإسلامي وبقائه في وجه الصعود الأوروبي. مع ذلك، فإنهما شهدا مباشرة الطرائق التي كانت فيها العقلانية والعلم والفلسفة بمثابة الخادمة للمُحاجّات الغربية التي يُفترض أنها تُظهر تخلف المسلمين وتسوّغ الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية الأوروبية. وعليه فقد تمثل التحدي في محاولة فك الارتباط بين العلم والقوة الغربية، والاستناد إلى التاريخ الإسلامي لبيان أن العلم، بكلمات الأفغاني، «شيء نبيل لا علاقة له بأي أمة... فكل شيء نعرفه إنما نصل إلى معرفته بالعلم، وكل أمة تصبح مشهورة إنما تصبح مشهورة بالعلم. يجب أن يُعرف الرجال بالعلم، لا أن يُعرف العلم بالرجال» [(793)].

في ضوء هذه الافتراضات، ينظر الأفغاني وعبده إلى بقاء الأمة الإسلامية والحقائق التي أُسست عليها باعتبارها معتمدة على توافق، أو بشكل أدق، تطابق الإسلام والعقل. وهكذا، فإنهما يرفضان تقسيم العالَم إلى عِلم إسلامي وعِلم غربي، هذا التصنيف الذي أقرّه، لأسباب مختلفة، التقليديون الإسلاميون والعقلانيون الأوروبيون أمثال إرنست رينان [(794)]. يرى الأفغاني وعبده أن هذا

الانشعاب الثنائي يستتبع أساسًا الادعاء أن الإسلام يتضارب مع المعرفة الواضحة بذاتها. ويؤكدان أن من يستنتجون وجود عداوة أصيلة بين الإسلام وممارسة العقل النقدي، باستنادهم إلى تاريخ الممارسة الإسلامية، خلطوا بين الإسلام المنتقص القدر والإيمان الحقيقي: فالقرآن والقدوة المتمثلة في النبي محمد يُشجّعان على طلب عِلم العالَم المادي باعتباره الوسيلة الضرورية للبقاء والرخاء، وظهر الآن أنهما يشملان، أو يتنبّآن مسبقًا، حقائق بشأن العالم ترتبط الآن بالاكتشافات العلمية الحديثة. هكذا، فالفهم الصحيح للإسلام يعني أنه هو «الدين العقلاني»، و«أول دين يخاطب العقل الإنساني، ويدفعه إلى أن يتفحص الكون بأجمعه، ويمنحه الحرية المطلقة في أن يُنقِّب بقدرِ ما يستطيع في أكثر أسرار الكون عُمقًا. لم يفرض الإسلام على العقل شروطًا غير شرط المحافظة على الإيمان» [795]. لكن، لمّا كان كلٌّ من الوحي والعقل إبداعان ربّانيان، فمن المستحيل وجود تناقض بين قوانين الله المثبتة في القرآن والحديث النبوي، وتلك التي ضمَّنها الله في العالَم الطبيعي [796].

يجب فهم محاولة الأفغاني وعبده إعادة قراءة الإسلام «الأصيل» بوصفه عقلانيًا ضمن تقليد راسخ قوامه التجديد والإصلاح في التاريخ الفكري الإسلامي امتد من القرن التاسع الميلادي حتى اليوم [797]، لا سيما وأن محاجّاتهما يجب أن تأخذ موقعها ضمن المناظرات الإسلامية الدائرة منذ زمن بعيد بشأن العقل والنقل، والحقيقة الموحاة، والفلسفة والاجتهاد المستقل. وهكذا، كانا منخرطين في «محادثة كبرى» حول ما يمكن معرفته وكيفية معرفته في الفكر الإسلامي. ومع ذلك، كان مسار ومادة محاجاتهما مُشكلًا ومتأثرًا، في الوقت ذاته، بالطرائق التي عَرّف الغرب نفسه بها بوصفه تجسيدًا للحداثة. وعلى نحو أدقّ، نرى في مشروعاتهما، إلى جانب عناصر مستقاة من التقليد الفكري الإسلامي الغَنيّ، فهمًا للتطور والنضج المُعرّفين من حيث الخبرات المحددة ثقافيًا وتاريخيًا، المرتبطة بانتقال أوروبا من ماضيها الخاص إلى حاضرها القوي اقتصاديًا وسياسيًا.

حالة توضيحية: تعكس كتابات الأفغاني عمومًا محاولة للتوفيق بين مقتضيات العقل الإنساني ومقتضيات الكتاب المُنزَل، وبين تعاليم الفلسفة وتعاليم الإسلام. لكن، لاحظ الباحثون أن الاتساق المنطقي لدى الأفغاني كان ثانويًا مقارنة بسياسة مقاومة الاستعمار، وغالبًا ما كَيَّف مُحاجّاته لتناسب جمهوره. هكذا نجد في رده على مقالة الفيلسوف الفرنسي رينان «العلم والإسلام» الصادرة في عام 1883 ما يجعل الأفغاني يبدو لجمهوره فيلسوفًا فرنسيًا أكثر مما هو مُصلح إسلامي عندما يكتب «الدين يفرض الإيمان والاعتقاد على الإنسان بينما الفلسفة تحرره منهما جزئيا أو كليًا... وسيكون الأمر هكذا دائمًا. وكلما كانت اليد العليا للدين فسوف يُلغي الفلسفة؛ ويحدث العكس عندما تكون الفلسفة هي التي تحكم بوصفها معلمة ذات سيادة». ويذهب الأفغاني إلى حد الاتفاق مع رينان باعترافه بأن الإسلام حاول تاريخيًّا «أن يُجمّد العلم

ويوقف تقدمه»، وأنه أوقف «الحركة الفلسفية أو الفكرية وحَوَّل العقول عن البحث عن الحقيقة العلمية» [798]. لكنه يُصر على أن الإسلام ليس المُذنب الوحيد؛ فكل الديانات في وقت ما عرقلت السعي وراء الحقيقة.

كان محمد عبده أكثر اهتمامًا من الأفغاني بحماية الحقيقة الموحاة من تجاوزات العقل البشري غير المقيّد، لكن مُحاجّاته كانت توفيقية ثقافيًا بقدر ما كانت محاجّات الأفغاني. فعلى سبيل المثال، يُشير تعريفه العقل بوصفه ممارسة إصدار الأحكام النقدية على أساس البرهان المنطقي والتجريبي إلى أنه، مثل الأفغاني، مدين للفلاسفة المسلمين الذين كانوا أنفسُهم متأثرين بالعقلانية الإغريقية القديمة. في الوقت ذاته، يستدمج تعريف عبده للعقل الطرائقَ التي عُرِّف بها العقل في الفكر الأوروبي بالتعارض مع سلطة رجال الدين وضغوط العادات والتقاليد، وتعليق الحكم النقدي الذي تفترضه هذه الطرائق. يُضاف إلى ذلك أن المقترحات السياسية المُجَزّأة لعبده تعكس عمق اعتقاده أنّ التعميم العالمي للحداثة الأوروبية سيؤدي في النهاية إلى تحقيق الإسلام الحقيقي، وليس إلى إفساده؛ فهو يناقش أن مؤسسة الخلافة الإسلامية تنسجم مع القانون المدني الأوروبي العلماني. وكما يشير حوراني، يتبع عبده جيلًا من المفكرين المسلمين السابقين الذين ربطوا المصلحة (العامة) بالمنفعة، والشورى بالديمقرطية البرلمانية المحدودة، والإجماع (توافق أو اتفاق المجتمع على أمر ما، وهو أحد قواعد الشريعة الإسلامية) بالرأي العام [799]. ومن مفارقات الأمور، إذًا، ألا يمكن فهم محاولة الأفغاني وعبده تعريف جوهر إسلامي متعالٍ فوق عالم المظاهر إلا ضمن إطار أوضاع تاريخية وسياسية معينة، وهي بحد ذاتها ناتج تأثيرات ثقافية متعددة.

ثالثًا: الأصولية الإسلامية

بالنسبة إلى المفكرين الإسلامويين (الذين يُسَمَّون الأُصوليون الإسلاميون أيضًا) [800] مثل آية الله روح الله الخُميني (توفي في عام 1989) وسيد قطب (توفي في عام 1966)، فإن هذه المحاولات الحداثية لجعل الإسلام متوافقًا مع مجموعة من المنجزات والمعايير الغربية لا تُعدّ عونًا للأمة، وإنما هي سبب ونتيجة معًا لضعفها المتواصل. وكما يؤكد قطب، ليست تلك المُحاجّات أكثر من محاولات دفاعية لتبرير مطابقة الاسلام لمقتضى الحال، مردها ظلامية الباحثين المسلمين من جهة وهجومات العلمانيين الغربيين والشرقيين من جهة أخرى [801]. يحاجّ قطب ليثبت أن هذه الدفاعات التبريرية عن الدين تنطوي على اعتبار الإسلام تحت المحاكمة لأنه «مذنب» بطريقة ما، وبحاجة إلى التسويغ. وتبعًا للخميني، فإن هؤلاء «المهووسين بالأجنبي» أغوتهم إنجازات الإمبرياليين المادية والتقنية. وهم بخيانتهم الإسلام من الداخل يُعمّقون تبعية الإسلام للقوى الغربية ويزيدونها سوءًا [802].

مقارنة بالأفغاني وعبده، يرى الخميني وقطب أن الحداثة كما تُعرفها الثقافة والقوة الغربيتين وتعمماها على العالم هي نوع من المرض العالمي، مرض يعمل في آن واحد على تأكّل الجوهر الحقيقي للإسلام وقدرة المسلمين على إدراك حالتهم المرضية. وللعقلانية الحديثة أهمية محورية في هذا المرض، حيث لا يقتصر دور العقل على تقرير الطرائق التي يمكن البشر أن يعرفوا بها العالم، لكنه يحدد الأشياء التي تستحق أن تُعْرف من منظور ما هو ممكن للبشر معرفته. وفي حين اعتبر عبده والأفغاني هذه العقلانية حقيقة يجب أن يُكيّف المسلمون أنفسهم لها، يؤكد المفكرون الإسلامويون الخطر الذي تفرضه هذه الحقيقة على الحقائق الموحاة وعلى بقاء الأمة الإسلامية التي بُنيت على تلك الحقائق. وبحسب الخميني، ما أن يُصبح العقل طريقة ومسوغًا معًا لكمال المعرفة الإنسانية حتى يتوقف البشر عن الاعتراف بعالم الغيب والحقائق الميتافيزيقية التي يشتمل عليها، ليدركوا أن معرفة الظواهر الدنيوية هي وحدها التي تستحق المعرفة [(803)]. ليست نتيجة هذه الإبستيمولوجيا العقلانية مفهومًا مبتورًا عن العالم فحسب، بل هي تبرير صريح لحق البشر في أن يَحكموا من دون تدخل إلهي.

يتمثل التحدي الذي يفرضه العالم المعاصر، كما يرى الخميني وقطب، إذًا، في الاعتراف والعمل على التعافي: اختراق ضباب الفساد الثقافي الذي تَنَكّر بلباس الحداثة، ثم استعادة الإسلام «الأصيل» كما تجلّى في المجتمع المسلم الأصلي من خلال تحقيق نظام اجتماعي إسلامي على الأرض. وهذا يتطلب في المقام الأول رفض السيادة البشرية في أي شكل: سواءٌ سمُيت ديمقراطية أو شيوعية أو ليبرالية، وبافتراضها أن للبشر الحق المشروع في تحديد القواعد الأخلاقية والقانونية التي يعيشون بموجبها، فإن الدول من هذا الطراز تتجاوز السلطة الإلهية كما عبّر عنها القانون الإسلامي، أي الشريعة التي هي مجموع المحرمات والأحكام المشتقة من القرآن والقدوة المتمثلة في النبي. يدعو قطب هذه الحالة بالجاهلية، وهو اصطلاح مأخوذ مباشرة من القرآن، وكان في الأصل يُشير إلى فترة الجهل في الجزيرة العربية قبل الإسلام. يوظف قطب اصطلاح الجاهلية ليُعبر عن حالة معينة بدلًا من أن يكون دالًا على فترة تاريخية معينة، إنها حالة من الجهل تحصل أينما وحيثما «ينحرف» مجتمع ما عن المسار الإسلامي الصحيح. وفي حين نتجت الجاهلية القديمة من الجهل البسيط، فإن الجاهلية الحديثة هي اغتصاب واعٍ لسلطة الله [(804)]. والأمراض المعاصرة كلها ناتجة من هذا الاعتداء الذي يقترفه الاستكبار البشري بحق قواعد الدين الأساسية.

إن الانتصار على هذا المرض الحديث بشكل جوهري يتطلب، إذًا، ترسيخ الشريعة بوصفها المصدر الوحيد للسيادة المشروعة على القطاعات التي تقسّم في العادة بين عامة وخاصة [(805)]. ولمّا كانت الشريعة تشريعًا معصومًا يتعلق بجوانب الوجود البشري كلها تقريبًا، فإنها «تشمل كل طارئ بشري

ممكن، اجتماعي وفردي، من الولادة إلى الموت» بما فيه القضايا المتعلقة بالإدارة والعدالة والأخلاق والوضوء وتوزيع الملكية والمعاهدات السياسية [(806)].
قال بعض الباحثين إن تمييز الإسلام بين العبادات (الواجبات نحو الله، مثلًا، كالقيام بالواجبات الدينية) والمعاملات (واجبات الإنسان نحو الآخرين من الرجال والنساء) يُوفّر تبريرًا للتمييز بين سلطة الدين وسلطة الحكومة [(807)]، تمامًا كما تفرض النظرية السياسية الليبرالية الفصل بين الكنيسة والدولة. ويجادل الخميني وقطب أن هذا التمييز يخالف الوحدة الجوهرية بين المجالات الأخلاقية والمجالات السياسية، وهذا مثال آخر لإفساد الإسلام بمجموعة من المقولات غير الملائمة المشتقة من تاريخ أوروبا المسيحية [(808)]. يصرّ الخميني على أن الإسلام «دينٌ تترافق فيه العبادة مع السياسة، والنشاط السياسي شكل من أشكال العبادة» [(809)]. فالإسلام، إذًا، هو المصدر الإلهي للتشريع، وشمول تشريعه المجالين الديني والسياسي هو ما يميز الحكومة الإسلامية - المرادفة للحكومة العادلة - من الملكيات الدستورية والجمهوريات والحكومات «غير المؤمنة» للولايات المتحدة وبريطانيا والاتحاد السوفياتي. فهذه الحكومات، كما يكتب الخميني، «تُنفّذ قوانين وسياسات ضد الإنسانية وتبتغي مصالحها الخاصة» [(810)].
تعتمد الممارسة المشروعة للسلطة السياسية، بحسب الخميني وقطب، دائمًا على التزام الحاكم تطبيق الشريعة، وليس على الولاء للمحكومين [(811)]. فالشريعة تتوسط بين مسؤولية الحاكم نحو المحكومين، ومسؤولية المحكومين تجاه الحاكم: تنساب العدالة من التزام القانون الإسلامي وحده، لا من التزام شروط العقد السياسي، مثلًا. يؤكد الخميني أن على حكم القانون الإسلامي أن يكون تحت إرشاد أولئك الذين هم أكثر علمًا بمسائل الشريعة السماوية، أي الفقهاء، وهي محاجّة تنهل من إعادة قراءة جذرية للمعتقدات الشيعية المتعلقة بالحكم، وفي الوقت ذاته، تُعزّز تلك المعتقدات [(812)]. وخلافًا للخميني، يرفض قطب، المسلم السُنيّ، الثيوقراطية (الحكم الديني)، مطالبًا بجعل الامتياز النخبوي التقليدي، المتمثل في الحُكم على الحكام، له ولكل المسلمين الصالحين، تمامًا كما سعى الإصلاح الديني إلى جعل النص المقدس ميسّرًا للعامّة.
ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الاختلافات، يصر الخميني وقطب على أن الحكم الإلهي لا تؤدي إلى تقوية المجتمع الإسلامي في مواجهة الذين يريدون تدميره من الداخل والخارج فحسب، بل توفر أيضًا الإطار الوحيد الذي من خلاله تُحوَّل الكائنات البشرية التي بُنيت على الأنانية والغرور إلى كائنات أخلاقية. في الحقيقة، سيتحول السلوك الإنساني بمجمله إلى الامتثال لإرادة الله عبر التزام القوانين يوميًا، صغيرها وكبيرها. وتصبح المساواة بين الكائنات البشرية ممكنة أول مرة، لأنهم متساوون في ما بينهم بفضل خضوعهم المشترك لله. وهذا يناقض على نحو صارخ الكثير من الدول الجاهلية حيث

يحكم البعضُ القليل البعضَ الآخر، ويصبح بعض البشر عبيدًا للبعض الآخر. هذه ليست الفكرة اللوكية في المساواة، حيث يكون الناس كلهم أحرارًا ومتساوين بمعنى أن لكل منهم الحق الطبيعي في الحياة والحرية والملكية؛ بل إنها الحالة التي تستند إلى الافتراض الذي يقول: لمّا كان الجميع خاضعين لأمر الله بالتساوي، فهم متساوون. باختصار، يؤمن الخميني بأن نظامًا إسلاميًا اجتماعيًا كامل التحقق في الحياة يشفي الأمراض السياسية والاجتماعية والمادية والأخلاقية لحالة الحداثة، وفي الوقت ذاته يولي سعادة البشرية في الدار الآخرة اهتمامه [(813)].

خلافًا لعبده والأفغاني، يفترض قطب والخميني أن بقاء الحقائق الإسلامية وسلامة مكانتها يعتمدان على تنقية الإسلام من فساد التأثير الخارجي، (أو بالاستعارة من جلال آل أحمد) ما يدعوه الخميني بالتسميم الغربي (Westoxification). في الحقيقة، يؤمن الخميني كذلك بأن «مشكلاتنا وأحوالنا البائسة سببها أننا ضيعنا أنفسنا» [(814)]. وفي سبيل هدف تنقية الإسلام، يموضع الخميني نفسه كليًا ضمن المصطلح الإسلامي الشيعي بوضوح، حين ينسج الدور الخاص للإمام من الفكر الشيعي (مشيرًا إلى الزعيم الديني المتميز). وكما يشير سامي زبيدة، عندما يكتب الخميني فإنه عمومًا يكتب بلا إشارة إلى المعاصرين أو السابقين، مُزيّنًا مُحاجّاته حصريًا تقريبًا بمصطلحات ورؤى النظرية السياسية الإسلامية [(815)]. يسير قطب في الاتجاه ذاته، فيُصِرّ على أن بقاء المجتمع الإسلامي يعتمد على تخطي تأثير الجاهلية الشريرة: لا يمكن المسلمون التخلص من الإفلاس والتفتت اللذين يُلوثان الغرب العقلاني والحداثي، إلا باستعادة الوحدة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في الإسلام، وهي وحدة شاملة وثابتة وغير قابلة للنقاش. من البديهي أن يكون هذا هو الفهم الصحيح للإسلام الحقيقي غير المشوه: «ما نقوله حول الإسلام ليس فبركة جديدة، ولا هو إعادة تأويل لحقيقته. **إنه ببساطة الإسلام الواضح**» [(816)].

ثمة سوابق في التاريخ الإسلامي لهذا الصنف من الجذرية، فمُحاجّات الخميني وقطب تستعيد موضوعات وهمومًا لها تاريخ طويل ومثير للجدل في الفكر السياسي الإسلامي. وعلى الرغم من أن الرجلين يهدفان إلى استعادة جوهر الإسلام النقي الأزلي وغير المشوه بالتسميم الغربي أو بالجاهلية، فإن مشروعيهما يتحددان بالعالم المعاصر بقدر ما يعكسان الأصول المعروفة المؤسِّسة للإسلام. مثلًا، ينشغل قطب بظواهر حديثة بامتياز مثل عقلانية عصر التنوير والماركسية والليبرالية؛ كما أن فهمه الخاص بالذات عن الجاهلية والحاكمية الإلهية يتحدد ضمن هذه المفاهيم الغربية. إلى ذلك، تدمج مجادلاته من غير قصد الكثير من مصطلحات معارضيه وهمومهم في اللحظة نفسها التي يصر فيها على النقاء الفلسفي. مثلًا، إن اهتمامه القوي والمتكرر بالمساواة المادية تُرجّع بدقة أصداء اهتمامات الأنظمة العربية الشيوعية والاشتراكية التي يلعنها، ويشير الباحثون إلى تركيز حداثي بامتيازٍ على الجانب

الاجتماعي في العدالة ليست موجودة في الحقيقة في القرآن أو الحديث (ما نقل عن النبي من قول أو عمل) [(817)]. تنطبق الملاحظة عينها على الخميني، فعمله ليس هو التعبير عن نوع من الفكر الإسلامي النقي غير المشوب: إذ يكشف التفحص المُدقِّق لما كتبه الخميني عن قراءة مبتكرة إبداعية للنظرية السياسية الشيعية تجمع بطريقة منسقة بين مفاهيم القومية والاغتراب والدولة وفكرة «الشعب» بوصفه وكيلًا، وهذه كلها نشأت من تقاليد الفكر السياسي الغربي الحديث [(818)]. يعني ذلك أن هذه الآثار المنشورة هي المنتوجات الفكرية لتفاعل صيغة الفكر الإسلامي لدى الخميني وقطب مع العالم المعاصر، عالم حدد فيه الاستعمار وتأثير الثقافة الغربية شروط النقاش، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يسعون إلى نقد مثل هذه التأثيرات أو إزالتها أو تجاهلها.

رابعًا: إضفاء التعددية على الإسلام

في مشروعَي المفكريْن الإسلاميين الخميني وقطب، اللذَّيْن يشملان التصميم على استرجاع جوهر إسلامي صافٍ من عالمٍ مزروع بالتكبّر الإنساني بشكل ميؤوس منه، يرفض المفكران سلطة الشروح الدينية وتفسيرات النصوص لمصلحة «ما يقوله النص في الحقيقة»، منكِرين بذلك أن يكون تحديد «ما يقوله النص في الحقيقة» هو بذاته عملٌ تفسيري. وبهذا يمكن القول إنهم ينسبون لأنفسهم ولنخبة صغيرة من المسلمين مكانةً تشبه وضع الملك الفيلسوف عند أفلاطون، أي ذلك الذي توقف عن مشاهدة الظلال على جدران الكهف فصعد حتى تجاوز باب الكهف فواجهته الشمس بضيائها الذي يذهب بالبصر. هذا الموقف المضاد للتأويل يضع الإسلامويين - على قدم المساواة مع نظرائهم، على سبيل المثال، في الأصولية اليهودية أو اليمين المسيحي المتطرف في السياسة الأميركية - في موقع ذي امتياز من الناحية الإبستيمولوجية يستطيعون من خلاله أن يقرروا، لمرة واحدة ونهائيًا، الطريقة الوحيدة والأصيلة للعيش في تجمع موحد كمسلم، أو كمسيحي، أو كيهودي، أو كوطنيٍّ أميركي. وهذا الوضع مختلف جدًا عن ما يعتنقه الحداثيون الإسلاميون من الاعتماد على الاجتهاد المنضبط بشروط (وهو الحكم العقلي المستقل أو التفسير المستقل)، وعن حساسياتهم السياسية. ولكن بمقدار ما تمثله كل من إسلاموية قطب وحداثة عبده من محاولات لتخليص الإسلام «الحقيقي» من الإسلام «الزائف»، فإن كليهما، بمعنى آخر، يمكن اعتباره مشاركًا في خطاب الأصالة الإسلامية الذي يُحوّل التاريخ إلى هيكل أساسي للانحطاط أو الازدهار [(819)]؛ وإسلام العالم المعاصر يتجه ليبدو كأنه مجرد ظل لأيامه المجيدة، عَرَضٌ ورمزٌ لانحطاط العصر، أو لتآمر الأعداء، أو لكليهما في آن واحد.

إن الزعم بأن جوهر الإسلام سوف ينبثق بجلاء بمجرد أن تُطهّر مجموعة من الأحكام [الإسلامية] تامة الوضوح من فساد التأثير الأجنبي أو الانحطاط الداخلي، هو زعم سائد على نحو مخصوص في عالم ما بعد الكولونيالي المُتّصف حاليًا بانتشار العولمة لكنّ له جذورًا أيضًا في التاريخ الإسلامي. ومع ذلك، ثمة بالدرجة نفسها تاريخ طويل كذلك، ولو أنه باطني أحيانًا، للممارسة التأويلية للتعددية التفسيرية التي يرفضها الإسلامويون. في هذا التيار، لا تحظى قضايا تحديد الإسلام «الحقيقي» لمرة واحدة وللأبد، وحماية الإسلام من عالم يُزعم أنه مُصمم على تحويله، أو تسفيهه، أو إزالته، سوى بالقليل من الاهتمام. إذ التركيز بالأحرى على غربلة الإمكانات المتعددة والتفسيرات المتداخلة لتقليد نَصّي غَني، مع الأخذ في الاعتبار التغييرات الجذرية التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية على مدى القرون والتحديات الضخمة التي تفرضها مثل تلك التغيرات حتمًا على أي تقليد ديني حيّ. وباعتبار أن الإسلامويين بخاصة يتمتعون بصوت أكبر من حجمهم، يبدو من الملائم اختتام هذا الفصل بطرح مثالين لهذا التاريخ البديل للممارسات التفسيرية التي، شأنها شأن إيقاع نغمي معاكس نشاز يعمل قريبًا تحت السطح، ليست هامشية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر بل ملمح مكوّن له.

من بين الذين يُشكّلون هذا التاريخ الثاني الأطيافُ المتنوعةُ من الباحثين والناشطين الذين استهدفوا، على سبيل المثال، الانخراط النقدي مع أدبيات القرآن والحديث باسم المساواة الجندرية، منجزين بذلك مسارًا يتلافى كلًا من إصرار الإسلامويين على أن الحركة النسوية هي جزء لا يتجزأ من الجاهلية الجديدة، والمجادلات التي تدعي الاعتماد على جوهر الإسلام وتختصر الإسلام في سلسلة من ومضات معادية للمرأة مثل البرقع، وختان الإناث، وجرائم الشرف. وهذا الاتجاه واضح طبعًا منذ وقت مبكر عندما كتب قاسم أمين كتابه، **تحرير المرأة** (1899)، وممتاز علي كتابَه **حقوق النسوان** (1898)، وهو مُثبت أيضًا في أصوات نسائية مسلمة أو عربية أقل شهرة على مدى القرنين الماضيين غالبًا ما كُنّ يكتبن على الهوامش ومن دون ميزة دراسة «العلوم الإسلامية» اللازمة للتعاطي مع النصوص المقدسة [(820)] وفي الفترة الأخيرة سعت بعض الناشطات اللواتي عَرّفن أنفسهن بأنهن نسويات وعالماتُ دين في آن واحد، من أمثال الباكستانية رفعت حسن، إلى تقويض ما تُسميه «النزعات المعادية للنساء والمتمركزة ذكوريًا» في التقاليد الإسلامية، مُشيرة إلى الطرائق التي تسللت من خلالها أدبيات الحديث النبوي الأبوية إلى تفسيرات القرآن الأمر الذي أدى إلى تحويل لغة إما أنها غامضة أو محايدة جندريًا إلى قراءات تُردِّد أصداء قصة التكوين التي تقول بخلق حواء من ضلع آدم مع أنها غير موجودة في النص القرآني، ما يعزز الفكرة التي تقول أن النساء «من مستوى أدنى وجوديًا، وخاضعات، وخبيثات» [(821)].

وهناك أيضًا كثير من الكُتّاب المسلمين الذين يهدفون إلى تحدي توجّه صاعدٍ يرى أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية، وهي رؤية يقدمها، من جهة، الإسلامويون المصرون على أن السيادة الشعبية تعتدي على الحكم الإلهي المُثبَتة بقدسية في الشرع الإسلامي، ومن جهة أخرى، تقدمها مجموعة من الأكاديميين والمراقبين الذي يجادلون، لأسباب متنوعة ثقافية وسياسية وتاريخية ونفسية، بأن الإسلام والحكام المسلمين، وعلى نحو فريد، لا يحتفون بالديمقراطية و«فكرة الحرية» [(822)](#).وبالتعارض مع هذا التلاقي الغريب نجد صفًا طويلًا من المفكرين ابتداءً من الحداثيين الإسلاميين الأوائل ووصولًا إلى المسلمين الديمقراطيين المعاصرين يُحاجّون بأن هناك الكثير في الإسلام ليس متوافقًا مع الديمقراطية - المفهومة على أنها شكل من أشكال الحوكمة وممارسة دمج سياسية - بل يوفر فعليًا الآليات لتحقيقها. [(823)](#) والحالة التي توضح ذلك هي مبدأ الشورى، اصطلاحٌ يظهر في القرآن عندما يَحث الله المؤمنين على تسيير شؤونهم من طريق الشورى [﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾] (الشورى: 38)، ثم تعززها آية أخرى تأمر المؤمنين بالتداول مع إخوانهم في كافة الأمور [﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾] (آل عمران: 159). والإجماع بما هو أحد أهم أسس الشرع الإسلامي جانبٌ آخر من الإسلام يفضي على نحو خاص إلى تفسيرات تنسجم مع الممارسات الديمقراطية، فقد يعني الإجماع أي شيء بدءًا من توافق أولئك الأكثر تأهيلًا لاتخاذ القرارات بشأن الأمور القضائية ووصولًا إلى الاتفاق الإجماعي لكافة المؤمنين في الأمة.

لكنّ الإيراني عبد الكريم سوروش، وعوضًا عن الاعتماد على إعادة تفسير مصطلحات كالشورى والإجماع، يحاول التحرك في اتجاهين لكي يتغلب على الازدواجية التي تجعل من الإسلام والديمقراطية أمرين منفصلين لا يلتقيان. يتمثل التحرك الأول في استعادة السياق التاريخي والتعقيد المفهومي لمصطلح الديمقراطية، مبيّنًا بالحجة والأمثلة أن أي بحث في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية يتطلب التحقيق في التحيزات العلمانية غير المعترف بها غالبًا لـ «الديمقراطية الليبرالية» ومحاولة فك الاشتباك بين الافتراضات المسبقة لليبرالية وبين السياسة الديمقراطية [(824)](#). والتحرك الثاني هو محاولة تستعيد للمسلمين تلك السوابق التاريخية والممارسات الدينية التي تُدَعِّم الحكم الديمقراطي والتشاركي. والهدف الصريح المزدوج لسوروش هو، أولًا، الإصرار على أن وجود حكومةً علمانية في مجتمع ديني أمر لاديمقراطي، وثانيًا، أن المعرفة الدينية يجب أن تخضع للنقد من خلال نقاش جماعي. أن مُحاجّة سوروش، باعتمادها على الفلاسفة القدامى والمحدَثين، الأوروبيين والمسلمين، تُذَكِّرنا بأن الديمقراطية بوصفها مفهومًا وممارسة في آن واحد،

هي أكثر ثراءً وأكثر عرضة للجدل، حتى ضمن الثقافة الغربية، من التعريفات البسيطة التي يقدمها شومبيتر عن الديمقراطية بوصفها «انتخابات تنافسية» [(825)].

في الختام نقول، قد لا يكون من المستغرب في أوقات الأزمة والتهديد، منذ أوج الكولونيالية الأوروبية في القرن التاسع عشر ووصولًا إلى عالم ما بعد 11 أيلول/سبتمبر، أن الاستثمار في الصراع قد تعمّق وتجلّد لدى كل الأطراف. ولكن بموازاة أصوات النّشاز المصممة على انتحال سلطة الفصل التام بين ما هو إسلامي بحق وما هو غير إسلامي مرة واحدة وإلى الأبد، تُظهر لنا هذه الأمثلة الموجزة التي أشرنا إليها قبل قليل، أنه كان هناك لفترة طويلة، وما يزال، مناظرات حية تخص العلاقة، مثلًا، بين الإسلام، والديمقراطية، والجندر، ألهمتها العلاقة الجدلية بين النصوص الإسلامية الغنية التي تُوَلِّد تفسيرات متعددة وبين الخبرات المَعيشة لمسلمين حقيقيين في الماضي والحاضر عاشوا ويعيشون في تنوّع مذهل من السياقات الثقافية والمناطق الجغرافية. إن الاهتمام بهذه الظرفية التاريخية ولاحتمية النصوص لا يعني الشيء نفسه كالنسبية الأخلاقية؛ فهؤلاء المشاركون في الحوارات غالبًا ما يُدخِلون في حواراتهم معتقداتٍ سياسيةٍ وأخلاقيةٍ راسخة، مع أنه قد لا يكون لديهم من الأمور المشتركة الملموسة سوى التزام بالشروط نفسها التي تجعل مثل هذا الانخراط ممكنًا - التزام، بكلمة أخرى، بما يمكن وصفه بالروح الديمقراطية، أو «سياسة الاضطراب الديمقراطي التي من خلالها يمكن أن يُطرح أيُّ أنموذج سابق مستقر على تسويات ليعاد التقاطه ومناقشته من جديد» [(826)]. وبعد، تفترض ممارساتهم وتُظهر في آن واحد أن الإجابة عن سؤال «ما هو الإسلام؟» ليست جوابًا وحيدًا وثابتًا، بل متعدد ومجالُ جدل؛ وأن الممارسات والأفكار الدينية الإسلامية، شأنها شأن أي تقليد نظري وثقافي غنيّ، قد شكلتها شروط وأوضاع محددة تاريخيًا وساهمت هي في تشكيلها أيضًا؛ وأخيرًا، أن الإسلام هو تقليد حيّ بإمكانه أن يصمد أمام إعادة الانخراط في التفسير المتواصل في ظل سياقات تاريخية متغيرة، بل ويشجع ذلك.

المراجع

1 - العربية

عبده، م. **رسالة التوحيد**. القاهرة: [د. ن.]، 1966؛ [1897].

قطب، س. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار النشر للجامعيين، 1949.

______. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1962.

______. **السلام العالمي والإسلام**. بيروت: دار الشروق، 1974، [1951].

______. **معالم في الطريق**. بيروت: دار الشروق، 1991؛ [1964].

2 - الأجنبية

Abrahamian, E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. New York: I.B. Tauris, 1993.

Adams, C. C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russell and Russell, 1968.

al-Afghani, J. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghan»*. N. Keddie (trans.). Berkeley: University of California Press, 1968.

Ahmed, L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.

Akhavi, S. «Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati.» *Middle Eastern Studies*. 24 (1988).

__________. «The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi.» *International Journal of Middle East Studies*. 20 (1997).

al-Azmeh, A. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

Badran, M. & M. Cooke (eds.). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

Butterworth, C. E. & W. I. Zartman (eds.). *Political Islam*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1992.

Carré, O. & G. Michaud. *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie*. Paris: Éditions Gallimard; Juillard, 1983.

Cohen, J. & D. Chasman (eds.). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Connolly, W. «Democracy and Territoriality,» in: F. M. Dolan & T. L. Dumm (eds.), *Rhetorical Republic: Governing Representations in American Politics* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993).

Enayat, H. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.

Esposito, J. L. & J. O. Voll (eds.). *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Euben, R. L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Fischer, M. «Becoming Mollah: Reflections on Iranian Clerics in a .Revolutionary Age.» *Iranian Studies*. 13 (1980)

Imam Khomeini: Four Levels of Understanding,» in: J. L.» .__________ Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University .Press, 1983)

Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, .1962

Hassan, R. «The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition,» in: L. Grob, R. Hassan & H. Gordon (eds.), *Women's and Men's Liberation: .Testimonies of Spirit* (New York: Greenwood Press, 1991)

Hodgson, M. G. S. *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of .Chicago Press, 1974

Hourani, A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1983

Kedourie, E. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and .Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass, 1966

Kerr, M. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad .'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966

Khomeini, R. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam .Khomeini*. H. Algar (trans.). Berkeley: Mizan Press, 1981

Lewis, B. «Islam and Democracy: A Historical Overview.» *Journal of .Democracy*. vol. 7, no. 2 (1996)

Mernissi, F. *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*. M. .J. Lakeland (trans.). Oxford: Basil Blackwell, 1991

Islam and Democracy: Fear of the Modern World. M. J. .__________ .Lakeland (trans.). Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1992

Moghissi, H. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of .Postmodern Analysis*. London: Zed Books, 1999

Paret, R. «Umma,» in: M. Th. Houtsma et al. (eds.), *First Encyclopedia of .Islam: 1913-1936* (New York: E. J. Brill, 1987)

.Renan, E. «Science and Islam.» *Journal des débats* (19 May 1883)

Schacht, J. «Shari'ah,» in: M. Th. Houtsma et al. (eds.), *First Encyclopedia .of Islam: 1913-1936* (New York: E. J. Brill, 1987)

Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: .Harper and Brothers, 1942

Sharabi, H. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-.1914*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970

Shepard, W. *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical .Analysis of Social Justice in Islam*. New York: E. J. Brill, 1996

Soroush, ‘A. *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of ‘Abdolkarim Soroush*, M. & A. Sadri (trans.). Oxford: Oxford University .Press. 2000

Voll, J. O. «Renewal and Reform: Tajdid and Islah,» in: J. L. Esposito (ed.), .*Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983)

Wadud, A. *Qur’an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman’s .Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999

Zubaida, S. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and .Movements in the Middle East*. London: Routledge, 1989

(784) على الرغم من تواتر الاحتجاج بـ «الغرب» من طرف بعض الشعوب في أنحاء العالم، وما يثيره هذا اللفظ بينهم من ولاءات وعداوات حقيقية جدًا، فإن ألفاظًا من قبيل الغرب وغير الغرب تقسّم العالم بطرق تحجب المديونية التاريخية بالفضل المتبادل والتلاقح المتبادل بينهم. ينبغي قراءة جميع المراجع اللاحقة على أنها إشكالية، على الرغم من أنني سأحذف علامات الاقتباس.

(785) تصف الأمة الإسلامية في الأصل مجتمعَ محمد، لكن دلالتها متنوعة جدًا في القرآن لدرجة أنها على الأقل «تشير دائمًا إلى مجموعات إثنية أو لغوية أو دينية هي التي تستهدفها الخطة الإلهية للخلاص»:

R. Paret, «Umma,» in: M. Th. Houtsma et al. (eds.), First Encyclopedia of Islam: 1913-1936 (New York: E. J. Brill, 1987).

فالأمة مصطلح يتجاوز الحدود الوطنية، حيث يُقصد أن تكون حدود هذا المجتمع محددة أساسًا بالإيمان وليس بالجغرافيا أو الهوية السياسية.

(786) إن لم تكن لغة «الحوار» جديرة فإنها تميل إلى تشويش أوجه اللامساواة الجذرية في السلطة التي كثيرًا ما تعاني منها مثل هذه المواجهات بين الثقافات المختلفة في العالم ما بعد الكولونيالي. وتجدر الإشارة إلى أن المفكرين المسلمين ما زالوا منخرطين في تقاليد الفكر غير المسلمة منذ فترة طويلة للغاية، على الرغم من أن الشعور بالتعدي الثقافي والتهديد الناجم عن صعود القوة الغربية يجعل طبيعة المواجهة «الحديثة» مميزة إلى حد ما.

(787) هذا ينبغي، بحكم الضرورة، أن يتجنب السؤال المعقول ولكن غير العملي عن ما هو تحديدًا الذي يُكوّن المُنظِّر «المسلم»، وأن يتجنب المسألة المتفجرة أكثر المتعلقة بمعايير الحكم على شخص ما بأنه «مسلم حقيقي»، ومَن المخوّل بتحديد هذه المعايير وتطبيقها. لأغراض هذا الفصل، يجب تحديد مثل هذه الأمور بشكل استقرائي وليس استنباطي: فهؤلاء منظرون يُعرّفون أنفسهم بأنفسهم كمسلمين (رغم أن الدِّين قد لا يكون حاملًا حصريًا أو حتى رئيسًا لهوية كل مفكر في جميع الظروف) وهم الذين تنطوي ممارساتهم العلمية على انخراط جاد مع مصادر النصوص الإسلامية.

(788) إنني أعمد، مرة أخرى، إلى وضع «الحداثة» بين مزدوجين هنا للإشارة إلى الطرق التي لا يُعتبر فيها ما يسمى الحداثة الإسلامية احتضانًا غير معقد للأفكار والعمليات المؤسِّسة للحداثة الغربية، غير أنها بحد ذاتها هجينة. علاوة على ذلك، ثمة مسارات مختلفة من الفكر الإسلامي الحداثي، ولعل أهمها الحداثة الشيعية التي ينبغي تمييزها عن الحداثة السنية، على الرغم من أن الاختلافات بين السنة والشيعة تتضاءل بشكل كبير في مظاهرهما الحداثية تحديدًا.

H. Enayat, Modern Islamic Political Thought (Austin: University of Texas Press, 1982), p. 164.

(789) شملت المدرسة الحداثية كذلك الفكر السياسي المحافظ لتلميذ محمد عبده، محمد رشيد رضا (ت 1935)، من بين آخرين. يُنظر:

M. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1966); C. C. Adams, Islam and Modernism in Egypt (New York: Russell and Russell, 1968); E. Kedourie, Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam (London: Frank Cass, 1966); A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(790) يُعرَّف هذا العصر الذهبي للإسلام بشكل عام بأنه الوقت الممتد منذ محمد وحتى نهاية حقبة «الخلفاء الراشدين» (632-661م).

(791) H. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970), p. 27.

(792) Hourani, p. 104.

(793) J. al-Afghani, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghan»*, N. Keddie (trans.) (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 107.

(794) E. Renan, «Science and Islam,» *Journal des débats* (19 May 1883).

(795) م. عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: [د. ن.]، 1966؛ [1897])، ص 176.

(796) المرجع نفسه، ص 83.

(797) J. O. Voll, «Renewal and Reform: Tajdid and Islah,» in: J. L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983).

(798) al-Afghani, p. 183.

(799) Hourani, p. 144.

(800) نظرًا إلى أن مصطلح «الأصولية» معترف به على نطاق واسع، فإنني أستخدمه بالتبادل مع كلمة «الإسلاموية»، ولكن من المثير للجدل بشكل مفهوم استخدام مصطلح صيغ لوصف حركة مسيحية في مطلع القرن في أميركا ليكون له صلة بدين الإسلام.

R. L. Euben, Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(801) س. قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1962)، ص 17-20.

(802) R. Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, H. Algar (trans.) (Berkeley: Mizan Press, 1981), pp. 38,

.35

.Ibid., p. 394 (803)

(804) س. قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق، 1991؛ [1964])، ص .17

.Khomeini, pp. 28-30, 55 (805)

(806) M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. I, p. 74; J. Schacht, «Shari‘ah,» in: Houtsma et al. (eds.).

(807) H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 198.

(808) Khomeini, p. 38;

قطب، **خصائص**، ص 129.

.Khomeini, p. 275 (809)

.Ibid., p. 66 (810)

(811) Ibid., pp. 55, 64-65;

س. قطب، **السلام العالمي والإسلام** (بيروت: دار الشروق، 1974، [1951])، ص 63.

(812) S. Akhavi, «Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati,» *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), p. 414.

.Khomeini, p. 36 (813)

(814) M. Fischer, «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding,» in: J. L. Esposito (ed.), p. 168.

(815) S. Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (London: Routledge, 1989).

(816) س. قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار النشر للجامعيين، 1949)، ص 13؛

W. Shepard, Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam (New York: E. J. Brill, 1996), p. 9.

[التشديد مضاف].

(817) S. Akhavi, «The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi,» *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1997); O. Carré & G. Michaud, *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie* (Paris: Éditions Gallimard; Juillard, 1983), pp. 84, 223.

(818) E. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (New York: I. B. Tauris, 1993), pp. 13-38; M. Fischer, «Becoming Mollah:

Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age,» *Iranian Studies*, 13 .(1980), p. 169; Zubaida, pp. 18-20

.A. al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993), p. 42 (819)

M. Badran & M. Cooke (eds.), *Opening the Gates: A Century of Arab* (820) .*Feminist Writing* (Indianapolis: Indiana University Press, 2004)

R. Hassan, «The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic (821) Tradition,» in: L. Grob, R. Hassan & H. Gordon (eds.), *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit* (New York: Greenwood Press, 1991), pp. ;67, 81

يُنظر أيضًا:

A. Wadud, Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York: Oxford University Press, 1999), L. Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), F. Mernissi, Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry, M. J. Lakeland (trans.) (Oxford: Basil .Blackwell, 1991)

وللاطلاع على وجهة نظر بديلة لتلك التي عرضها حسن، ينظر:

H. Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of .Postmodern Analysis (London: Zed Books, 1999)

B. Lewis, «Islam and Democracy: A Historical Overview,» *Journal of* (822) .*Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996)

(823) إن الأدبيات المعنية بالعلاقة بين الإسلام والديمقراطية مستفيضة. ينظر، على سبيل المثال:

J. Cohen & D. Chasman (eds.), Islam and the Challenge of Democracy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); J. L. Esposito & J. O. Voll (eds.), Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1996), F. Mernissi, Islam and Democracy: Fear of the Modern World, M. J. Lakeland (trans.) (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1992); C. E. Butterworth & W. I. Zartman (eds.), Political Islam (Newbury Park, Calif.: .Sage, 1992)

A. Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential*' (824) *Writings of 'Abdolkarim Soroush*, M. & A. Sadri (trans.) (Oxford: Oxford .University Press, 2000), pp. 45-46

J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: (825) .Harper and Brothers, 1942), p. 269

W. Connolly, «Democracy and Territoriality,» in: F. M. Dolan & T. L. (826) Dumm (eds.), *Rhetorical Republic: Governing Representations in American*

.*Politics* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993), pp. 264-265

القسم الخامس: الدولة والشعب

الفصل السابع عشر: الدستورانية وحكم القانون ...... شانون ستيمسون

يدلّ تعبير حكم القانون على كتلة متشابكة من المفاهيم تحظى بالمديح والسخرية معًا. أقل ما يقال في حكم القانون ومفهوم الدستورانية المرتبط به، على الرغم من استحضارهما ضمن المجال السياسي الواسع من كل أطراف الحوار، إنهما «مفهومان مختلف عليهما جوهريًا» بالمعنى الذي قصده والتر برايس غَلّي فهمًا وتطبيقًا. وبتعبير آخر، إنهما مفهومان معياريان وبدرجة من التعقيد كافية لتوليد جدال مستمر لا يقبل الحل [(827)].

كان بعض نقاد حكم القانون المعاصرين الأكثر حماسة مستعدًا للذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقولوا إنه ليس موضع خلاف فحسب بل ليس له معنى جوهريًا. وانضمت إلى هذه المجموعة جوديث شكلار، المنظّرة السياسية والقانونية البارزة خلال الجزء الأخير من القرن العشرين، فعلّقت نادبةً بالقول إنه يمكن التدليل بغاية السهولة على أنه بفعل إساءة الاستعمال الأيديولوجية وكثرة الاستعمال العام، أصبحت عبارة حكم القانون واحدة من تلك الوسائل الخطابية عديمة المعنى «التي يُحيّي بها البعضُ أنفسَهم ويوظفها الساسة الأنكلو-أميركيون في تصريحاتهم العامة لِتُعلي مكانتهم» [(828)].

إن الإحباط من الاستغلال العام لحكم القانون، كما عبر عنه المحللون والمفكرون الناقدون أمثال شكلار، ليس جديدًا. فالفقيه القانوني الشهير روسكو باوند، في مساهمته في هذا الموضوع ضمتها طبعة عام 1934 من **موسوعة العلوم الاجتماعية** ذات السمعة الرفيعة، لاحظ «أن من الواضح أن مبدأ حكم القانون يمر بأزمة شبيهة بتلك التي مرّ بها في القرن السابع عشر» [(829)]. وكما كان باوند يعرف تمامًا، فإن كون حكم القانون في أزمة قد سبقه في الإشارة إليها أندرو فِن دايسي في مقدمته للطبعة الثامنة من كتاب **مدخل إلى دراسة الدستور**، حيث لاحظ «أن التقدير القديم لحكم القانون في إنكلترا عانى انحدارًا واضحًا في السنوات الثلاثين الأخيرة» [(830)]. كان تصريح دايسي ذا أثر ملحوظ لأنه هو الذي سبك تعبير الأزمة قبل ثلاثين عامًا تمامًا من ذلك التصريح، في الطبعة الأولى من الكتاب ذاته، واصفًا حكم القانون الذي اعتبره الملمح الدستوري المُحدِّد للمؤسسات السياسية في إنكلترا.

حاجّ المؤرخون الدستوريون الأميركيون، مثل جون فيليب ريد، أن البريطانيين، سواء استعملوا صيغة كلامية أم لا، فقدوا فعليًا حكم القانون قبل ذلك بزمان طويل، في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر، بفعل الانتقال نحو السيادة البرلمانية. وبحسب تحليل ريد وباوند الأقدم زمانًا، رفض الثوريون الأميركيون السلطة التعسفية لمجلس تشريعي تُربط السيادة به. وعوضًا من

ذلك، سعوا إلى استعادة حكم القانون في أميركا المستقلة حديثًا استنادًا إلى رؤية سابقة لحكم القانون، مشتقة من فقه القانون العام الأساسي لمعهد إدوارد كوك المسمّى **المعهد الثاني** (Edward Coke's *Second Institute*). هذه هي فكرة حكم القانون التي يُقال إنها تغذي ادعاء ثوماس بين بأنّ «في أميركا، القانونُ مَلِك»، وكذلك دستور ماساتشوستس، الذي أعلن أن مواطنيه محكومون بـ «حكومة قوانين وليس بحكومة رجال» [(831)].

كيف لنا أن نفهم هذا البناء المفهومي الغامض المسمى «حكم القانون» الذي غالبًا ما قيل إنه جرى اكتسابه وخسارته مرارًا على مدى الزمن، ومع ذلك، يبقى اليوم في المخيلة العامة مكونًا تأسيسيًا لأي خطاب سياسي، وعنصرًا جوهريًا في الخطاب الدستوري البريطاني - الأميركي تحديدًا؟ وإذا حاولنا تجاوز المحور الأنكلو-أميركي، كيف لنا أن نفهم دوره ضمن البنية الدستورية لاتحادٍ أوروبي يتميز بطابع رسمي متصاعد، أو ضمن دول أوروبا الشرقية التي تشكلت بعد سقوط الشيوعية؟

من المفيد أن نبدأ بالنظر إلى الطريقة التي نظر بها بعض المفكرين السياسيين والقانونيين إلى حكم القانون. وهنا، يمكن المرء أن ينظر في مصادر بعض العناصر موضع الجدل التي تكونه، وفي الختام أن ينظر كيف ومتى يمكن أن يُقال إنه ينجح في أو يتقاعس عن إنجاز الأهداف المتوقعة من تطبيقه.

أولًا: المعايير الشكلية لحكم القانون

يرفض المفكرون المعاصرون في كثير من الأحيان فكرة أن القانون يُطاع ببساطة لمجرّد حقيقة أنه «قانون»، أي صيغة لقيد خارجي معترف به وسابق للفعل. من المحتمل تمامًا بالطبع أن يرغب الأفراد والجماعات في القيام بفعل منتظم وقابل للتنبؤ، وأن ينفذوه في غياب أي معيار موجود مسبقًا. فماذا يمكن أن يعني عندئذ القول إن الناس محكومون بالقانون؟ بالتأكيد، لن يكون الجواب واضحًا تمامًا. انتقد أكثر من مُعلق هذا المفهوم لكونه «غير يقيني ومثار جدل» في أصوله ومحتواه وتطبيقه [(832)]. في الحقيقة، كان من الحكمة منذ البداية القبول بأننا في سعينا إلى توضيح هذا المفهوم، نقف على منحدر زلق تعلوه «مزالق غموض الفقه القانوني وموطئ قدم منزلق بفعل التعريف غير الدقيق» [(833)]. وقد يتضح جانبٌ من الغموض في الطرائق المنهجية المختلفة - الفلسفية والتاريخية والمؤسسية والاختيار العقلاني - التي تُستعمل حاليًا لتفسير هذه العبارة وتقويمها.

يوصف حكم القانون، من الناحية الرسمية، في كثير من الأحيان وكأنه يتكون من قواعد لعبة تُطبق على كل فرد بحيث تؤدي دور ضبط معظم أشكال النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إن لم نقل كلها. وبحسب أحد المصادر المعاصرة، نحن محكومون بالقانون بشرط أن «أولئك الناس الذين

لديهم سلطة إصدار وإدارة وتطبيق القواعد بصفتهم الرسمية» يقومون فعلًا «بتطبيق القانون بطريقة متّسقة وبحسب فحواه». بالتالي، يعبر فحوى القانون، أقلّه جزئيًا، عن تلك المتطلبات الرسمية أو العامة مُحوِّلًا مجاميع من المعايير أو القواعد إلى قانون [834]. وقد أحصى لون فوللر ما يعتبر معايير حكم القانون الرسمية الكلاسيكية وهي: العمومية، وإصدار القانون من جهة عامة، وعدم تطبيق الأثر الرجعي، والوضوح والشمولية، والاتساق أو الانسجام المنطقي، وإمكان التطبيق، والديمومة، والاحترام الرسمي [835]. أضاف جوزف راز إلى هذه القائمة شرط بنية هرمية ذات قواعد أو معايير خاصة تعمل وفق القواعد الأكثر عمومية [836]. هناك بعض المنظرين والفلاسفة القانونيين المعاصرين، بمن فيهم جون رولز ومارغريت جين رادين (Margaret Jane Radin) قدّموا قوائم مختصرة لقائمة فوللر من دون تحديها، وذلك على أساس مبادئ أو وصايا.

ومع ذلك، واجهت العقلانية الشكلية لمعايير فوللر الثمانية انتقادات من مُنظّرين سياسيين وقانونين معاصرين لأن القائمة تضع حكم القانون في «فراغ سياسي»، وتجعله ممكن التوافق مع ضروب الحكومات الأكثر قمعًا ولاعقلانية [837]. فمن الأمثلة على قدرة المتطلبات المجردة على إفراز اللاليبرالية (illiberalism) مطلب الاتساق المعياري أو الأخلاقي. في المجتمعات التعددية الحديثة، بما فيها تلك التي تكون حكوماتها ملتزمة صراحة بالدستورانية وحكم القانون، يجب أن تعتمد القرارات القانونية والسياسية في كثير من الأحيان على التسويات، حيث ينبغي لجماعة ضمن المجتمع ألا تتوقع أن تفرض وجهة نظرها الأخلاقية الشاملة كقانون على جميع أقاليم الوطن [838]. فمثل هذا العمل يمكن أن يستجلب اتهامات القمع السياسي مُتخَفِّيًا في ثوب التناسق الأخلاقي المشكوك فيه. كما أن جوانب القصور العملية في البناء المفهومي المعزول عن سياقه الذي اقترحه فوللر لن يُحسنها مجرد إضافة وصفة تُعزى لرونالد دووركن مفادها أن حكم القانون وحكم العقل سيسودان «إذا بُنيت القرارات القانونية على قواعد، ومبادئ، ومعايير ملائمة ودُفع عنها بطريقة عقلانية» [839]. من المؤكد أن السلطة القضائية في الديمقراطية ليست الوحيدة في ادعاء الموقف العقلاني [840].

إن رؤية دووركن إلى إمبراطورية القانون تُستمد بطرائق مهمة من كتاب رولز **نظرية في العدالة** بما فيه من أنموذج معياري هزيل للدولة العادلة وتطبيقها حكم القانون بمعنى الالتزام القضائي بالقانون القائم مسبقًا، أو كما يلاحظ رولز، التزامها الأحكام المتماثلة في القضايا المتماثلة. هنا، يقترح رولز الآتي: «إذا كان المواطنون في مجتمع حسن التنظيم واثقين من تملك هذه الحريات وممارستها، من الطبيعي أن يرغبوا في المحافظة على حكم القانون» [841]. ويضع دووركن سلطة حماية حكم القانون وتنفيذه في المستقبل في أيدي قضاة شديدين على نحو استثنائي. إن ما قدّمه بعنوان «مفهوم كتاب القِواعد»

حول خطة حقوق ومسؤوليات تنساب في قانون العرف (common law)، أو تقيد الأعراف الجديدة، منبثقة من قرارات قضائية سابقة ملائمة فيما يتعلق بقانون البلاد الاعتيادي، إنما تشبه مقاربة دايسي [(842)]، أي إن دايسي أيضًا وفَّر مجموعة من الخصائص الشكلية لتحديد حكم القانون، بما فيها التحريم الذي ينص على أن «لا يمكن إخضاع أحد للمعاناة في جسده أو في ممتلكاته إلا إذا خالف القانون بشكل قاطع كما يثبت من خلال الطريقة القانونية العادية أمام المحاكم العادية للوطن» [(843)]. لكن، خلافًا لدايسي، ربما يكون اختصاص صنع القرار القضائي في منظور دووركن المتأثر أميركيًا غايةً في الاتساع. وهكذا، كي نؤسس أي تفسير للقانون، فإن اللجوء إلى مبادئ النظام السياسي والأخلاقيات السياسية المتضمنة فيها، إضافة إلى القواعد التي طُبّقت سابقًا، يغدو جانبًا مطلوبًا من جوانب تزويد حكم القانون بأفضل تفسيراته وتسويغاته.
إن تأكيد دووركن العقلانية وحكم القانون بوصفه حكم العقل يبعث على تذكر أرسطو، المفكر الذي غالبًا ما يُعدّ مصدرهما الأصلي القديم، وهو الذي يعتمد فهمُه لحكم القانون على فاعل يتخذ قرار الحكم. ومع ذلك، فإن فاعلين كهؤلاء، عند أرسطو، مقيدون سياسيًا بقيود أكثر تضييقًا، بحيث يتكونون من المواطن أو المواطنين الأكثر قدرة على «التفكير العقلي الصائب» والقياس المنطقي مقارنة بالآخرين الذين تحرّكهم الشهوات المادية والسياسية. يكتب أرسطو في كتابه **في الخطابة** عن تسوية نزاعات العواطف من خلال تطبيق قواعد عامة [(844)]. ومع ذلك، ربما يُعثر على منظوره الأوثق صلة بحكم القانون في الجزءين الثالث والرابع من كتابه **السياسة** [(845)] وفي كتابه **الأخلاق النيقوماخية** [(846)]. إن مضامين فهم حكم القانون المستقاة من قراءة هذه الفقرات، كما لاحظ أكثر من مُعَلّق، متنوعة ومتناقضة. أما الواضح فهو أن أرسطو يُضمِّن التطبيق العملي لحكم القانون في ملكة الحكم التي تتمتع بها الطبقة الوسطى المعتدلة ذات المواصفات الأخلاقية الفاضلة والثابتة، والعقل الاستثنائي، والاستعداد العقلي الدائم للقياس المنطقي والتصرف بإنصاف. ومن حيث السياق، فإن أرسطو يُنزل، من الناحية السياقية، حكم القانون في إطار سياسي وأخلاقي سميك يدعوه المجتمع «الأفضل عمليًا». ومن الملاحظ عمومًا، بالطبع، أن فهم أرسطو حكم القانون متوافق مع العبودية القديمة، ويمكن أن يُعدّ متوافقًا حتى مع «الدولة الثنائية» (dual state) الحديثة في إقصائها بعض أجزاء سكان الدولة من مِظَلّة النظام القانوني [(847)]. وهذا يتناقض بحدّة مع العمومية المبدئية في النظريات القانونية المعاصرة عند مفكرين مثل فوللر ودووركن اللذين يَعتبران أيضًا أن الفاعل الذي يصدر الحكم انتُزع عمدًا من السياق السياسي الذي تكَوَّن ضمنه القانون. وكما تضيف شكلار، يلاحظ فوللر ودووركن أيضًا أن التنافس السياسي الفعلي الذي أنتج الحالات المعروضة للبتّ فيها يبقى غير ممحَّص بشكل مقصود [(848)].

ثانيًا: حكم القانون والتقييد الدستوري

غالبًا ما يُقارن حكم القانون بوصفه حكمَ العقل بأنموذج ثانٍ أساسي مميز يؤكد القيود المؤسسية المفروضة على الممسكين بزمام السلطة، أو يؤكد أشكال الترتيبات الحمائية التي تُستحدث لتحصين المجتمع المدني من الفعل القمعي الذي يمارسه وكلاء الحكومة. هذا هو الفهم العام لحكم القانون الأوثق ارتباطًا بصوغ الدستور الأنكلو-أميركي. وفق هذه النظرة، ومن دون الالتزام بحكومة مقيَّدة (limited government) التي تُعرَّف بأنها حكومة تحت حكم القانون، حاجّ بعض مفكري الفقه القانوني، أمثال تشارلز ماكيلوين (Charles McIlwain) وجيمس برايس (James Bryce) أن الدولة قد توصف بأن لديها دستورًا بالمعنى الآليّ المتمثل بوجود مكاتب وإدارة، لكنها تفتقر إلى **الدستورانية**.

يُعرض حكم القانون بمعنى الدستورانية، أو الحكومة المقيدة، في الأغلب بوصفه منبثقًا مع الليبرالية الحديثة. وعلى الرغم من أن إعادة القراءة التاريخية هذه لليبرالية تتضمن مفارقة تاريخية، فإن التقليد الدستوري الذي يبرز فيه مونتسكيو الذي يجمع بين مطلب أن يكون القانون عامًّا وتحريميًّا في تطبيقه، ومطلب أن يشكل القانون إطارًا مؤسسيًا لسلطات منفصلة ومتوازنة حقيقة، هو بالتأكيد تأسيسي للفقه القانوني الليبرالي الحديث [(849)]. إن أشكال الصوغ المبكرة لهذه النظرة موجودة في القرن السابع عشر، مع الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة السياسية. فمثلًا، يُحاجّ لوك في كتابه **الرسالة الثانية في الحكومة** (Second Treatise of Government) مدافعًا عن سلطات واضحة في المجالات التشريعية والتنفيذية والاتحادية (الاتحادي هنا محصور في العلاقات الخارجية)، لكنه لا يقول شيئًا أو لا يقول إلا القليل عن القضاء ذاته. أما قوة التقاضي الأكثر تأثيرًا في السلطة السياسية فيتركها في أيدي «الشعب» ليقرر فيها. إن الاكتمال النظري لحكم القانون بمعنى الدستورانية مشمول في الجزء الحادي عشر من كتاب مونتسكيو **روح الشرائع**، حيث يُلغي فكرة لوك المتميزة عن السلطة الاتحادية، ويقدم مُحاجّة لمصلحة سلطة تقاضٍ (jural power) منفصلة ومستقلة (الفصل 18). جُددت هذه النظرة واتخذت شكلًا مؤسسيًا بصفتها سلطة قضائية مستقلة في **الأوراق الفدرالية** (Federalist 10) لماديسون و**الأوراق الفدرالية 78** (Federalist 78) لهاملتون. أطّرت **الأوراق الفدرالية 51** (*Federalist* 51) لماديسون بوضوح تام إشكالية حكم القانون الحديث الذي يعني الدستورانية - حيث الدستورانية تعني الحكومة المقيدة - بإشكالية المُحاجة التي تقول: «في محاولة لوضع إطار للحكومة التي يُديرها رجال يحكمون الرجال تكمن الصعوبة الكبرى في ما يأتي: يجب أن تُمَكَّن الحكومة من أن تحكم المحكومين، وفي الدرجة الثانية أن تُجبَر على أن تضبط وتراقب نفسها» [(850)].

إن دستور أميركا المكتوب في عام 1789، كما اعتمد وعدل لاحقًا، ليس الشكل الدستوري الوحيد الذي يعترف بحكم القانون. فللدستورانية، شأنها شأن حكم القانون الذي ترتبط به هنا، تعريفات مختلفة، وتدل في الأغلب على كيان كامل من المُثل العليا والقواعد - مكتوبة وغير مكتوبة، قانونية وخارج نطاق القانون - التي **تصف** الحكومة وعملها بفاعلية، لكنها لا تصوغ تلك الحكومة. فمثلًا، يوصف الدستور البريطاني أحيانًا بأنه «غير مكتوب» لأنه لا يشير إلى أي وثيقة مفردة. ومع ذلك، فهو يتضمن الكثير من الوثائق المكتوبة، منها وثيقة الحريات البريطانية(الماغنا كارتا) (1215) (Magna Carta)، وعريضة الحقوق (1628) (Petition of Right)، وقانون الحماية من الحجز من دون محاكمة (1641) (Habeas Corpus Act)، وشرعة الحقوق (1689) (Bill of Rights)، وقانون التسوية (1701) (Act of Settlement)، وقانون البرلمان (1911) (Parliament Act)، ومجموعة قوانين تمثيل الشعب المتتابعة (Representation of the People Act)، وقانون السلطة القضائية (Judicature Act)، وقانون الحكومة المحلية (Local Government Act). ويقال إضافة إلى ذلك إن الدستور البريطاني يتضمن قواعد قانون العرف والعادة، ومبدأ مسؤولية الوزراء أمام مجلس العموم، والتعديلات التي أجريت في مطلع القرن الحادي والعشرين على طابع مجلس اللوردات وتكوينه.

ثالثًا: حكم القانون ضمن سياسة القوة

بغض النظر عن طريقة إنشاء الدساتير أو تطورها تاريخيًا، يُحاجّ بعض المحللين بأنها لا تستهدف بالضرورة تجسيد **نظرية** واضحة لحكم القانون صيغت مسبقًا بحيث توَلِّد قُوَّتها المعيارية الخاصة بها، بقدر ما تهدف إلى ضمان وتشجيع ضبط النفس لدى المصالح السياسية الرئيسة المتنافسة في النزاعات. بهذا المعنى، يقترح ستيفن هولمز، بما يتنافى مع البديهة، أن سياسة القوة (power politics)، وبدلًا من أن تتجاوز حكم القانون، فإنها كثيرًا ما «تحتضنه» من خلال توزيع السلطة عندما تنتظم المصالح الفئوية [(851)]. وفي هذا الوضع، يصبح القانون أداة متاحة من حيث المبدأ للاستعمال من أي طرف، وتُبدي الترتيباتُ الدستورية المختلفة عند ذلك التوزيعاتِ المختلفة للمسكين بزمام السلطة المتنازعين خلال فترة صوغ تلك الترتيبات. وهكذا، بالنسبة إلى القدماء أمثال أرسطو، فإن الدستور أو النظام السياسي (politeia) حدَّد نظام الحكم برمته أو طريقة الحياة، بما في ذلك الثقافة والدين والأعراف التي تقوم عليها مؤسساتُهم الإدارية والتشريعية. يبدأ أرسطو مناقشته **دستور الأثينيين** بوصف الترتيبات الإدارية الواعية كما ظهرت في وقت سولون، حيث بدأت أشكال البنية القبلية التي تنظم الحياة المجتمعية تتنحى باستمرار لتفتح الطريق للصراع الاقتصادي بين الأغنياء والفقراء. يكتب بلوتارخ عن محاولات سولون صوغ الدستور الأثيني، حيث كان «يرغب في أن يترك كافة الأمور القضائية التي في أيدي الأثرياء، كما هي، ولكن أن يعطي عامة الناس حصةً

في باقي الحكومة التي كانوا حتى الآن محرومين منها» [(852)]. وشرط سولون مِلكية العقارات لشغل الوظائف العامة في أثينا، لا لممارسة التصويت الانتخابي. ويخبرنا بلوتارخ أن سولون وصف نفسه بأنه «درع حصين» أمام الطبقتين ليمنع أيًا منهما من أن يسود ظلمًا [(853)]. ومع ذلك، فإن من شأن تحليل سياسة القوة التي تنطوي عليها جهود سولون لإنشاء الدستور، حسبما يقترح هولمز، سيضع منشأ دستور أثينا ونجاحه في الإجابة عن سؤال تقاسم السلطة، أو كيف ولماذا اختار الأغنياء أن يعتنقوا مثل ذلك الانضباط المُقيِّد للذات في ترتيبات تقاسم السلطة مع عديمي الممتلكات، بدرجة أهم من عنصر توافر إرادة الحل عند هذه الشخصية الخارقة.

خلال العصور الوسطى المتأخرة، تطورت عناصر خطاب دستوري مركّب انطلاقًا من لغات ينفصل بعضُها عن بعض، مثل الكتاب المقدس والشيشرونية والأرسطية المُجدَّدة والقانون الروماني. يمكن، ضمن هذا الخطاب المركب، إنتاج إجابات مختلفة عن السؤال المتعلق بأفضل دستور أو أفضل موضع للسيادة. ربما كانت العلاقة بين الملك والقانون أعظم إشكالية أمام النظرية والممارسة الدستوريتين، وتقع في صميمها مسألة السيادة التي كانت محل نزاع وذلك لأن سلطة الملك والقانون كانتا، في النظرية والممارسة، تعتمدان كل منهما على الأخرى. وذلك يعني، بلغة القانون الروماني، أن الملك يخضع للقوة الأخلاقية للقانون - من خلال التوجيه العام وليس من خلال قوته القسرية [(854)]. إن مثل هذا الرأي المنسوب إلى هنري دي براكتون الذي صيغ بشكل رئيس في عشرينيات القرن الثالث عشر وثلاثينياته، تعايش مع اللغات السياسية الخاصة بالقانونين الروماني والإنكليزي بطريقة تدل على أن تعبير الملك (rex) كان مرتبطًا من الناحية التأثيلية بتعبير الحكم السليم (*recte regere*)[(855)]. يقول براكتون: «يجب ألا يكون الملك تحت الإنسان، بل تحت الله وتحت القانون، لأن القانون هو الذي يصنع الملك. فليُسبغ الملك على القانون، إذًا، ما يُسبغه عليه القانون، أي الحكم والسلطة، فليس ثمة ملك حيث تحكم الإرادة لا القانون» [(856)].

إن الاعتقاد أن الملك ببساطة لا يَحكم بالقانون بل بصفته مقيدًا أخلاقيًا وسياسيًا بالقانون، أدّى إلى تعزيز قوّته بدلًا من أن يُقيّدها، كما أدى إلى توليد تعاون طوعي بين العائلات القوية والشبكات المجتمعية ضمن منطقة حكم الملك. وقد أفصح فورتسكيو (Fortescue) عن فكرة الملك بوصفه مقيَّدًا ومُمكنًا معًا بحكم القانون لاحقًا في القرن الخامس عشر بعبارات «*dominium regale et politicum*»، (الحكم القانوني السياسي). ومع ذلك، كان التقييد الدستوري الفعلي لسيطرة الملك بواسطة القانون في إنكلترا يتطلّب تحوُّلًا حاسمًا في نظام السلطة بين التاج والبرلمان لم يتم إلا في القرن السابع عشر. هذا ولم يتحقق ذلك عبر تقييد ذاتي استراتيجي من جانب الملك تشارلز الأول ليحصل على التعاون السياسي، بل تحقق من خلال تقاعسه عن القيام بذلك، فخضع للقوة

المسلحة وهو في أول صعوده وفرض البرلمانُ قَسَمًا جديدًا على خُلفائه الذين سوف يصلون للحكم.

إن هذا المنظور عن حكم القانون باعتباره مسألة سياسية بطبيعتها لا مسألة شكلية تُواجه الدستوريين المعاصرين بأحجية تحتاج إلى حل. فمن جهة، الدستورانية الحديثة نظامٌ بُني بحيث لا يتواءم تمامًا مع تحكم الأغلبية. وكما أدرك توكفيل، ربما يتحول حكم القانون بسهولة إلى حكم القوانين السيئة، بمعنى قصور القوانين عن حماية الحقوق السياسية الديمقراطية من طغيان الأغلبية. من جهة أخرى، ربما ينحصر دور حكم القانون فلا يكون له إلا قوة توجيهية إذا شعر الناس الأكثر عددًا أو الأكثر قوة من الناحية السياسية أن القانون إلى جانبهم، أو، كما يعبر عن ذلك ستيفن هولمز بطريقة مغايرة، «عندما يكون القانون هو الأداة المفضّلة عند الأقوياء» [(857)]. لا يفهم هذا الأنموذج السياسي حكمَ القانون كما فهمه أرسطو، بوصفه حكم العقل بالمعنى المعياري ويعتبره «وهمًا من نسج خيال فقهاء القانون» [(858)]، بل هو مسألة تفاوض استراتيجي حول توزيع السلطة. بهذا، فإنهم يتجاوزون السؤال الأرسطي والجوهري: «ما حكم القانون؟»، ويسألون بدلًا من ذلك السؤال التجريبي الحداثي: «لماذا يطيعُ الناسُ القوانين؟» أو «لماذا سيختار الأقوياءُ تقييد أنفسهم بالقانون؟» إنه منظورٌ إلى القانون حديثٌ تمامًا، وهو ما جعل مفكرين من أمثال روبرت باروس يتساءلون إن كانت التفسيرات النمطية للأنظمة التسلطية، مثل نظام الدكتاتور التشيلي الجنرال أوغستو بينوشيه، قد غفلت عن إدراك مدى «إمكانية وجود شكل من أشكال حكم القانون حتى في ظل دكتاتورية جدّ قمعية» [(859)].

رابعًا: الدستورانية ضمن تفسيري نظرية الألعاب ونظرية الاختيار العقلاني

بحسب كورنفورد، لم يعتبر الإغريق أن الكون الأكبر «آلة» مثل القانون تعمل وفق مبادئ السبب والنتيجة [(860)]. إن حكم القانون الحديث بوصفه سياسة قوة يقبل سيكولوجيا الكفاية السببية (causal efficacy) (لا المنطق السببي الصارم) الذي، كما لاحظ هيوم، يضع ثقة كبيرة في التعود أو في مظهر الانتظام، ما يؤدي إلى زيادة الاحترام لحكم القانون بجعله يبدو محايدًا وحاسمًا في آن واحد. ومع ذلك، يعكس هذا، على طريقة الفيلسوف هيوم، منطق نظريات حكم القانون الرسمية عبر افتراض أن الانتظام والتنبؤية ليستا بالضرورة ناتجتين عن القوانين أو من منتوجاتها، بل إن الانتظام الملحوظ في الإجراءات وإمكانية التنبؤ بها هو ما يُظهرهما بـ **مظهر** ما تنتجه أو «تسببه» القواعد أو القوانين المعيارية.

ثمة تفسيرات تستند إلى نظرية الألعاب ونظرية الاختيار العقلاني «توازي» نماذجُها أنموذج التوزيع السياسي للسلطة، وتوظّفُ لغة السببية الهيوميّة

والاقتصاد النيوكلاسيكي، متفحصة «التوازنات المؤسسية»[(861)](institutional equilibria)، أو مفهوم «التوازن المفروض ذاتيًا»[(862)](self-enforcing equilibrium)، على علاقات القانون بالسلطة، حيث ينظر إلى هذه العلاقات بالتناوب على أنها «دليل مرجعي للتوازن» أو باعتبارها «آليّة» عقلانية يشترك فيها الجميع[(863)]. ففي أنموذج باري وينغاست مثلًا، يُعدّ الدستور «وسيلة مفيدة لتنسيق أفعال الخاسرين انتخابيًّا عندما تنخرط الحكومة في إعادة توزيع مفرطة أو استغلال مُفرط للفرص الانتخابية المستقبلية[(864)].
من الناحية المعيارية، تهدف نظرة وينغاست إلى الدستور باعتباره آلية للتنسيق لتكون بدرجة من الرِّقة، كما تبدو لمن يسمع بها. من الناحية النظرية، لا تعتمد فكرةُ التوازن الدستوري ولا حكمُ القانون في أنموذج وينغاست على أي إجماع ثقافي أو سياسي فعلي أو مقرر سابقًا. فالمواطنون لا يحتاجون إلى الاتفاق معياريًّا، بل إلى **التصرف** فحسب كأنهم يتفقون معياريًا، من خلال «حل مشكلتهم المتعلقة بالتنسيق كي يستطيعوا العمل بتضافر ضد التعديات المحتملة»[(865)]. في مثل هذه النظرة الاقتصادوية، يُفترض أن تكون السلطات المتوازنة موضوع الخلاف في الدستورانية ذات موارد مادية ومصالح مُنظّمة، بمقدار ما هي مؤسسات أيضًا، ومثلها كمثل السوق، فستكون في عملية تحول دائم حول فكرةٍ خيالية ما عن الوضع الأمثل الذي يُعرّف بأنه نقطة ارتكاز حكم القانون. فالتصادم في هذا الأنموذج أصيلٌ ومستديم. من الناحية العملية، وبغض النظر عن مدى الحيادية في التعبير عن مشكلات التنسيق في موضوع التوازن الدستوري، ليست تلك المشكلات أقل ميلًا إلى خلق النزاع من ميل أنموذج الامتثال الحكيم وضبط النفس الطوعي. ويبدو أن القيم المعيارية التي تستند إليها الدستورانية وحكم القانون ستدخل في الصورة، في أي حال، مع تنبيه تحذيري يطلقه وينغاست ومفاده أن «من شأن الاختلافات الجوهرية حول الدولة أن تجعل هذا التنسيق صعبًا»[(866)]. في الواقع، تُضفي مثل هذه الملاحظة بعض الأهمية على الزعم المعياري بأن الدستور - بل أي أداة تنسيق لوضع قيود على الدولة - قوي فحسب بقدر قوة الإجماع الأخلاقي والسياسي الذي يَدعمُه[(867)].

خامسًا: الدستورانية وحكم القانون المعاصران

برزت طبيعة ودرجة التوافق السياسي والأخلاقي اللازمين لدعم الدستورانية بوصفها قضية مهمة عندما قوِّمت المناقشات بشأن الجهود فوق القومية لصوغ دستور ضمن سيرورة التكامل الأوروبي. كشفت عملية اقتراح دستور الاتحاد الأوروبي وكتابة مسودته والتصديق عليه عن التوترات الناجمة عن محاولات التوفيق بين الدساتير التي تشكل الأساس القانوني للدول، والمعاهدات الدولية التي تشكل الأساس القانوني للمؤسسات فوق القومية. يضم دستور الاتحاد الأوروبي، وكما تم التوافق عليه في عام 2004، ولم تقرّه

حينئذٍ الدول الأعضاء (25 دولة)، مجموعات من المعاهدات والمواثيق التي بُني الاتحاد الأوروبي عليها، ويُقرر ذلك الدستور سلطاتِ الاتحاد من حيث متى يمكنه أو لا يمكنه التصرف من دون فرض الدول الأعضاء حق النقض (الفيتو). وباعتبار أن الاتحاد الأوروبي كان في السابق جزءًا من «نظام قانوني دستوري»- ليوضح بالتالي وجود الدستورانية من دون دستور - فقد أصبح للاتحاد، بحسب معاهدة عام 2004 لتأسيس دستور أوروبي، رئيس ووزير خارجية ومحكمة عُليا وإدارة مدنية وعَلَم ونشيد اتحادي، إضافة إلى البرلمان الأوروبي القائم [(868)]. ستزداد المركزية، وسيعمل تصويتُ الأغلبية المؤهلة [(869)] (qualified majority) على شرعنة المزيد من العمل الموحد في ما يتعلق بالهجرة وسياسة اللجوء على النطاق الأوروبي. وهكذا، سيكون للاتحاد الأوروبي شخصية قانونية، بمعنى أن قوانينه ستتمتع بالأولوية في البرلمانات القومية للدول الأعضاء في المجالات التي أُعطي فيها الاتحاد ولاية رسم السياسات. لكن تبقى قضايا الدفاع الوطني والعلاقات الخارجية القومية والضرائب القومية تحت سيطرة الدول الأعضاء بشكل فردي. يضاف إلى ذلك أن ناقدي دستور الاتحاد وداعميه على حدٍ سواء اعترفوا منذ زمن بأن هذا الشكل فوق القومي من الدستورانية يؤدي إلى فك الارتباط بين ثلاثة عناصر كان مفكرون متباعدون تباعد أرسطو عن تشارلز ماكيلوين يعتقدونها تأسيسية لمفهوم الدستور، وهي القومية والمواطَنَة والهوية القومية [(870)]. لذلك، فإن المسائل الصعبة المرتبطة بطبيعة الشعب (demos) الأوروبي أو الشعوب (demoi) المتعددة التي تؤسس لديمقراطية الاتحاد على المستوى الأوروبي ستنتظر الإجابة عنها ضمن سياق هذا الدستور فوق القومي [(871)].

تتصدى فكرة حكم القانون بوصفه موضوعًا سياسيًا أكثر منه صوريًا لاعتقادين مميِّزين للدستورانية الحديثة: الأول هو الادعاء بأن السيادة وحكم القانون عنصران مُكونان للدولة الحديثة، لكنهما، في الوقت نفسه، متضاربان؛ والثاني هو أن القضاة المستقلين والمحاكم المستقلة هما الموقع الأفضل لضمان حكم القانون. يبدو الاعتقاد الأول في النقاشات المعاصرة أقلّ إثارة للخلاف، ويترك جانبًا بوصفه مسألة تعريفية بشكل رئيس. ويبقى الاعتقاد الثاني اليوم منظورًا تأويليًا أكثر إلحاحًا من الناحية الجوهرية في ما يتعلق بالدستورانية الأميركية، وترسّخ مع قضية المحكمة العليا المتعلقة بِدعوى **ماربوري ضد ماديسون** [5 US (1 Cranch) 137 (1803)]. ومع ذلك، انتُقِدت المحكمة العليا الأميركية الحديثة مرةً بوصفها قوية جدًا ومرة ضعيفة جدًا في سعيها لتكون بمثابة ضامن الدستورانية وحكم القانون على حدٍ سواء. في أواخر سبعينيات القرن العشرين، حذّر جوزف راز من أن «التضحية بالكثير من الأهداف الاجتماعية على مذبح حكم القانون ربما يجعل القانون قاحلًا وفارغًا» [(872)]. منذ وقت قريب، قال منظرون قانونيون وفقهاء قانون أمثال روبن ويست إن حكم القانون يبقى سيفًا ذا حدّين، فللاحترام المفرط الأعمى، بحسب ويست، أثر

في تفسير المحكمة العليا المعاصر للتعديل الرابع عشر للدستور المتضمن تأمين الحماية المتساوية، ما أدى إلى إحباط تطوير سياسة أكثر تقدميّة في مجالات التمييز الإيجابيوالتمييز المبني على الجنس [(873)]. وتعتقد ويست أن سلوك المحكمة المضاد للتقدمية في حكم القانون يكمن في منظور أميركي دستوري ما زال قائمًا يقضي بأن أعظم تهديد للحرية يأتي من دولةٍ مفرطة الحماس. وربما ساهمت المناظرات الدستورية الأخيرة التي انطلقت من مقاضاة أميركا للحرب على الإرهاب بعد 11 أيلول/سبتمبر في تعزيز أساس هذا المنظور. ومن الأمثلة على ذلك سلسلة القوانين التشريعية، (قانون الوطنية في الولايات المتحدة الأميركية لعام 2001 (USA Patriot Act of 2001)، وقانون الأمن الداخلي لعام 2002 (Homeland Security Act of 2002))، والأوامر التنفيذية [الصادرة من رئيس الولايات المتحدة] التي أعادت هيكلة العلاقات بشكل جوهري بين سلطات تنفيذ القانون الداخلية الأميركية والصلاحيات المحلية والدولية في جمع المعلومات التجسسية والصلاحيات المخولة بحكم «سلطات الحرب». يلاحظ بعض المنظرين الدستوريين مثل روجرز سميث أنه على الرغم من الحاجة إلى الكثير من هذه التغييرات، فإن من الواضح أن بعض أوجه الحماية الدستورية المهمة لحكم القانون أصبحت في خطر محتمل عندما سُمح لوكالات جمع المعلومات الاستخبارية في الخارج التي «اعتادت على العمل في الخارج مدة طويلة من دون أي اعتبار للقيود الدستورية أن تُشارك بدرجة كلية في نشاطات تنفيذ القانون داخل الوطن» [(874)].

إذا رجعنا إلى ملاحظات دايسي وباوند في بداية هذا الفصل، نلاحظ أن ابتداءً من القرن السابع عشر وما بعده، حصلت طعون متكررة في حكم القانون في البلدان ذاتها التي هي أكثر ارتباطًا بالدفاع عنه. فطبعة 1915 لكتاب دايسي **مدخل إلى دراسة الدستور** تندُب ما اعتبره دايسي تمييزًا عمليًا في بريطانيا بين مفهوم الحكومة تحت حكم القانون، حين يكون كل إنسان خاضعًا للقانون العادي للكيان السياسي وعُرضة لصلاحيات التقاضي أمام المحاكم العادية، وبين نظام حكم يمارس فيه الأشخاص الذين يملكون السلطة «سلطات تعسفية أو استنسابية واسعة في مجال التضييق على الآخرين» [(875)]. وعندما حدّثَ روسكو باوند ملاحظات دايسي في عام 1934، أشار إلى أهمية حقيقة مفادها أن الهيئة القضائية العليا في بريطانيا قضت «في استئناف عمل إداري أمام محكمة المراجعة الإدارية، أن الاستئناف القضائي الذي كان يُعد أكثر المتطلبات اعتيادية غير معمول به. فالمحكمة ربما تتصرف بناء على تفتيش سري لمفتشٍ يُعِدُّ تقريرًا سِرِّيًا قد لا يستطيع المُستأنِفُ أن يراه، أو ينتقده، أو ينقضه، أو يُفسِّره اعتمادًا على دليل مستقل أو مُحاجّة خارجية» [(876)]. حاجّ باوند أنه بسبب المتطلب الدستوري الأميركي بشأن اشتراط اتباع أصول المحاكمات المرعية (due process requirement)، فإن محاكم أميركا لم «تصل إلى هذا

الحد». فاشتراط اتباع أصول المحاكمات المرعية كان في نظر باوند منغرسًا بعمق في الروح السياسية الأميركية إلى درجة أن اختفاءه ليس مرجَّحًا.

ومع ذلك، في «حرب [أميركا] على الإرهاب» في إثر حوادث 11 أيلول/سبتمبر، حصلت تجاوزات صارخة لنطاق تطبيق التعديلين الخامس والسادس للدستور الأميركي اللذين يؤكدان ضرورة التزام أصول المحاكمات المرعية والمحاكمة العلنية السريعة والتي تشير ضماناتها الحمائية إلى «أشخاص» وليس إلى مواطنين أميركيين فحسب. يذهب بعض المختصين إلى أن الحريات المدنية مرنة أكثر منها مقدسة، وقد اقتُرح أن «الملامح الحالية» لضمانات الحماية التي منحتها شرعة الحقوق الأميركية (American Bill of Rights) «التي رسمتها تفسيرات الهيئة القضائية أكثر من النص الحرفي (الذي لا يُحدد المصطلحات الحرجة مثل 'أصول المحاكمات المرعية' والتفتيش والاعتقال 'التعسفيين')، هي ملامح قابلة للتعديل استجابة للتحديات المتغيرة للأمن القومي» [(877)]. لعلّ الأكثر إثارة للقلق في هذا الأمر هو النقاش المتجدد الدائر بين الباحثين القانونيين حول مدى وجود ثغرات في الدستور وحكم القانون، حيث لا يكون استعمال التعذيب ممنوعًا، ومن ثمّ، التفكير في تقديم مقترحات لمحاولة صوغ «سياسة» فعلية بشأن استعمال التعذيب [(878)]. مثل هذا النقاش، سواء نُظر إليه رسميًا أم تاريخيًا أم سياسيًا أم بوصفه وسيلة تنسيقية في لعبة مساومة استراتيجية، يؤكد أن حكم القانون سيبقى مفهومًا مثيرًا للجدل في المستقبل المنظور.

لعل من المفيد اختتام هذا الفصل بالمقارنة بين ملاحظة جوديث شكلار في أواخر القرن العشرين ومفادها أن الخوف الحاد كان أكثر أشكال الضبط الاجتماعي الحديث تدميرًا، وأكثرها شيوعًا في الوقت نفسه، وبين إيمانها بما سمّته «الأمل الواعد لحكم القانون». استتبع هذا الوعدُ الأملَ في أن روحًا غير وحشية تسود باستمرار، لا لمجرد أن تكون مصدر إلهام لممارسات المحاكم، بل لتُشَكِّل، من الناحية السياقية، الممارسات السياسية للدولة أيضًا. يبقى تقويم شكلار للوضع في غاية العمق، ومفاده أنه بهذه الطريقة وحدها يمكن حكمُ القانون، بوصفه «عنصرًا أساسيًا للحكومة الدستورية عمومًا وللديمقراطية التمثيلية خصوصًا»، أن يَصمد باعتباره واحدًا من «أقدم الشواغل النظرية والعملية للنظرية السياسية وأحدثها» [(879)].

المراجع

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. M. Ostwald (trans.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

__________. *Constitution of Athens*. K. Von Fritz & E. Kapp (trans.). New York: Hafner Press, 1981.

The Politics. E. Barker (trans.). Oxford: Oxford University .__________
.Press, 1981

On Rhetoric. G. Kennedy (trans.). New York: Oxford .__________
.University Press, 1991

Barros, R. «Dictatorship and the Rule of Law: Rules and Military Power in Pinochet's Chile,» in: J. Maravall & A. Przeworski (eds.), *Democracy and*
.*the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

Beer, S. *To Make a Nation: The Rediscovery of American Federalism*.
.Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993

Black, A. *Political Thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1992

Bracton, H. de. *On the Laws and Customs of England*. Cambridge, Mass.:
.Harvard University Press, 1968

.Bryce, J. *Studies in History and Jurisprudence*. London: H. Frowde, 1901

Coke, E. *The Second Part of the Institutes of the Lawes of England*. 7 vols.
.London: E. and R. Brooks, 1642/1794

The Selected Writings of Sir Edward Coke. S. Shepard (ed.). .__________
.Indianapolis: Liberty Fund, 2005

Cornford, F. M. *The Laws of Motion in Ancient Thought*. Cambridge:
.Cambridge University Press, 1931

Dershowitz, A. M. *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*. New Haven, Conn.: Yale University Press,
.2002

Dicey, A. V. *Introduction to the Study of the Constitution*. 8th ed. London: Macmillan, 1915; originally published as *Lectures Introductory to the Study*
.*of the Constitution*, 1885

Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard
.University Press, 1977

A Matter of Principle. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________
.Press, 1985

Law's Empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .__________
.1986

Fallon, R. «'The Rule of Law' as a Concept in Constitutional Discourse.»
.*Columbia Law Review*. 97 (1997)

Ferejohn, J. & P. Pasquino. «Rule of Democracy and Rule of Law,» in: J. Maravall & A. Przeworski (eds.), *Democracy and the Rule of Law*

.(Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University .Press, 1980

Fontana, B. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1994

Fuller, L. *The Morality of Law*. New Haven, Conn.: Yale University Press, .1964

Gallie, W. B. «Essentially Contested Concepts,» in: *Proceedings of the Aristotlean Society*, 56: 1955-1956; *The Importance of Language*, M. Black .(ed.), Reprinted (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1956)

Gonzales, A. R. *Memorandum for the President, Decision RE Application of the Geneva Convention on Prisoners of War to the Conflict with Al Quaeda and the Taliban*. Washington, DC.: 2002. at: http://msnbc.msn.com/id/4999148/site/Newsweek

Holmes, S. *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. .Chicago: University of Chicago Press, 1995

Lineages of the Rule of Law,» in: J. Maravall & A.» .__________ Przeworski (eds.), *Democracy and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2003)

Justinian, I. «Codex Constitutionum, Part I of the Codex Juris Justinieus (Corpus Juris Civil),» in: P. Birks & G. McLeod (eds.), *Justinian's Institutes*, P. Krueger (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 527-.534/1967

Kreimer, S. F. «Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror.» *University of Pennsylvania .Journal of Constitutional Law*. 6 (2003)

McIlwain, C. *Constitutionalism, Ancient and Modern*. Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1947

Manin, B. «Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1987,» in: B. Fontana (ed.), *The Invention of .the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Maravall, J. & A. Przeworski (eds.). *Democracy and the Rule of Law*. .Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Marmor, A. «The Rule of Law and its Limits.» *Law and Philosophy*. 23 .(2004)

Metzger, E. (ed.). *A Companion to Justinian's Institutes*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1998

Perrin, B. (ed.). «Solon,» in: *Plutarch's Lives*, vol. 1 (Cambridge, Mass.: .Harvard Loeb Classics, 1989)

Pitkin, H. «The Idea of a Constitution.» *Journal of Legal Education*. 37 .(1987)

Posner, R. A. «Security Versus Civil Liberties.» *Atlantic Monthly*. vol. 288, .no. 5 (2001)

Pound, R. «Rule of Law,» in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 .vols., VIII, E. R. A. Seligman (ed.). (New York: Macmillan, 1934)

Powell, C. L. *Draft Decision Memorandum for the President on the Applicability of the Geneva Convention to the Conflict in Afghanistan*. Washington, DC.: 2002. at: http://lawofwar.org/Powell_Memo_Page1,2,3,4,5.htm

Preuss, U. K. «Problems of European Citizenship.» *European Law Journal*. .vol. 1, no. 3 (1995)

Przeworski, A. «Political Parties and the Results of Elections,» in: J. Maravall & A. Przeworski (eds.), *Democracy and the Rule of Law* .(Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

Radin, M. J. «Reconsidering the Rule of Law.» *Boston University Law* .*Review*. vol. 69, no. 4 (1989)

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1971

.Raz, J. *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979

Reid, J. P. *Rule of Law: The Jurisprudence in the Seventeenth and* .*Eighteenth Centuries*. Dekalb: Illinois University Press, 2004

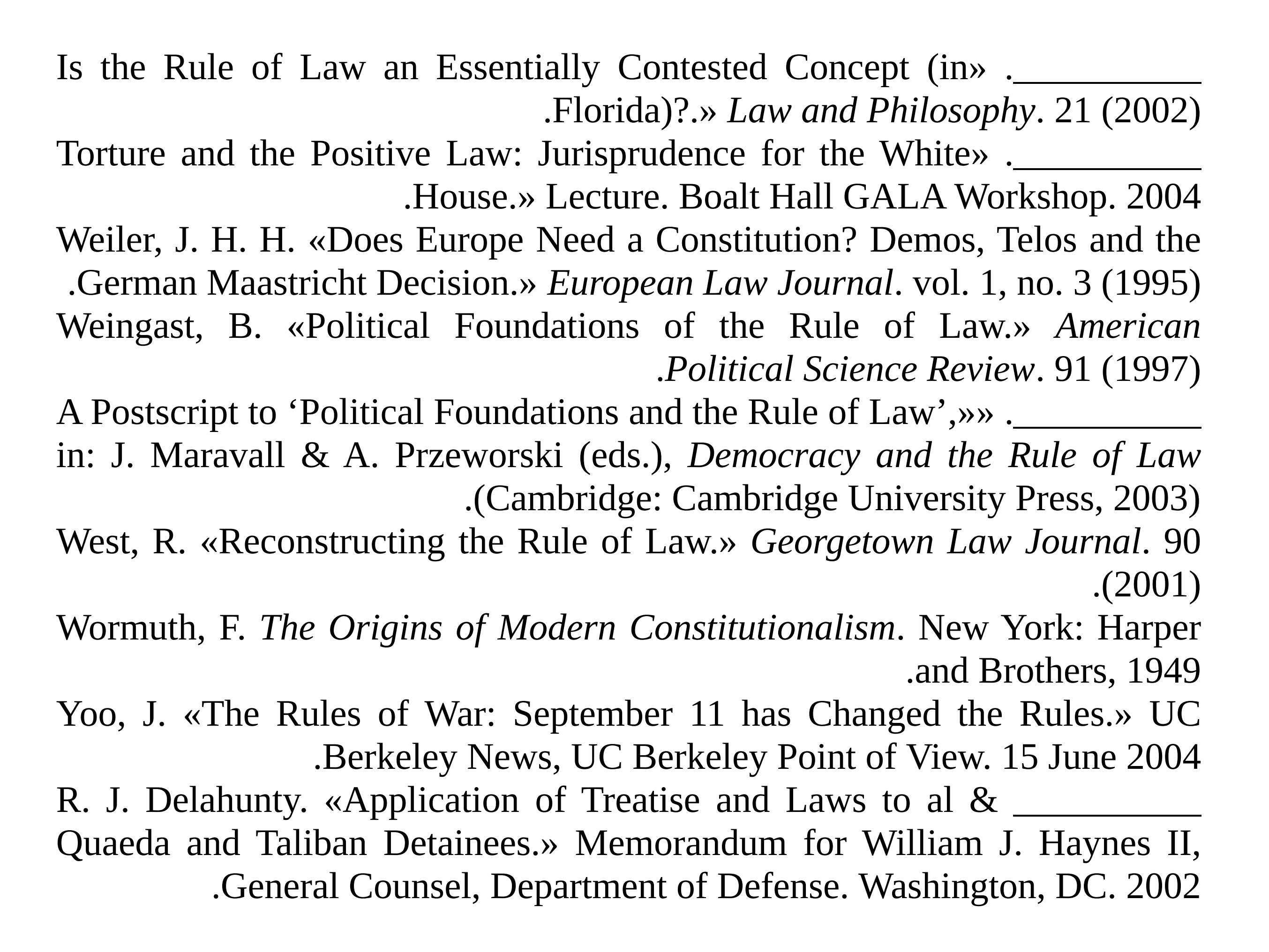
.Rossiter, C. (ed.). *The Federalist Papers*. New York: Mentor, 1961

Shklar, J. N. «Political Theory and Rule of Law,» in: S. Hoffman (ed.), *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago: Chicago University .Press, 1998)

Smith, R. «Arraigning Terror.» *Dissent* (Spring 2004) (electronic issue). at: www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2004/sp04/smith.htm

Vile, M. J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Oxford: .Clarendon Press, 1967

Waldron, J. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University .Press, 1999



Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in» .__________
.Florida)?.» *Law and Philosophy*. 21 (2002)

Torture and the Positive Law: Jurisprudence for the White» .__________
.House.» Lecture. Boalt Hall GALA Workshop. 2004

Weiler, J. H. H. «Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the
.German Maastricht Decision.» *European Law Journal*. vol. 1, no. 3 (1995)

Weingast, B. «Political Foundations of the Rule of Law.» *American*
.*Political Science Review*. 91 (1997)

A Postscript to ‘Political Foundations and the Rule of Law’,»» .__________
in: J. Maravall & A. Przeworski (eds.), *Democracy and the Rule of Law*
.(Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

West, R. «Reconstructing the Rule of Law.» *Georgetown Law Journal*. 90
.(2001)

Wormuth, F. *The Origins of Modern Constitutionalism*. New York: Harper
.and Brothers, 1949

Yoo, J. «The Rules of War: September 11 has Changed the Rules.» UC
.Berkeley News, UC Berkeley Point of View. 15 June 2004

R. J. Delahunty. «Application of Treatise and Laws to al & __________
Quaeda and Taliban Detainees.» Memorandum for William J. Haynes II,
.General Counsel, Department of Defense. Washington, DC. 2002

(827) W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts,» in: *Proceedings of the Aristotlean Society*, 56: 1955-1956; *The Importance of Language*, M. Black (ed.), Reprinted (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1956), p. 167.

للمساهمات الحديثة والمفيدة جدًا حول هذا الموضوع، يُنظر بشكل خاص:

J. Waldron, «Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in Florida)?,» Law and Philosophy, 21 (2002); J. Waldron, «Torture and the Positive Law: Jurisprudence for the White House,» Lecture, Boalt Hall GALA Workshop, 2004, R. West, «Reconstructing the Rule of Law,» Georgetown Law Journal, 90 (2001); R. Fallon, «'The Rule of Law' as a Concept in Constitutional Discourse,» Columbia Law Review, 97 (1997).

(828) J. N. Shklar, «Political Theory and Rule of Law,» in: S. Hoffman (ed.), *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago: Chicago University Press, 1998), p. 21.

(829) R. Pound, «Rule of Law,» in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 vols., E. R. A Seligman (ed.) (New York: Macmillan, 1934), vol. VIII, p. 466.

(830) A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Constitution*, 8th ed. (London: Macmillan, 1915);

نُشر في الأصل تحت عنوان:

Lectures Introductory to the Study of the Constitution (1885), p. xxxviii.

(831) دستور ماساتشوستس (1780)، الجزء 1، المادة 30.

(832) Waldron, «Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept,» p. 140.

(833) J. P. Reid, *Rule of Law: The Jurisprudence in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Dekalb: Illinois University Press, 2004), p. 3.

(834) J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 270.

(835) L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964), chap. 2.

(836) J. Raz, *The Authority of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 210-219.

(837) Shklar, p. 33.

(838) A. Marmor, «The Rule of Law and its Limits,» *Law and Philosophy*, 23 (2004), p. 31.

(839) Shklar, pp. 34-35.

J. Waldron, *The Dignity of Legislation* (Cambridge: Cambridge (840)
.University Press, 1999)

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University (841)
.Press, 1971), pp. 237-240

R. Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard (842)
.University Press, 1985), pp. 9-32

.Dicey, p. 183 (843)

Aristotle, *On Rhetoric*, G. Kennedy (trans.) (New York: Oxford (844)
.University Press, 1991), vol. I, 1354a, 1366b

Aristotle, *The Politics*, E. Barker (trans.) (Oxford: Oxford University (845)
.Press, 1981), vol. III, 1286a, 1287a, 1287b; vol. VI, 1295a-1296b

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, M. Ostwald (trans.) (Indianapolis: (846)
.Bobbs-Merrill, 1962), vol. V, 1134b30-5, 1137b

.Shklar, p. 22 (847)

.Ibid., p. 34 (848)

M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (849)
.(Oxford: Clarendon Press, 1967)

C. Rossiter (ed.), *The Federalist Papers* (New York: Mentor, 1961), (850)
.p. 322

S. Holmes, «Lineages of the Rule of Law,» in: J. Maravall & A. (851)
Przeworski (eds.), *Democracy and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge
.University Press, 2003), p. 8

B. Perrin (ed.), «Solon,» in: *Plutarch's Lives*, vol. 1 (Cambridge, (852)
.Mass.: Harvard Loeb Classics, 1989), p. 453

Ibid., p. 453; F. Wormuth, *The Origins of Modern Constitutionalism* (853)
.(New York: Harper and Brothers, 1949), pp. 4, 20

I. Justinian, «Codex Constitutionum, Part I of the Codex Juris (854)
Justinieus (Corpus Juris Civil),» in: P. Birks & G. McLeod (eds.),
Justinian's Institutes, P. Krueger (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University
.Press, 527-534/1967), I.14.4

A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450* (Cambridge: (855)
.Cambridge University Press, 1992), pp. 136, 140-141

H. de Bracton, *On the Laws and Customs of England* (Cambridge, (856)
.Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 33

.Maravall & Przeworski (eds.), p. 3 (857)

Ibid., p.1 (858)

(859) R. Barros, «Dictatorship and the Rule of Law: Rules and Military Power in Pinochet's Chile,» in: Maravall & Przeworski (eds.), p. 215.

(860) F. M. Cornford, *The Laws of Motion in Ancient Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), pp. 21, 26.

(861) B. Weingast, «A Postscript to 'Political Foundations and the Rule of Law',» in: Maravall & Przeworski (eds.), p. 109.

(862) Maravall & Przeworski (eds.), p. 10.

(863) Maravall & Przeworski (eds.), pp. 4, 9, 5, 10; B. Manin, «Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1987,» in: B. Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 57.

(864) A. Przeworski, «Political Parties and the Results of Elections,» in: Maravall & Przeworski (eds.), p. 139; B. Weingast, «Political Foundations of the Rule of Law,» *American Political Science Review*, 91 (1997), p. 261.

(865) Weingast, «A Postscript,» p. 111.

(866) Ibid., p. 111.

(867) Waldron, «Torture and the Positive Law,» p. 31.

(868) J. H. H. Weiler, «Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the German Maastricht Decision,» *European Law Journal*, vol. 1, no. 3 (1995), p. 219.

(869) تُعرّف الأغلبية المؤهلة في الاتحاد الأوروبي بأنها 55 في المئة على الأقل من أعضاء المجلس، والتي تضم ما لا يقل عن 15 منهم وهؤلاء بدورهم يمثلون دولًا أعضاء تمثل ما لا يقل عن 65 في المئة من سكان الاتحاد. ويحل هذا النظام محل النظام الفيدرالي السابق داخل الاتحاد الأوروبي والذي يتمتع بموجبه كل بلد بعدد محدد من الأصوات الانتخابية، ويسعى هذا النظام إلى تمثيل توازن أكثر عدلاً بين الدول الأعضاء الأصغر حجمًا وتلك الأكبر حجمًا.

(870) U. K. Preuss, «Problems of European Citizenship,» *European Law Journal*, vol. 1, no. 3 (1995), p. 280; Weiler, p. 219; H. Pitkin, «The Idea of a Constitution,» *Journal of Legal Education*, 37 (1987), p. 167.

(871) على الرغم من تصديق النمسا وقبرص واليونان والمجر وإيطاليا ولاتفيا وليتوانيا ولوكسمبورغ ومالطا وسلوفاكيا وسلوفينيا وإسبانيا، إلا أن تقاعس الأصوات الانتخابية الهولندية والفرنسية في أواخر أيار/مايو وأوائل حزيران/يونيو 2005 دفع زعماء الاتحاد الأوروبي إلى تمديد الموعد النهائي للتصديق على الميثاق الذي كان مقررًا في تشرين الثاني/نوفمبر 2006، من دون تحديد أي موعد محدد أقصى جديد للموافقة عليها.

(872) Raz, pp. 210, 239.

(873) West, p. 215.

R. Smith, «Arraigning Terror,» Dissent (Spring 2004) (electronic (874) issue), p. 2, at: www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2004/sp04/smith.htm

.Dicey, p. 183 (875)

.Pound, p. 466 (876)

R. A. Posner, «Security Versus Civil Liberties,» Atlantic Monthly, (877) vol. 288, no. 5 (2001), p. 46; J. Yoo, «The Rules of War: September 11 has Changed the Rules,» UC Berkeley News, UC Berkeley Point of View, 15 June 2004; J. Yoo & R. J. Delahunty, «Application of Treatise and Laws to al Quaeda and Taliban Detainees,» Memorandum for William J. Haynes II, General Counsel, Department of Defense, Washington, DC., 2002; A. R. Gonzales, Memorandum for the President, Decision RE Application of the Geneva Convention on Prisoners of War to the Conflict with Al Quaeda and the Taliban (Washington, DC.: 2002), at: http://msnbc.msn.com/id/4999148/site/Newsweek; C. L. Powell, Draft Decision Memorandum for the President on the Applicability of the Geneva Convention to the Conflict in Afghanistan (Washington, DC.: 2002), at: http://lawofwar.org/Powell_Memo_Page1,2,3,4,5.htm

A. M. Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat*, (878) *Responding to the Challenge* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), p. 136; S. F. Kreimer, «Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror,» *University of* .*Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (2003), p. 282

.Shklar, p. 36 (879)

الفصل الثامن عشر: سلطات الطوارئ ...... جون فيرجون - باسكال باسكينو

أولًا: مقدمة

كانت الصلاحيات الاستثنائية موضوع اهتمام طويل الأمد في النظرية السياسية والدستورية منذ تجربة «الدكتاتورية» في جمهورية روما القديمة، وأصبحت مؤخرًا محل جدل محتدم بسبب التهديد الجديد الذي يمثله الإرهاب العالمي للنظام الليبرالي - الديمقراطي. تأخذ هذه القضايا صيغًا مختلفة في الولايات المتحدة وأوروبا. فلبعض الدساتير الأوروبية آليات صريحة للتعامل مع الطوارئ، على الرغم من أنها لم تُستعمل إطلاقًا، بل لم تستعمل إطلاقًا في مواجهة الإرهاب العالمي. وانقسم الباحثون الأميركيون حول ما إذا كان الدستور الأميركي يتضمن نظامًا للطوارئ، أو، إن لم يتضمنه، ما إذا كان يجب أن يشمل الدستور مثل تلك الصلاحيات [880]. يجب أن يفترض المرء أن أولئك الذين يعتقدون بوجوب توفير نصوص لسلطات الطوارئ في الدستور الأميركي يفكرون بأنه إذا توافر مثل هذا الخيار الدستوري، فسيُستعمل في أوضاع تشبه تقريبًا تلك الأوضاع التي أحدثها الإرهاب العالمي. ولكن بصرف النظر عن الحقائق المتعلقة بالدساتير واحتمال التذرع بالأحكام الدستورية، يبدو من المهم توضيح مفاهيم الطوارئ وصلاحيات الطوارئ. وعليه، فإننا سنسعى في هذا الفصل إلى فكفكة بعض المسائل الرئيسة التي ينطوي عليها مبدأ الصلاحيات الاستثنائية وأن نلقي الضوء عليها، آخذين النظرية والخبرة المتعلقتين بفرضها في الاعتبار.

«تتضمن حالات الطوارئ العامة **إبطالًا** [881] لجزء من الحقوق الدستورية المتاحة في الأوضاع العادية، وفي الوقت ذاته، إجراء تعديلات في توزيع الوظائف والسلطات بين مختلف أجهزة الدولة» [882]. ليس الاعتراف بحقوق الإنسان وفصل السلطات وحمايتها، في الحقيقة، الخصائص المُحدِّدة للدستورانية الحديثة فحسب، بل هي بصفة عامة أيضًا العناصر المُمَيّزة لأي سلطة غير مطلقة ومناهضة للاستبداد، تلك التي سنطلق عليها اصطلاح **حكم الكثرة** (*polyarchy*)، ونعني بتعبير حكم الكثرة النظام السياسي والدستوري الذي توزع فيه السلطات على فروع الحكومة وهيئاتها المختلفة، والذي يُعتَرف فيه بالحقوق الأساسية في الدستور ويجري إنفاذها بطريقة ما [883]. في بعض الأوضاع الدستورية، ربما تُعَلَّق هذه الجوانب (الحقوق الأساسية وفصل

السلطات) من خلال استدعاء **سلطات الطوارئ،** لكن بشرطٍ صارم: إذا كان تطبيق سلطات الطوارئ يحقق بكفاءة استقرار الوضع الدستوري السابق فحسب [(884)]. بكلمة أخرى، هذه الإجراءات هي **إجراءات محافظة** مماثلة لفكرة لوك عن الثورة، «مناشدة السماء»، ووظيفتها كانت إعادة إنشاء الدستور الإنكليزي القديم الذي كان قد واجه التهديد بمحاولة تأسيس نظام ملكي مطلق في المملكة. فمن دون ذلك المبدأ المحافظ، لن يكون تعليق مبدأ حكم الكثرة ممارسة لسلطات الطوارئ، بل تجديد دستوري أو تحوُّل، أو لنستعمل تعبير كارل شميت [(885)]: تطبيقٌ لسلطاتٍ تأسيسية [لدستور جديد].

نميز في الصفحات الآتية بين البعدين «الدستوري» و«المعرفي/الوجودي» لسلطات الطوارئ. إن نظام الطوارئ، إذا وُجد في دستور، موضوعٌ قانوني/دستوري. لكنّ مثل هذه الدساتير لا تجيز اللجوء إلى هذه الأنظمة إلا عندما تحدث أوضاع معينة حقيقية، أو بتعبير آخر عندما «يُدرَك قانونيًا» وجود نوع من التهديد. ويمكننا توضيح الفرق بالنظر في المثال الكلاسيكي. ففي «الدستور» الروماني، كان ثمة نظام أو ربما نظامان للطوارئ الدستورية: كان الأول، سنناقشه أدناه، «الدكتاتور» الكلاسيكي الذي يُعيّنه المستشارون بعد أن يعلن مجلس الشيوخ حالة طوارئ. وقد طُبقت الدكتاتورية في الأغلب منذ ولادة الجمهورية حتى عام 200 قبل الميلاد، عندما جرى إهماله لأسباب كثيرة. وكان الثاني ما أُطلق عليه اسم الكلمة الفصل لمجلس الشيوخ (senatus consultum ultimum) الذي طُبق خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، حيث أصبح بإمكان مجلس الشيوخ (كما كان من قبل) أن يعلن حالة الطوارئ، لكن من دون الطلب إلى القناصل أن يعيِّنوا دكتاتورًا. لكن، في الحالات التي بين أيدينا، يخوّل الدستور اتخاذ الإجراءات المباشرة لمواجهة الطوارئ [(886)].

يتمثل الهدف الرئيس في هذا الفصل في مناقشة الجوانب الدستورية لسلطات الطوارئ. ويمكن تلخيص البعد الدستوري لمسألتنا هذه في السؤال: كيف يمكن التفكير في وضع سلطات الطوارئ وقوتها ضمن دستور يأخذ بحكم الكثرة؟ وسنعود إلى مناقشة موجزة فحسب للبعد المعرفي في آخر هذا الفصل.

ثانيًا: الثنائية الدستورية

يمكن القول عمومًا إن المبدأ الدستوري [(887)] الكلاسيكي ما قبل الديمقراطي (الذي نصفه بـ «الروماني» أيضًا، نسبةً إلى الجمهورية الرومانية التي ناقشها مكيافيلي بتعاطف في كتابه **مطارحات حول ليفيوس** [(888)]، كما نوقش في كتاب روسّو **العقد الاجتماعي** [(889)])، يميّز بين نوعين من الحكومة:

أ- حكومة عادية

ب- حكومة استثنائية

حيث يكون هدف الحكومة الاستثنائية، كما ذكر للتو، المحافظة على الوضع السابق أو استعادته (أي الحكومة العادية)، فهي بهذا المعنى أداة استقرار أو أداة «محافِظة» [(890)]. بهذا المعنى، يتضمن الدستور الكلاسيكي أو يُخوّل وجود حكومتين بتوزيعين مختلفين للسلطة يتمتع فيهما الشعب بمجموعتين مختلفتين من الحقوق. لكن هذين النوعين مرتبطان، بمعنى أن الغرض المشروع الوحيد للنظام الاستثنائي هو استعادة النظام العادي والأوضاع التي تسمح باستئناف وظائفه.

تصف دساتير كلاسيكية وحديثة كثيرة نظام حكم دستوري عادي، نطلق عليه اسم «حكم كثرة» ضمن الهيكلية الحكومية. تتميز أنظمة حكم الكثرة بشكل من أشكال «فصل السلطات» في ممارسة السلطة السياسية، وبالاعتراف ببعض حقوق المواطنين. دمجت معظم الأنظمة الدستورية الحديثة - التي تبنت دساتيرها بعد الحرب العالمية الثانية - هذين الجانبين المُحَدِّدين لحكم الكثرة. وهناك شبه إجماع حول هذا الميل في الديمقراطيات المتقدمة. وفي ما يأتي أمثلة على أنواع مختلفة من أنظمة حكم الكثرة:

1. الحكومة المختلطة الكلاسيكية، وتسمى بحسب وصف أرسطو memigmene)[(891)] politeia)؛ استندت حماية حقوق المواطنين في الصيغة الأثينية إلى حق المواطنين في الوصول الحر إلى المحاكم والجمعية التي تمثلهم.
2. الجمهورية الرومانية بحسب وصف بوليبيوس [(892)] أو بحسب وصف مكيافيلي في **مطارحاته** [(893)]. وفّر هذا النظام حمايات قانونية لبعض أنواع أصول المحاكمات.
3. النظم الدستورية الحديثة التي تتميز بفصل السلطات القائم على آليات الضبط والتوازن الرقابية، مع ضمان حماية مختلف حقوق الأفراد المنصوص عليها كتابةً وبوضوح [(894)].
4. النظم البرلمانية الحديثة ذات المحاكم الدستورية (ألمانيا وإيطاليا والديمقراطيات الدستورية التي أسّست مؤخرًا).

أما نظم الحكم الدستورية الاستثنائية فاتخذت في الأغلب شكل الحكم الأحادي (monocracy)، (نظام لا رقابة داخلية فيه ولا فصل سلطات) [(895)]، الذي يُعلق موقتًا بعض حقوق المواطنين (أو كلها). والأمثلة التاريخية عن نظم الحكم الاستثنائية هي:

1. **الدكتاتورية الرومانية** في القرون الأولى من الجمهورية (وكذلك نظام الكلمة الفصل لمجلس الشيوخ الذي ذكر أعلاه، وربما دكتاتورية سولا [(896)] «لغرض إقامة جمهورية 82ق.م.» [(897)] (rei publicae constituendae causa 82 BC))؛
2. **لجنة السلامة العامة** الفرنسية (*Comité de Salut Public*) خلال عهد الإرهاب (دكتاتورية من فريق من الأعضاء متساوي الصلاحيات عرضة للمساءلة [(898)]، ألغاها

المؤتمر الوطني الفرنسي يوم التاسع من ثيرميدور؛

3. الصيغة الرئاسية من الأنموذج الروماني (الذي يجدر أن نسميه «الروماني الجديد»):

- المادة 48 من دستور جمهورية فايمار (1919) [(899)]؛

- المادة 16 من الدستور الفرنسي (1958) [(900)].

يتميز الأنموذج الروماني - الذي يمكن أن نضم إليه **لجنة السلامة العامة** الفرنسية - بحقيقة مفادها أن ممارسة سلطات الطوارئ ينطوي على إنشاء وكالة خاصة (هيئة) خارج الهيكل الدستوري العادي. ربما فعل الرومانيون ذلك ليفصلوا ما كان يحدث في حالة الطوارئ عن الأعمال العادية للحكومة، بهدف عزل الدستور عن السوابق التي تأسست في حالة الطوارئ. وفي الأنموذج الروماني الجديد، في المقابل، يمارس سلطات الطوارئ أحدُ فروع الحكومة العادية، وهو في العادة السلطة التنفيذية المنتخَبة شعبيًا [(901)]، حيث تُمكَّن بصلاحيات خاصة في حالات الطوارئ (سلطات تامّة، أو سلطة دكتاتورية، إلى غير ذلك).

إن الفرق بين الأمثلة الحديثة والأنموذج الروماني الكلاسيكي مزدوج: ففي أنموذج الدكتاتورية الروماني، تكون الهيئة التي تعلن الطوارئ (مجلس الشيوخ) هي هيئة مختلفة عن الفاعل الذي يُعيّن الموظف الذي يستطيع ممارسة سلطات الطوارئ (القناصل) (the Consuls)، ومختلفة كذلك عن الهيئة التي تمارس تلك السلطة (الدكتاتور). يضاف إلى ذلك أن الدكتاتور ليس قاض عاملًا خلال الحكومة العادية. وفي الأنموذج الحديث أو الروماني الجديد، يقوم رئيس السلطة التنفيذية بالإعلان عن حالة الطوارئ، وهو نفسه الفاعل الذي يمارس سلطات الطوارئ. كذلك، فإن الجهة التنفيذية هيئة عادية (ليست منتفية الفاعلية) في المنظومة الدستورية. ربما للمرء أن يَشُك فورًا في أن الرومانيين كانوا أكثر قلقًا إزاء احتمالات سوء استخدام سلطات الطوارئ مما كان مصممو الدساتير الحديثة الذين ربما كانوا أكثر ثقة بحقيقة أن على الجهة التنفيذية خوض الانتخابات.

ثالثًا: الرقابة القضائية على سلطات الطوارئ

يضم الكثير من الدساتير المعاصرة [(902)] أحكامًا صريحة، تؤسس بطرائق مختلفة شكلًا مؤقتًا واستثنائيًا من الحكومة التي تُعلّق الحقوق وتعطل الفصل الطبيعي بين السلطات من أجل مواجهة الطوارئ والمحافظة على النظام السياسي من التهديدات الناجمة عن الأعداء الداخليين والخارجيين، أو من أي أوضاع استثنائية أخرى [(903)]. من الممكن المُحاجّة أنه حتى في تلك النظم التي لا تحتوي مواد صريحة تصف السلطات الاستثنائية، ومتى يمكن اللجوء إليها، هناك دائمًا سلطة كامنة أو ضمنية لمعالجة الحالات القصوى. طبيعيٌ أن يجد

المرء في بعض هذه الدساتير نصوصًا تدعم هذه الفكرة. ونحن لا نقتفي أثر هذه الفرضية المثيرة هنا، بل نُركّز على الدساتير التي توجد فيها «الثنائية» بطريقة واعية ومقصودة.

من المهم التأكيد أن السلطات الدستورية في تعليق الحقوق، حيث توجد تلك الحقوق، تكاد لا تُستخدم إطلاقًا في الواقع في «الديمقراطيات المستقرة» أو المتقدمة. وربما كان آخر مثال له صلة بما نقول هو لجوء ديغول إلى المادة 16 من الدستور الفرنسي خلال الأزمة الجزائرية في عام 1961. من المحتمل أن تتجه «الدكتاتورية الدستورية» [(904)]، بصفتها شكلًا من أشكال الحكومة المؤقتة، نحو التلاشي في الديمقراطيات المستقرة، وربما كان ذلك لأن من الخطر اللجوء إلى تلك السلطات (إلى درجة أن من الممكن اعتبار هذا العزوف عن اللجوء إلى تلك السلطات إحدى السّمات المُعرِّفة للديمقراطية المستقرة!). بل ربما يكون بديل هذا الاحتمال فكرة أن الديمقراطيات المستقرة كانت منذ الحرب العالمية الثانية محظوظة إلى درجة أنها لم تواجه إطلاقًا أوضاعًا مُهدِّدة بشكل يستدعي تبرير سلطات الطوارئ أو استخدامها.

من جهة أخرى، تتجه الديمقراطيات غير المستقرة أو الشابة باستمرار نحو اللجوء إلى سلطات الطوارئ، وغالبًا ما يكون ذلك بهدف حماية الحكومة القائمة ضد المعارضين السياسيين أو بغية إطالة بقاء الحكومة الحالية في الحكم. فالهند وباكستان ونيجيريا ودول أميركية لاتينية عدة - منها كولومبيا - استعملت مرارًا أحكام الطوارئ الدستورية خلال السنوات الأربعين الماضية. ولنترك إسرائيل جانبًا، فهي تعيش منذ تأسيسها تحت تهديد مستمر، وحيث أثار استخدامها المستمر لسلطات الطوارئ جدلًا حادًا. لكن يبدو أن سلطات الطوارئ التي استعملت هناك لم تنفذ حكم النظام الأحادي الذي ميز نظم الطوارئ الأخرى.

تجدر الملاحظة، من الناحية المفهومية، أن ما يمكن تسميتها النظم الدستورية ذات السيادة الأحادية أو البرلمانية رفضت (كما رفض أنصارها الفكريون) باستمرار نظام الحكم «الثنائي» الموصوف آنفًا. أشهر مثال معاصر على ذلك، بالطبع، هو بريطانيا العظمى، بيد أن نيوزيلندا والجمهورية الفرنسية الثالثة تمدّانا بمثالين آخرين على نظام الحكم شبه الأحادي [(905)]. كما أن مبادئ السيادة الموحَّدة (نقصد بها نظم الحكم الدستورية التي ترفض حكم الكثرة الذي تكون السلطة فيه مقسمة أفقيًا) في صيغتين تقليديتين - هما الحكم المطلق (هوبز) والسيادة الشعبية (المرتبطة بكوندورسيه (Condorset) وكِلسِن (Kelsen)) - يميلان أيضًا إلى عدم الاعتراف بالحاجة إلى السلطات الاستثنائية أو إلى رفضها على أساس أنها تفضي إما إلى التناقض (أي دولة داخل دولة (*imperium in imperio*)) أو إلى الاضطراب الاجتماعي والحرب الأهلية.

أولًا، في النظم الأحادية (أحادية بالمعنى الدقيق الذي طرحه هوبز، أو بالفصل بين السلطات فصلًا عموديًا ووظيفيًا بحيث تكون الهيئة التشريعية هي الفاعل

ذو السيادة) لا حاجة إلى تعليق الفصل الاعتيادي بين السلطات أو تعليق حقوق الإنسان، فهذه الأنظمة ليست أنظمة حكم كثرة. وإذا كان ثمة حاجة إلى تعليق الحقوق أو توحيد السلطات لمعالجة حالة استثنائية، يمكن الهيئة ذات السيادة نفسها القيام بذلك بكفاءة - وهي في العادة الهيئة التشريعية (كما هو الحال في النظام البرلماني البريطاني).

ثانيًا، حين تقوم الشرعية في الأساس على قواعد قانونية، فسوف يلزم قواعد قانونية أيضًا من أجل تعليق الحقوق. أما إذا كانت الشرعية قائمة على الموافقة الصريحة (من خلال **الانتخابات** المباشرة للهيئة التشريعية وفي بعض الأحيان انتخاب السلطات التنفيذية) فيكون تعليق الحقوق أقل حاجة إلى التسويغ الإجرائي. النقطة هنا هي أن المجتمعات غير الاستبدادية ما قبل الديمقراطية، مثل الجمهورية الرومانية أو إنكلترا في القرن السابع عشر، كانت مصرة جدًا على أهمية المشروعية (legality) أو الضوابط القانونية، وفي النتيجة، اتجهت تلك المجتمعات نحو ضبط الحقوق وضبط تعليقها من خلال القوانين العادية (أو بلاغات مجلس الشيوخ في روما). وللسبب نفسه، لا تحتاج نظم الحكم ذات السيادة البرلمانية، لأنها أحادية بالمعنى الذي شرحناه، إلى هذه الأحكام الدستورية - القانونية بسبب إمكانية اعتبار تشريعاتها وقوانينها تعبّر عن الإرادة الشعبية، كما تدل عليها الانتخابات؛ فالحكومات المُنتخَبة تكون تحت رقابة الناخبين.

ومع ذلك، ففي ما نسميه النظم الرومانية الجديدة، فكر صانعو الدستور في أن ثمة سببًا وجيهًا لإنشاء سلطات طوارئ خاصة. وكما كانت الحال في روما، ربما استقرت هذه النظم على نظام دستوري عمل على إجراء تقسيم واسع للسلطات، ما جعل من غير المحتمل لمثل ذلك الدستور أن يعالج بفاعلية طوارئ من أنواع معينة. أو ربما لم تعتبر «الهيئة التأسيسية» [التي أنشأت الدستور أصلًا] أن البرلمان قادر على تدبير الأمور في حالات الطوارئ (هذا كان رأي رجال مثل هوغو بريوس (Hugo Preuß) الذي صاغ مشروع دستور جمهورية فايمار في ألمانيا)، أو أن من صاغوا مشروع الدستور ربما لم يثقوا بالبرلمان إطلاقًا (كما حدث مع ديغول الذي لم يثق بالأحزاب السياسية - كما لم يثق بمجال نفوذهم، وهو البرلمان - بل وثق بنفسه وبالمواطنين الفرنسيين [حيث لجأ إلى الاستفتاء]).

يبدو أن ثمة نوعًا جديدًا من الثنائية التي تحل محل الثنائية القديمة هذه الأيام. بدأت هذه الثنائية في الولايات المتحدة، ولعلّها في الحرب الأهلية. ففي ذلك الصراع، عَلّق لنكولن مرارًا حقوق المتهمين في المثول أمام القضاء، وذلك في أرض المعركة في البداية، ثم في المجالات الأخرى في ما بعد. وبعمله هذا، اضطر لنكولن إلى مواجهة المحاكم، وتمثل ذلك في البداية في رفضه أمرَ رئيس المحكمة العليا تيني بإطلاق سراح أحد السجناء (*ex parte Merry*man, 1861). لكن مع الزمن، خصوصًا بعد انتهاء الحرب، نجحت المحكمة العليا

بالطعن في عدد من الاعتقالات الإدارية، خصوصًا حيث كانت الاعتقالات تشمل أشخاصًا من خارج مناطق الحرب، وحيث تتوافر المحاكم العادية للاستماع إلى الشكاوى الدستورية [(906)]. نتيجة ذلك، كان لنكولن طليق اليد في خوض الحرب الأهلية كيفما أراد هو والكونغرس، لكن نطاق فعله المستقل كان تحت رقابة المحاكم، خصوصًا خارج ساحة الحرب [(907)]. وهكذا، كان للكونغرس والرئيس سلطة واسعة في اتخاذ الإجراءات اللازمة لمعالجة «الطوارئ»، على نحو ما كان عليه الوضع بعد حوادث 11 أيلول/سبتمبر [2001]. لكن، كان هناك جهتان تقاضيان تلك الإجراءات الخاصة بالطوارئ: الجهة الأولى هي الناخبون الذين يقفون على طرف التفويض الانتخابي؛ والجهة الثانية هي المحاكم التي تُصدر قرارات منع التنفيذ للسلطة التنفيذية، عندما تمارس الحكومة صلاحيات خارج نطاق الحالات الاستثنائية المقررة. إن إمكان أن يرفض الناخبون الحكومة القائمة وسياساتها هي حقيقية بحسب تعريف أي نظام ديمقراطي، بما فيه أمثلة النظم الرومانية الجديدة التي شُرحت أعلاه، ولا تحتاج إلى المزيد من التعليق [(908)]. ومع ذلك، فإن الدور الجديد للمحاكم كان نتيجة خاصة للتقليد الدستوري الأميركي حيث تحمي المحاكم المستقلة بموجبه حقوقَ الأفراد من القوانين والتشريعات ومن أفعال السلطة التنفيذية العادية. وبعد سلسلة القرارات القضائية خلال الحرب الأهلية وبعدها، اتضح أن هذه الحمايات القضائية اتسعت لتشمل قرارات الرئيس [الأميركي] التي يتخذها في ظل أوضاع الطوارئ.

بقيت هذه التطورات الدستورية من خصوصيات الظاهرة الأميركية حتى الحرب العالمية الثانية. وأدى الانتشار الملحوظ لآليات الفصل في المسائل الدستورية وممارساته في فترة ما بعد الحرب إلى تعرُّض الحكومات الديمقراطية عمومًا لإمكانيات التنظيم القضائي للطوارئ. يرقى الأنموذج الذي ظهر بعد الحرب، وتتخذ فيه هيئاتٍ تخضع للمساءلة الحكومية قرارات في وقت ما (اللحظة 1) ثم يقوم القضاة بمراجعة تلك القرارات في وقت لاحق (اللحظة 3)، يرقى في نظرنا إلى استبدال الثنائية الكلاسيكية: الحكومة العادية/الحكومة الاستثنائية. ففي الأنموذج الأول - الأنموذج الروماني الجديد - ليس بإمكان النصوص القانونية (الدستورية) أن تنظّم سلطات الطوارئ إلا قبل الحدث، من خلال تحديد البدائل الدستورية. أما في الأنموذج الثاني - الأنموذج الذي نناقشه الآن والذي تؤدي فيه المحاكم دورًا معينًا - فتتعامل الرقابة القضائية بعد الحدث مع القرارات التي اتخذتها السلطات السياسية (المنتخبة) خلال ما اعتبرته تلك السلطات حالات طوارئ. في الحقيقة، في الأنموذج الجديد، تتاح للمحاكم أيضًا فرصة ضبط قرارات الحكومة في الفترة الوسيطة (اللحظة 2): فقد تكون المحاكم قادرة على أن تصدر أوامر للسلطة التنفيذية بمنح حقوقٍ للمحتجزين خلال فترة الأزمة، أو حتى أن تأمر بإطلاق

سراحهم. واضحٌ أن هذا الموضوع ما زال خلافيًا، ولم تحسمه المحاكم الأميركية دستوريًا.
هنا، يمكن إثارة اعتراضين على أنموذج (اللحظة 1 - اللحظة 3): الأول هو أن المحاكم تتجه إلى المبالغة في مراعاة الهيئة الممارِسة لسلطات الطوارئ. إن الأساس التجريبي المنهجي لهذا الادعاء واه [(909)]، ويعتمد الكثير منه على الفترة الزمنية التي راجعت الجهة القضائية أثناءها الفعل التنفيذي [(910)]. إذًا، كثيرًا ما تكشف الاستنتاجات عن افتراضات مسلَّمة مسبقة، أو عن افتراضات تستند إلى تفسيرات مختَلف عليها بشأن قضايا مثيرة للجدل. أما الاعتراض الثاني فيتمثل في أن الرقابة اللاحقة على القرار، مجرد كونها قد حصلت بعد الحدث، هي بطبيعتها متأخرة كثيرًا. يجب أن يؤخذ هذا الاعتراض بجدّية، فهو في نسخته **الصفيقة** يقتل الديمقراطية كليًا، وليس المراجعة القضائية للقرارات التنفيذية التي اتخذت خلال الطوارئ فحسب؛ ونظرًا لتمتع رئيس وزراء البلد أو رئيس جمهوريته بالقدرة على اتخاذ قرار (مدعوم من الكونغرس أو البرلمان) باحتلال البلد (س) عسكريًا ليحمي بلده، وربما لا يستطيع الناخبون إبطال ذلك القرار إلا بعد سنتين من الزمن، عندما يكون الأوان قد فات تمامًا! من حيث المبدأ، ربما ينتظر الناخبون أربع أو خمس سنوات! أما في الصيغة الهزيلة لهذا الاعتراض، فمن الممكن أخذه في الاعتبار ورفضه.
عندما نحلل قرارًا للمحكمة العليا الأميركية، يجب أن ننظر في أبعادٍ ثلاثة:
أ. الأثر القانوني (في المتخاصمين)؛
ب. الحجج (والحجج المضادة عندما يغيب الإجماع في المحكمة) أو الآراء المقدمة التي توفر دواعي اتخاذ القرار في القضية المعروضة؛
ت. دور القرار بوصفه «سابقة قضائية».
إن البعد الثالث المذكور أعلاه، أو «السابقة القضائية»، هو الأكثر أهمية لأنه يؤسس القاعدة التي تحكم السلوك المستقبلي لموظفي الحكومة، ما قد يمنحها تأثير الردع في قراراتهم المستقبلية. وهذه نتيجة ذات أهمية عظيمة خصوصًا عندما نتعامل مع سلطات الطوارئ. هنا، يمكن أن نذكر قضية ماربوري ضد ماديسون (Marbury vs. Madison): كان حكم المحكمة في عام 1803 لصالح الحكومة لا المّدعي (الذي لم يحصل على التعيين الذي طلبه). لكن، حتى هذه النتيجة لم تكن هي الأهم في قضية ماربوري. فما كان، وما زال، الأهم في تلك القضية هو **المُحاجّة** التي قدمها القاضي مارشال التي أسست سابقةً أصبح على أساسها للمحكمة العليا الأميركية الكلمة الأخيرة بشأن دستورية القوانين [التي تُصدرها السلطة التشريعية] [(911)]. من جهة أخرى، إن قضية كوريماتسو ضد الولايات المتحدة (Korematsu vs. United States, 1944) التي تُنتقَد غالبًا (ولأسباب وجيهة) لتمييزها العرقي الرسمي ضد اليابانيين، قد أسست، مع ذلك، المبدأ الذي جعل قرار غوانتانامو (2004) ممكنًا، ومؤداه أن المحاكم هي المرجع، وخصوصًا المحكمة العليا في نهاية المطاف، في تقرير

ما إذا كانت الإجراءات التي يتخذها الكونغرس أو الرئيس خلال حالة الطوارئ مطابقة للدستور [912] ومتناسبة مع التهديد [913]. على الرغم من أن الرأيين المخالفين للقاضيين جاكسون وميرفي ربما كانا صائبين في ما يتعلق بالنتائج القانونية لتلك المجادلة، إلا أنهما أقل قابلية للتأثير في مجرى الأمور بوصفها سابقة قضائية.

قال القاضي جاكسون، على سبيل المثال، إنّه «من غير العملي ومن المثالية الخطرة أن نتوقع أن تلتزم كل قيادة عسكرية في منطقة عمليات محتملة المعايير الدستورية المعروفة التقليدية، أو أن نُصِرّ على ذلك. فعندما تقع اضطرابات في منطقة ما إلى درجة يصبح معها من الضروري إخضاعها للحكم العسكري بأي ثمن، فإن الاعتبار الأعلى هو أن يكون الإجراء ناجحًا، لا أن يكون قانونيًا [...]. فلا يمكن أحد أن يطلب من مثل ذلك القائد في مثل تلك الأوضاع أن يتصرف كما يتصرف أي شخص معتدل؛ فقد يكون متحوطًا ومتطلّبًا بشكل غير معقول. ربما يحق له ذلك. لكن القائد الذي يركز موقتًا على الدفاع عن حياة المجتمع [وهو مسؤول عنه] يقوم فعلًا بتنفيذ برنامج عسكري؛ لكنه لا يقوم بإنشاء القانون بالمعنى الذي تفهمه المحاكم. فهو يُصدر الأوامر، وربما يكون لتلك الأوامر سلطة ما بوصفها أوامر عسكرية، لكنها قد تكون غاية في السوء بوصفها قانونًا دستوريًا [...]. وإذا لم نستطع حصر الضرورات العسكرية في الدستور، فأنا غير مستعدٍ أيضًا لتشويه الدستور بموافقتي على كل ما يعتبره العسكريون ضروريًا». بالنتيجة، كان القاضي جاكسون مستعدًا للسماح للمُنفِّذين [العسكريين] بتفويض واسع وغير قابل للمراجعة [القضائية] في أوقات الطوارئ لحماية الدستور من السوابق [القضائية] التي تنبثق خلال الحوادث الاستثنائية. لقد كانت وجهة نظره تعكس نوع الثنائية الموجودة في الأنموذج الروماني، بمعنى أنها أصرت على الفصل التام بين الدستور في الأوقات العادية والدستور خلال الطوارئ.

لو كان باستطاعة القاضي جاكسون إقناع المحكمة لما كان بإمكان السلطة القضائية أصلًا حماية الحقوق خلال فترة الطوارئ في المستقبل. فبادعائه أن ليس من اختصاص المحكمة النظر في المسائل العسكرية، كان جاكسون على استعداد لقصر عمل المحاكم على النظر في الأثر القانوني لتلك القرارات العسكرية بعد الحدث [914]. ورفَض فَرْض أي معيار للتناسبية [بين الخطر الحقيقي والتفويض الاستثنائي] في أوضاع الطوارئ، كأنه أعطى بالنتيجة للعسكريين حرية مطلقة في التصرف في تلك الأوضاع. وبينما سمح جاكسون بالتظلم وطلبِ رفع الضرر في ما يتعلق بالأفعال غير القانونية التي اقتُرِفت خلال الطوارئ - حيث رفض التصويت لإدانة كوريماتسو بسبب مخالفته أوامر الحجز - فإن التقريرات المتعلقة بإثبات الضرر واتخاذ الإجراءات لإزالته هي بالضرورة غير فاعلة بوصفها وسائل رفع الضرر بالنسبة لبعض الأفعال، كالإعدام مثلًا. إذًا، لم يكن رأي جاكسون ليسمح بدرجة كبيرة

من الرقابة على أفعال الطوارئ بعد الحدث، ولا بالرقابة بتاتًا خلال الفترة الوسيطة (اللحظة 2) إبّان استمرار الطوارئ.

خلافًا لموقف جاكسون بشأن الاحترام الموقت [للجهات التنفيذية خلال الطوارئ]، فإن القاضي ميرفي قال إن «من الضروري رسم قيود محددة على التفويض الممنوح إلى العسكريين، خصوصًا في غياب أي إعلان للأحكام العرفية». بالنتيجة، دافع ميرفي عن وجهة نظر أحادية للدستور، أي النظرة التي تقول إن هناك نظامًا دستوريًا واحدًا يحكم في كل الأوقات، وإن أوضاع الطوارئ لا تتطلب إجراءات دستورية خاصة. ويوضح قائلًا: «يجب ألا يُترك الأفراد مُجردين من حقوقهم الدستورية بذريعة الضرورة العسكرية التي لا مضمون لها، ولا سند». من ثَمَّ، يتابع ميرفي: «لا صِلة معقولة أو واضحة لخطر ’عام وشيك ومباشر ومُحدق‘ تُعزز هذا التضييق العنصري الذي يمثل أكبر حرمان شامل كامل من الحقوق الدستورية في تاريخ هذه الأمة في غياب الأحكام العرفية». كان القاضي ميرفي يتوخّى أن تكون الحكومة مطالبة بإخضاع مثل هذه الأعمال إلى السلطة القضائية، بدلًا من السماح للحكومة بتفويض واسع، حتى لو كان موقتًا، بحسب اقتراح القاضي جاكسون [(915)]. ويمكن القول إنه لو حصل رأي القاضي ميرفي على موافقة الأغلبية، لكان قد ضيّق قدرة الحكومة، أو أقلّه مرونتها، في التعامل مع أوضاع من هذا النوع مُمثَّلة بالإرهاب العالمي، ما يُقلّص مجال الحرب ضد العدو ويجعله محدودًا في نطاق القانون الجنائي (التدخل بعد الحدَث).

باعتماده مبدأ الأغلبية، يقف القاضي بلاك (Black) موقفًا معتدلًا أو وسطًا. فهو يعترف بأن حال الطوارئ مختلفة عن الأوقات العادية، وبأن الحكومة ستقوم بأفعال في ظل الطوارئ لا يُسمح لها بأن تقوم بها في وقت آخر. لكنه أصر على ألا تبقى المحاكم على الهامش كما اقترح جاكسون، بل عليها أن تكون جاهزة لمراقبة أفعال الحكومة ومراجعتها، ليس بعد رفع حال الطوارئ فحسب بل وفي أثنائها. ويبدو لنا أنه، على الرغم من رأي القاضي بلاك، كانت مواطن الضعف [(916)] في حجته مهمة لأنها:

(أ) سمحت لسلطة المحاكم أن تراجع أفعال فروع السلطة السياسية، وأن تفرض عليها قيودًا بخصوص سلوكها في أوضاع الطوارئ؛

(ب) وطدت **السابقة** التي تقضي بأن على الفروع السياسية أن تأخذ في الحسبان، في أي مناسبة مستقبلية، إمكان المراجعة القضائية لأفعال السلطة التنفيذية بعد الحدث، وربما في الفترة الوسيطة؛

(ت) رفضت أي فكرة تقضي بأن إجراءات الطوارئ هي «قضايا سياسية» مستثناة من نطاق سلطة المحاكم، وهذه نقطة حاولت إدارة جورج بوش الابن دون جدوى أن تسوّغها في قضية غوانتانامو؛

(ث) جعلت من الممكن دستوريًا إيجاد **إجراءات وقائية** تستطيع المحاكم بموجبها أن تُقدّر تناسُب أفعال الحكومة مع الخطر الحقيقي الذي تواجهه؛
(ج) يؤكد بلاك (مخالفًا جاكسون) وجوب أن تطبق المحكمة العليا نوعًا من معيار التناسبية خلال فترة الطوارئ (اللحظة 2) وليس بعد الحدث (اللحظة 3) فحسب، عندما يُطلَبُ رأيُها في تقرير مشروعية سلوك الحكومة [917].

إذا نظرنا إلى هذه الجوانب كلها، يجب إعادة النظر في الملاحظة التي تقول إن باستطاعة المحاكم التردد في البداية في معارضة السلطات التنفيذية والتشريعية، وذلك بالنظر إلى أنها تبدو، في الديمقراطية الدستورية المستقرة، آخر وأول دفاع ضد إساءة استعمال سلطات الطوارئ، لأنّ باستطاعة المحاكم، ليس أن تراقب وتراجع أفعال الحكومة بعد الإجراءات التي تم بموجبها تجاوز القانون فحسب، بل لها دور أيضًا خلال فرض حالة الطوارئ ذاتها. بالطبع، للمحاكم دور قبل الحدث كذلك، إذا أخذنا في الاعتبار أثر قراراتها باعتبارها سوابق تحكم حوادث المستقبل [918].

وفي ما يتعلق بالبعد الإبستيمولوجي (المعرفي) والأنطولوجي (الوجودي) لسلطات الطوارئ، يمكن صوغ السؤال الحاسم على النحو الآتي: ما هو الاستثناء أو ما هي الحالة الطارئة؟ يبدو واضحًا أن السؤال هنا ليس سؤالًا قانونيًا صرفًا - ثمة وضع وقائعي يؤدي دورًا جوهريًا في تسويغ إجراءات خاصة - لذلك لن يكون الجواب ببساطة: «إبطال القانون إبطالًا جزئيًا» [919].

يزعم بعض المؤلفين أن السؤال يمكن أي يُجاب عليه بموضوعية: فمثلًا، إذا كان هانيبعل على مشارف روما، فهناك حالة طوارئ موضوعية كتلك الحالات الطارئة التي أعلنتها بحسب هوبز (في رسالة إهداء كتابه **الليفياثان** إلى فرانكس غودولفين) «المخلوقاتُ البسيطة النزيهة في الكابيتول في روما الذين دافعوا بضجيجهم عمَّن كان في داخله!». وكذلك، إذا كان الجيش الأحمر قد عَبَرَ حدود ألمانيا الغربية، فمن المشروع تطبيق المادة 115 من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية (التي كانت تهدف إلى التعامل مع مثل هذا الاحتمال الذي لم يعد موجودًا الآن). مع ذلك، إن الطريقة التي يمكن المرء أن يُفسّر بها كلمة «على مشارف» أو «غير بعيد» لا تتضمن دلالة حاسمة. لكن، ماذا تعني بالضبط؟ ألم يكن حقيقيًا أن تشارلز الأول كان يَدعي أن المملكة كانت تواجه حالة طوارئ لأن الأسطول الهولندي كان «قريبًا» يهدد الشواطئ الإنكليزية؟ فمن الواضح أنه لا يمكن إلغاء التأويل ولا الجدل.

في الختام، يبدو لنا أن الطريقة الوحيدة لمعالجة هذه المشكلة هي التخلي عن الوهم بأن حالة الطوارئ هي نوع من «الوقائع»، وأن نقبل، عوضًا من ذلك، أن تكون لدينا إجراءات لتقرير ما إذا كانت حالة الطوارئ قائمة من الناحية الدستورية: فالأجهزة الخاضعة للمُساءلة السياسية يجب أن تصدر الحكم المعرفي بخصوص ما إذا كانت حالة من الطوارئ قائمة وتستدعي

تطبيق سلطات الطوارئ. وهذه القرارات، في الدساتير الحديثة، يضبطها، في المآل، الناخبون والمحاكم.

المراجع

Ackerman, B. «The Emergency Constitution.» *Yale Law Journal*. 113 (2004).

Epstein, L. et al. *The Supreme Silence During War* (forthcoming).

European Commission for Democracy through Law. *Emergency Powers*. Strasbourg: Council of Europe, 1995.

Farber, D. *Lincoln's Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Goldsworthy, J. *The Sovereignty of the Parliament: History and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Hurlet, F. *La dictature de Sylla, monarchie ou magistrature républicaine?: Essai d'histoire constitutionnelle*. Rome: Institut historique belge de Rome, 1993.

Nippel, W. «Emergency Powers in the Roman Republic.» *Cahiers du CREA*. 19 (2000).

Preuß, H. «Die reichsverfassungsmäßige Diktatur.» *Zeitschrift für Politik*. 13 (1924).

Randall, J. *Constitutional Problems under Lincoln*. New York: D. Appleton, 1926.

Rossiter, C. *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*. New York: Harcourt, Brace and World, 1948.

Rousseau, J. J. «The Social Contract,» in: A. Ritter (ed.), *Rousseau's Political Writings*, J. C. Bondanella Ritter (ed. and trans.). New York: Norton, 1988.

Schmitt, C. *Die Diktatur*. Berlin: Duncker und Humblot; 1994; [1921].

Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Torchbooks, 1984.

Sieyes, E. *Political Writings: Including the Debate between Sieyes and Tom Paine in 1791*, M. Sonenscher (ed.). Indianapolis: Hackett, 2003.

Stone, G. *Perilous Times: Free Speech in Wartime*. New York: Norton, 2004.

Ungern-Sternberg, J. von. «The Crisis of the Republic,» in: H. I. Flowes (ed.), *The Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(880) للاطلاع على واحد من هذه الاقتراحات، يُنظر:
B. Ackerman, «The Emergency Constitution,» Yale Law Journal, 113 (2004).

(881) تعني كلمة «derogare» اللاتينية: إلغاء جزء من القانون، وفرضه جزئيًا لا غير. ويُمدنا **قاموس أكسفورد الإنكليزي** بالتعريف نفسه لكلمة «إبطال» (derogation): «إلغاء أو إبطال القانون جزئيًا».
The Oxford English Dictionary (1989), vol. IV, p. 504.

(882) European Commission for Democracy through Law, *Emergency Powers* (Strasbourg: Council of Europe, 1995), p. 4.

(883) يستخدم روبرت دال لفظة «حكم الكثرة» بمعنىً مختلف تمامًا، لا يلزمنا مناقشته هنا. وكان دال مخطئًا في اعتقاده أنه أدخل هذه اللفظة في اللغة السياسية. إذ كان إ. سياس، مؤلف كتاب **الطبقة الثالثة** (*Third Estate*)، قد استخدمها في جداله ضد توماس باين في عام 1791 لتفويض سلطة تنفيذية تمارسها كثرة من الأعضاء.
E. Sieyes, Political Writings: Including the Debate between Sieyes and Tom Paine in 1791, M. Sonenscher (ed.) (Indianapolis: Hackett, 2003).

(884) كما قال شومبيتر: «تدرك جميعُ أنواع الحكومات الديمقراطية بإجماعٍ عمليٍ أن ثمة حالات يكون فيها من المعقول التخلي عن القيادة التنافسية وتبني القيادة الاحتكارية. ففي روما القديمة، نص الدستور على إنشاء منصب غير منتخَب يمنح احتكار القيادة في حالات الطوارئ. وكان شاغل هذا المنصب يُسمى «magister populi» أو الدكتاتور. ومن المعروف أن هناك أحكامًا مماثلة في جميع الدساتير، بما في ذلك دستورنا: إذ يكتسب رئيس الولايات المتحدة في ظروف معينة سلطة تجعله دكتاتورًا لجميع النوايا والأغراض بالمعنى الروماني، مهما كانت الاختلافات بين الحالين كبيرة في البناء القانوني وفي التفاصيل العملية. فإذا كان الاحتكار مقيدًا فعليًا إما بوقت محدد (كما كان أصلًا في روما) أو لحالة طوارئ محددة المدى، يجري تعليق المبدأ الديمقراطي للقيادة التنافسية. وإن لم يكن الاحتكار، سواء في القانون أو في الواقع، محددًا بوقت... يُلغى المبدأ الديمقراطي، ويصبح لدينا حالة دكتاتورية بالمعنى المعاصر».
J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy (New York: Harper Torchbooks, 1984), p. 296.

(885) C. Schmitt, *Die Diktatur* (Berlin: Duncker und Humblot; 1994; [1921]).

(886) يوجد وصف للحالات المعروفة في كتاب:

J. von Ungern-Sternberg, «The Crisis of the Republic,» in: H. I. Flowes (ed.), The Roman Republic (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(887) هنا بالمعنى الواسع لكلمة الدستور والتي لا تنطوي على وجود نص مكتوب يشمل الأحكام الدستورية. وبهذا المعنى، تميل الدستورانية إلى التطابق مع حكم الكثرة.

(888) N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, Book I, chap. 34,

«فعلت السلطة الدكتاتورية خيرًا، لا ضرر، لجمهورية روما». هذا النص مقتبس من روسو في حاشية فصل من كتابه **العقد الاجتماعي** (يُنظر الهامش التالي).

(889) يُنظر بشكل خاص:

J. J. Rousseau, «The Social Contract,» in: A. Ritter (ed.), Rousseau's Political Writings, J. C. Bondanella Ritter (ed. and trans.) (New York: Norton, 1988), book IV, chapter 6, «On Dictatorship»:

«إن مرونة القوانين، التي تحول دون تكيُّفها مع الأحداث، يمكن، في بعض الحالات، أن تجعلها مؤذية، وفي وقت الأزمات، يمكنها في حد ذاتها أن تتسبب بانهيار الدولة. إذ يتطلب ترتيب الإجراءات القانونية وتباطؤها فترة زمنية لا تتيحها الظروف في بعض الأحيان ... وبناءً عليه، لا ينبغي لأحد أن يسعى إلى تقوية المؤسسات السياسية إلى درجة فقدان سلطة تعليق عملها» (ص 162-163).

(890) جرى توضيح الصيغة الكلاسيكية الأخيرة لهذه العقيدة من جانب المحامي الألماني الكبير هوغو برويس (Hugo Preuß)، الذي أدى دورًا مهمًا في صوغ دستور فايمار، في مقالة نشرت في عام 1924، وهو أفضل تعليق على معرفتنا بالمادة رقم 48 من أول دستور ألماني جمهوري. وفي ما يأتي نص المادة 48: «إذا لم تف ولاية (8) بالواجبات المنصوص عليها في دستور الرايخ أو قوانين الرايخ، فإنه يجوز لرئيس الرايخ استخدام القوة المسلحة لإلزامها. وفي حالة تعرض السلامة العامة للتهديد أو الاضطراب بشكل خطير، يجوز لرئيس الرايخ اتخاذ التدابير اللازمة لإعادة فرض القانون والنظام، حتى إن لزم الأمر استخدام القوة المسلحة. وسعياً لتحقيق هذا الهدف، يجوز له تعليق الحقوق المدنية الموصوفة في المواد ذوات الأرقام 114 و115 و117 و118 و123 و124 و154، جزئيًا أو كليًا. ويتعين على رئيس الرايخ إبلاغ الرايخستاغ على الفور بجميع التدابير المتخذة والتي تستند إلى الفقرتين 1 و2 من هذه المادة. ويجب تعليق هذه الإجراءات فورًا إذا طلب الرايخستاغ ذلك. وإذا كان ثمة خطر وشيك، فيمكن حكومة الولاية أن تتخذ، على أراضيها المحددة، الخطوات على النحو الموضح في الفقرة 2. ويجب تعليق هذه الخطوات إذا طلب ذلك رئيس الرايخ أو الرايخستاغ. المزيد من التفاصيل متوفرة بموجب قانون الرايخ».

(891) Aristotle, *Politics*, book 4.
(892) Polybius, *Histories*, B. VI.
(893) Machiavelli, I.2.
(894) يُلاحظ في النموذج القديم للحكومة المختلطة أن حكم الكثرة المؤسسي راسخ في تقسيم المجتمع إلى أقسام أو جماعات أو رتب أو عزب مختلفة من الناحية الأنطولوجية، وهذا الحكم، إذا جاز التعبير، تجلّ لذاك المجتمع. أما في دستورانية ما بعد هوبز المعاصرة، القائمة على المساواة القانونية بين المواطنين، فيُعَدّ حكم الكثرة في الأساس نتاج صنعي ناجم عن الهندسة الدستورية التي تعمل على توطيد حكم الكثرة في هيكل الحكومة وفقًا للمبدأ الماديسوني [نسبة إلى ماديسون] المتمثل في الطموح الذي يوازن الطموح!
(895) في هذا المنظور، يُعد هذا «تغييرًا في توزيع الوظائف والسلطات بين أجهزة الدولة المختلفة!» وفي بعض الأحيان، يمكن أن يمارس هذه القوة الأحادية مجموعةٌ من الأشخاص يتصرفون مثل جماعة أفراد متساوين في السلطة [كوليجيوم] (كما في حالة لجنة السلامة العامة الفرنسية خلال الثورة).
(896) في ما يتصل بالدكتاتورية الرومانية، ينظر:
W. Nippel, «Emergency Powers in the Roman Republic,» Cahiers du CREA, 19 (2000).
وفي ما يتصل بسولا، ينظر:
F. Hurlet, La dictature de Sylla, monarchie ou magistrature républicaine?: Essai d’histoire constitutionnelle (Rome: Institut historique belge de Rome, 1993).
ومن المفيد أن نذكر أن الدكتاتور الروماني كان قاضيًا عينه القناصل لمدة أقصاها ستة أشهر بعد أن يكون مجلس الشيوخ قد أعلن عن وجود حالة طوارئ. وكان للدكتاتور اختصاص أن يعلق كلًا من سلطات حماة الشعب [محامي الشعب] (tribunicia potestas) - حق النقض الذي كان بمقدور حماة الشعب استخدامه لمعارضة قرارات ذوي المناصب العليا من القضاة - والحق في الطعن أمام حماة الشعب (provocatio ad populum) - إمكانية نجاة مواطن روماني من عقوبة الإعدام في غياب محاكمة منتظمة لدى محكمة شعبية.
(897) إن قضية دكتاتورية سولا معقدة، إذ جرى تعيينه بموجب قانون صدر في الجمعية العامة وليس من خلال قرار من مجلس الشيوخ. ربما تكون السلطة المعرفية لإعلان حالة الطوارئ قد انتقلت، على الأقل لبعض الوقت، إلى الجمعية العامة. ولكن من لممكن أيضًا أن يُعثر على أهمية عمل الجمعية العامة في حقيقة أن سولا قد خُوِّل ممارسة سلطة تأسيسية - سلطة تغيير

القوانين أو الدستور نفسه - وكان هذا يتطلب تقليديًا موافقة جمعية عامة شعبية.

(898) أمام المؤتمر الوطني كل شهر.

(899) يُنظر الهامش 11.

(900) المادة 16: «عندما تتعرض مؤسسات الجمهورية أو استقلال الأمة أو وحدة أراضيها أو الوفاء بالتزاماتها الدولية لتهديد خطير ومباشر، وحيثما تنقطع سلامة أداء السلطات العامة الدستورية، يتخذ رئيس الجمهورية الإجراءات التي تتطلبها هذه الظروف، بعد التشاور الرسمي مع رئيس الوزراء ورؤساء الجمعيات العامة والمجلس الدستوري.//ينبغي إبلاغ الأمة بهذه التدابير في رسالة.//يجب أن تكون التدابير نابعة من الرغبة في تزويد السلطات العامة الدستورية، في أقصر وقت ممكن، بالوسائل اللازمة للقيام بواجباتها. يجب استشارة المجلس الدستوري فيما يتعلق بهذه التدابير. ينعقد البرلمان باعتبار أن ذلك حق له.//لا يجوز حل الجمعية العامة الوطنية خلال ممارسة صلاحيات الطوارئ».

(901) يبدو أن النموذج الروماني الجديد مماثل لما يُسمى بالأنظمة شبه الرئاسية في أوروبا والأنظمة الرئاسية (presidentialism) في أميركا اللاتينية، حيث يتمتع الرئيس بشرعية شعبية مباشرة من خلال الانتخابات.

(902) ومع ذلك، ثمة استثناءات مهمة مثل دساتير اليابان وإيطاليا والنمسا وسويسرا ومعظم الدول الاسكندينافية. أما حالة الولايات المتحدة الأميركية فيصعب تصنيفها. إذ تنص المادة 1 (القسم 9، البند 2) من الدستور الأميركية صراحة على تعليق الحق الأساسي («لا يجوز تعليق حق مثول المتهم أمام القضاء إلا إذا كانت السلامة العامة تتطلب ذلك في حالة التمرد أو الغزو»)، لكن - وبمنأى عن المسألة المثيرة للجدل المتعلقة بالوكالة المخولة بموجب الدستور بتعليق حق مثول المتهم أمام القضاء - لم يُستخدم هذا البند بعد الحرب الأهلية. ويجب ألا يغيب عنا أن الدستور الأميركي كان مكتوبًا في الأصل من دون إدراج الحقوق الأساسية فيه. وهذا قد يفسر سبب عدم تفصيل الدستور في مسألة تعليق تلك الحقوق.

(903) جرى تحديد معظم هذه الأحكام في المفوضية الأوروبية للديمقراطية لعام 1995 من خلال كتيب القانون.

(904) كان هذا هو عنوان كتاب كلينتون روسيتر:

C. Rossiter, Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies (New York: Harcourt, Brace and World, 1948).

(905) يجب أن يكون واضحًا أننا نتحدث من وجهة نظر دستورية بحتة. فالمملكة المتحدة ونيوزيلندا نظامان سياسيان تعدّديان بشكل واضح، ولكن يبدو أن «السيادة البرلمانية» في كليهما لا تزال هي المبدأ المتعارف عليه. يُنظر:

J. Goldsworthy, The Sovereignty of the Parliament: History and Philosophy .(Oxford: Clarendon Press, 2001)

(906) يقدم فابر تفصيلًا لتلك الحالات:

D. Farber, Lincoln's Constitution (Chicago: University of Chicago Press, ;2003)

ويناقش راندال تلك الحالات من وجهة نظر قانونية،

J. Randall, Constitutional Problems under Lincoln (New York: D. Appleton, .1926)

(907) صدر القرار الحاسم في قضية ميليغان لعام 1866 (ex parte Milligan, 1866) والذي قالت فيه المحكمة إن قرارات المحاكم العسكرية يمكن استئنافها أمام المحاكم العادية حيث تكون المحاكم المدنية مفتوحة ومتاحة للاستماع إلى الادعاءات، كما في ولاية إنديانا حيث جرى اعتقال ميليغان.

(908) غني عن القول أننا نتحدث عن انتخابات تنافسية عادية.

(909) يبدو أن البحث التجريبي المنهجي الوحيد الذي نعرفه يدّعي عكس ذلك: إذ توضح المقالة التي عنوانها «الصمت الأسمى أثناء الحرب»، الموضوعي والمثير للجدل بالتأكيد، أن الموضوع غير مدروس بشكل كاف ويحتاج إلى بحث أكثر دقة وتطويرًا.

.L. Epstein et al., The Supreme Silence During War (forthcoming)

ومن المؤلفات المختلفة تمامًا في المنهجية (حيث يحلل الكتاب الحالات الكبرى والأكثر شهرة) والاستنتاجات، كتاب:

G. Stone, Perilous Times: Free Speech in Wartime (New York: Norton, .2004)

(910) أولئك الذين يعتقدون أن المحاكم تؤجل الإشارة إلى حقيقة أن قضية ميليغان قد حُسمت بعد انتهاء الحرب الأهلية وأن كوريماتسو لم يوقف حبس اليابانيين أو يمنع الحكومة من فعل الشيء نفسه مرة أخرى. ومن جهة أخرى، كانت المحكمة قد استمعت إلى التماس المثول أمام المحكمة أثناء الحرب وأشارت إلى أن لديها سلطة اتخاذ قرار بشأن مشروعية سلوك الحكومة حتى لو لم تقرر منافاة هذه الأفعال للقانون. وعمدت المحكمة نفسها التي أصدرت قرارها في قضية كوريماتسو إلى الأمر بالإفراج عن اليابانيين في قضية مصاحبة. يمكن المجادلة حول قرارات المحكمة العليا في أي من الاتجاهين الآتيين: أن المحكمة لم تجبر الحكومة على إطلاق سراح السجناء، وقد قضت، في هذه المرحلة، أربع سنوات كي تزود بعضهم بوعد ينطوي على شيء من الحماية الدستورية. ولكن، من ناحية أخرى، لا تزال «الطوارئ»، في رواية الحكومة، مستمرة، وبالتالي، فإن أي إجراء قضائي يعتبر رقابة تُمارس في الفترة الوسيطة (اللحظة 2) وليس فقط بعد ذلك (اللحظة 3).

(911) هذا هو على الأقل التفسير العادي لهذا القرار البالغ الأهمية؛ على الرغم من أنه يتعين على المرء أن يدرك أن ذلك الرأي لم يصبح سابقة إلا في وقت متأخر وأن تأثيره الفوري قد يكون مبالغًا فيه.

(912) رأي بلاك: «تجدر الإشارة، أولاً، إلى أن جميع القيود القانونية التي تحدّ من الحقوق المدنية لإحدى الجماعات العرقية واحدة هي قيود مشبوهة على الفور ... ويجب على المحاكم إخضاعها لأشد درجات التدقيق الصارم».

(913) رأي بلاك: «يجب أن تكون سلطة حماية [الحقوق الأساسية المعلقة للدولة] متناسبة مع الخطر اللائح».

(914) معارضة القاضي جاكسون: «كيف تعرف المحكمة أن هذه الأوامر لها أساس من الضرورة معقول؟ لم تأخذ هذه المحكمة أو أي محكمة أخرى أي دليل في هذا الموضوع على الإطلاق».

(915) معارضة القاضي ميرفي: «إن استنتاج بأن وجود حالات من عدم الولاء الفردي تثبت عدم ولاء الجماعة وتبرر العمل التمييزي ضد الجماعة بأكملها هو بمثابة إنكار أن الذنب الفردي بموجب نظامنا القانوني هو الأساس الوحيد للحرمان من الحقوق».

(916) طابعها التمييزي تجاه اليابانيين والمواطنين الأميركيين من أصل ياباني.

(917) يبدو أن هذا هو السبب وراء الجملة الختامية في رأي الأغلبية: «لا يمكننا الآن - من خلال الاستفادة من منظور الإدراك المتأخر [لما كان ينبغي عمله] - أن نقول إن هذه الأعمال كانت غير مبررة».

(918) إن حقيقة أن إدارة بوش تجاهلت، بعد 11 أيلول/سبتمبر، أن للمحكمة رأي في المعاملة القانونية لـ «المحاربين الأعداء» قد تُخبرنا عن السمات الخاصة لتلك الإدارة أكثر مما تخبرنا عن سلطة المحكمة العليا الأميركية.

(919) إن إبطالَ القانون إبطالًا جزئيًا (derogation) عملٌ قانوني، لكن ما إذا كان الموقف الملموس يتطلب إبطالَ القانون بهذا المعنى أم لا إنما يعتمد على قرار ظرفيّ لا يمكن لأي قانون أن يوصي به ويحدده بالكامل.

الفصل التاسع عشر: الشعب [(920)] ...... مارغريت كانوفان

بدأت «الدولة» سيرتها المفهومية بوصفها الملكية الخاصة لملك ممسوح بالزيت، لكن يُفترض بها الآن أن تستقي شرعيتها من «الشعب». يُظهر الشعبويون والسياسيون على حد سواء التقدير لسلطة الشعب، التي يمكنها أن تُسبغ الشرعية على الدساتير، ونُظم الحكم الجديدة، والتغييرات على حدود الدول. وحتى الفورات غير الرسمية «لقوة الشعب» تعتبر غالبًا جديرة بالسلطة كما يبدو. وعلى الرغم من الدور الحاسم الذي يؤديه «الشعب» في الخطاب السياسي المعاصر، فإن تحليلات الفكرة في النظرية السياسية الحديثة مُقِلَّة ومشتتة. لعلّ ذلك غير مُستغرب؛ فبينما تُعتبر الدولة بوضوح (بوصفها تنتمي بالطبع إلى مجال التجريدات القانونية) موضوعًا ملائمًا للتأمل النظري، فربما يبدو «الشعب» بدرجة كبيرة ضبابيًا وانفعاليًا وقريبًا جدًا من الخطاب الشعبوي الحماسي، إلى درجة لا يستحق معها التحليل. يعالج هذا الفصل هذا الموضوع من خلال دراسة أربع قضايا رئيسة، كلها جوانب من سؤال جوهري واحد: ماذا يعني أن تُعزى السلطة السياسية النهائية إلى «الشعب»؟

1. **كيف** تسنى للشعب أن يمتلك هذه المكانة السلطوية؟ يُحاول المبحث الأول أن يقدم مسحًا تاريخيًا مختصرًا حول هذا الجانب.
2. **من** هو الشعب؟ أبرز جوانب هذا السؤال تأثيرًا في العالم المعاصر يخص الحدود الخارجية والعلاقات بين «الشعب» و«الأمة».
3. **ما** هي طبيعة تكوين الشعب؟ وهل المخزون النهائي للسلطة السياسية هو كيان جماعي، أو تجمع للأفراد، أو (بشكل ما) الاثنان معًا؟
4. **لماذا** يكون الشعب السلطة السياسية النهائية؟ هل أفضل تحليل لهذا السؤال هو في إطار الأسطورة السياسية؟

أولًا: كيف اكتسب «الشعب» السلطة السياسية؟

إن الفكرة الحديثة المتمثلة في الشعب ذي السيادة، شأنها شأن معظم المفاهيم السياسية التي اكتسبت أصداءً عالمية، لها منشأ غربي وكلاسيكي. إن كلمة «الشعب» (people) وما يماثلها "populus/people" مشتقة من المفردة اللاتينية «populous». وكان لهذه المفردات اللغوية، في التراث الروماني، مدلول تشريفيّ (مدلول غير مشمول في اصطلاحي الشعب بمعنى demos

والديمقراطية) جعلها جديرة بالتكيف مع مستلزمات سلسلة طويلة من المناظرات السياسية. وصمدت الفكرة في عهد روما الكلاسيكية مُضمَرةً في سياقين نظريين سياسيين متناقضين. ففي روما الجمهورية، كانت السلطة السيادية تنتمي للشعب (populous)، يمارسها بانتظام المواطنون المجتمعون (وهم، بالطبع، أقلية من السكان تحظى بامتيازات). لكن الإرث الروماني الإمبريالي كان مختلفًا تمامًا، وأكثر تأثيرًا. فمع بداية حكم القيصر أغسطس، مارس المستبدون العسكريون الرومان السلطات التي مُنحت لهم رسميًا بموجب موافقة شعبية. ودُمج هذا العرف في القانون الروماني تحت ما عُرف باسم القانون الملكي (*lex regia*)، وتكون السلطة السيادية بموجبه في يد الإمبراطور بتفويض من الشعب: وهكذا يمكن السيادة الشعبية والحكم المطلق أن يتعايشا.

إن لم يكن للسيادة الشعبية سوى معنى واحد متاح، وهو الممارسة المباشرة للسلطة الشعبية كما في الجمعيات العامة في الجمهورية الرومانية، فلن يكون للفكرة علاقة بالسياسة الملكية أكثر مما كان لفكرة الديمقراطية اليونانية. بيد أن الخطاب الغامض الذي بدا فيه أن الحكومات **كلها** تستقي شرعيتها من الشعب ألقى ظلالًا من الغموض على الحد الفاصل بين الحكومات «الشعبية» وغيرها. ففي المدى البعيد جدًا (بعد قرون عدة من المنافسة السياسية على تفويض إلهي بدلًا من التفويض الشعبي)، وفر هذا الوضع أسلحة خطابية أُتيحت لأولئك الذين أرادوا جعل الملوك خاضعين للمحاسبة. وقد تعزز هذا التوظيف المُبتكر للموضوعة التقليدية المتمثلة في السيادة الشعبية بفعل الصراع السياسي في أوروبا في القرن السادس عشر. وإذ أحس الكُتّاب البروتستانت والكاثوليك أنهم يواجهون حكامًا ملتزمين بالصيغة الخطأ من المسيحية، تقدموا بنظريات موازية تُبرر مُقاومتهم وذلك بلجوئهم إلى المبدأ الشهير القائل إن الشعب مصدر السلطة. وافترض المُنظرون من الجانبين أن الناس في المنطقة المعنية يشكلون جماعة ذات قيادات طبيعية قادرة على التصرف نيابة عن الشعب عندما يفقد الملك حقه في الحكم.

كان هذا اللجوء العملي إلى السلطة النهائية للشعب إجراءً وقائيًا لم يستتبع أي شيء يقترب في الشبه من الحكومة الشعبية على النمط الجمهوري الروماني. بالمثل، على الرغم من أن نظريات العقد الاجتماعي التي تطورت خلال الفترة ذاتها تقريبًا استندت إلى التقليد الفكري ذاته القائل إن للسلطة السياسية مصادر شعبية، فقد أوضح معظم تلك النظريات أن السلطة الشعبية كانت متوافقة تمامًا مع الحُكم الملكي المُطلق. لكن أمكن تطوير نظريات المقاومة والعقد الاجتماعي على حد سواء بإبداع، في ضوء المثيرات السياسية كتلك التي توافرت في القرن السابع عشر بفعل الحروب الأهلية والثورات في إنكلترا.

كانت الأطراف المتورطة كلها في تلك الصراعات تدعو «الشعب» ليكون إلى جانبها. وفي حين ادعى البرلمانيون أنهم وحدهم الشعب [(921)]، فإن توماس هوبز، خلافًا لذلك، أعلن عن قناعته أن الملك هو الشعب، «فـ **الشعب** يحكم في الحكومات كافة، وحتى في **الملكيات**، الشعب هو من يأمر؛ لأن إرادة الشعب تتحقق في إرادة رجل **واحد** ... **في الملكية** ... (مهما بدا ذلك مفارقًا)، الملك هو **الشعب**» [(922)]. أما أنصار المساواة أو الليفيليرز (Levellers)، فذهبوا إلى الجانب المتطرف الآخر، وأثاروا بأعمالهم وآرائهم المخاوف من إمكان نمو «الوحش متعدد الرؤوس» [(923)]، وعرّفوا الشعب صاحب السيادة بأنه جماهير الإنكليز الذين وُلدوا أحرارًا: «البسطاء، وذوي الأحذية المهترئة، والجنود الأفراد، والخدم ذوو المراييل، وأناسُ إنكلترا المُجِدِّين النشطين» [(924)]. وبذل السير روبرت فيلمر أفضل جهوده لإبعاد الرياح عن الأشرعة الشعبوية مستخدمًا برهان الخُلف: إما أن تعني فكرة «الشعب» صاحب السيادة كل فرد في الدولة في كل الأوقات، أو تكون مجرد لباس يرتديه كل مُدّعٍ ومتآمر من أي نوع، يسعى إلى السلطة [(925)].

لا عجب أن يواجه المبدأ الذي مفاده أن «السلطة المدنية كلها مستقاة أصلًا من الشعب» في عام 1683 تنديدًا عارمًا من جامعة أكسفورد المحسوبة على حزب التوري (Tories) [(926)]. لم تأخذ فكرة الشعب صاحب السيادة الفاعلة مكانتها في الخطاب السياسي الرئيس الناطق بالإنكليزية حتى عُزل الملك جيمس الثاني في الثورة المجيدة (Glorious Revolution). وعلى الرغم من أن البرلمان فضّل رواية أن الملك «تنازل»، فإن الحدث وفّر احترامًا للتفسير الجذري الذي قدمه جون لوك، ومفاده أن الثورة كانت «مناشدة إلى السماء»، رفعها الشعب.

ومع ذلك، كان دور الشعب لايزال دفاعيًا حتى بالنسبة إلى لوك. يبدو أن الشعب بعد أن استعاد سيادته لم يستعمل هذه السيادة إلا لتفويض ملك جديد، وليس ليجعل الناس أنفسهم حكامًا. أما الخطاب السياسي الحديث حول «الشعب» فلم يظهر إلا في الثورة الأميركية. فإضافة إلى تبرير مقاومتهم للملك جورج الثالث واستعادة الشعب السلطة، فعل الأميركيون ما هو أكثر من ذلك. إذ أسست عبارة «نحن الشعب» دستورًا جديدًا، وعملت بصفتها سلطة نهائية، لكن في جمعيات عامة (assemblies) واقعية لا في مجرد حالة طبيعية متخيَّلة. وبإحيائهم الأنموذج الجمهوري الروماني جزئيًا، انفصل الأميركيون عن تقليد تفويض حكم ملكي وأسسوا حكومة منتخبة من الشعب ومنتمية إليه [(927)].

منذ أواخر القرن الثامن عشر، لم تكن أميركا المكان الوحيد الذي أصبحت فيه سياسة «الشعب» ناشطة باستمرار، إذ تفشى تعبير «الشعب» (*le peuple*) بشكل درامي على المسرح العام في فرنسا ليتحدى التراتبيات الهرمية الراسخة كلها. إن فُهم هذا التعبير بمعنى الأمة (*nation*) [(928)]، لكنها الأمة التي تحمل رسالة عالمية لتحرير الشعوب الأخرى، ساعد على انطلاق الحركة الثورية العالمية

الرئيسة في القرن التاسع عشر، على شكل القومية الجمهورية الليبرالية باسم الشعب. وطور القوميون الرومانسيون الألمان خطابًا مختلفًا لكن مماثلًا في ثوريته عن الشعب (Volk)، وهو خليط من الشعبوية الثقافية والقومية الإثنية. أما بريطانيا القرن التاسع عشر فكان لها سياستها المميزة بشأن «الشعب»، مرددة أصداء حركة الليفيليرز المطالبة بأن يأخذ الناس العاديون مكانهم الذي يستحقونه ضمن كيان ينتمي إلى الشعب ككل منذ زمن موغل في القدم. وشكلت شعبوية الليبراليين الإصلاحية، بدءًا من جون برايت ووصولًا إلى لويد جورج، جسرًا نحو السياسة الطبقية لحزب العمال في القرن العشرين.

إذًا، تتضمن الخطابات السياسية الحديثة عن «الشعب» خليطًا من التقاليد اللغوية والقومية. لكن ومع ذلك، يستحق إرث الثورة الأميركية التأكيد، لأن تأثيرها تمثّل في تحويل «الشعب» إلى تعبير مختصر عن مشروع سياسي متعدد الجوانب. فالناس صاروا السلطة السياسية النهائية، وواضعي الدستور، ومالكي الحكومة. وعلى الرغم من أن لهم من يُمثلهم، فإنهم لا يفعلون سوى إعارة سلطتهم للسياسيين، ويمكن بسهولة حثّهم على استردادها. هذا «الشعب» أمة جماعية، تتمتع بتقرر المصير، وهو في الوقت ذاته مجموعة من الأفراد الذين يتمتعون بحقوق يملكها الناس بوصفهم كائنات بشرية. وعلى الرغم من أن الخطاب الأميركي عن «الشعب» هو في أوضح درجات الواقعية ويُعبر عن الناس العاديين هنا والآن، فإنه خطاب رُؤيَوِيّ، لأن الشعب المختار يُمثل قضيّة عالمة ويبيّن الطريق للشعوب الأخرى في كل مكان. وفي الأسطورة الحديثة عن الشعب، يجري إتمام المأساة البطولية للثورة الفرنسية بالأسطورة الأميركية عن انتصار القاعدة السياسية الشعبية، والإيمان أن الشعب هو القادر على تحقيق الخلاص السياسي عند الضرورة.

كانت سياسة القرن العشرين إلى حد كبير قصة الآلهة التي فشلت: قضايا ألهمت الحماسة وسببت المعاناة على نطاق هائل، ثم فقدت الأتباع بعد ذلك. لكن الإيمان أن الشعب انتزع السلطة ما زال إيمانًا حيًّا. وخيبة الأمل في ما يُفترض أن تكون «حكومات الشعب» لا تعني سوى أن السلطة تسربت من أيدي الشعب وأصبحت بحاجة للاسترداد. ثمة القليل فحسب من الميل السياسي إلى الرأي القائل إن «الشعب» ليس إلا السكان، وإن «حكم الشعب» ليس إلا حكم بعض الكائنات البشرية على آخرين.

إن الممارسة الطويلة والمُرهِقة للمجادلات السياسية جعلت فكرة «الشعب» قوية وضبابية في آن واحد إن سيرة الاستخدام المحموم منذ وقت طويل لفكرة «الشعب» في الخلافات السياسية قد جعلت منها فكرة مُقنعة ولكنها مبهمة، فهي تبدو في الوقت ذاته عالمية وخصوصية، مجردة وملموسة، جماعية وتجمعية، أسطورية ودنيوية. سيتناول الباقي من هذا الفصل دراسة بعض القضايا التي تثيرها جوانب الغموض هذه.

ثانيًا: من هو الشعب؟

كان النزاع حول حدود «الشعب» ونطاقه الذي تُعزى إليه السلطة النهائية، متوقف في الأغلب على المرتبة الاجتماعية أو الطبقة، وذلك جزئيًا بسبب غموض طال أمده حول ما إذا كان شعب ما (people/populous) يعني الكيان السياسي كله أو جزءًا منه، في حين أن «الشعب» بصفته جزءًا ربما يعني طبقة ممَيَّزة من «الشعب السياسي» أو «عامة الشعب» فاقدي الامتيازات. لكنْ، في السياسة المعاصرة، تتجه الحواجز **بين** الشعوب إلى أن تكون أكثر ضغطًا، خصوصًا أن الأمم المتحدة أعلنت مرارًا اعترافها بحق «الشعوب» في تقرير مصيرها. وبينما عُرِّفت هذه الشعوب في بعض الأوقات بالحدود القائمة بين الدول، فإن جُلَّ ما في فكرة الشعب من قوة يكمن في تبريرها مساعي التوحيد أو الانفصال. فاندلاع الصراعات الحدودية في حقبة ما بعد الشيوعية في تسعينيات القرن الماضي دفع بعض المُنظّرين السياسيين إلى التفكير مليًا في تقرير المصير، على الرغم من أن الحوادث المتسارعة جففت سريعًا التفاؤلية الليبرالية التي انطوت عليها بعض المناقشات المبكرة [(929)].

كيف يجب أن نفهم «شعبًا» لديه مطالب باستقلال سياسي؟ هل هو مكافئ لأمة؟ حاجّ عدد من المنظرين أن في الأوضاع الراهنة، ليس سوى روابط الأمة قادرة على إنتاج شعب بذلك النوع من التضامن السياسي طويل الأمد اللازم لاستدامة الحكم الذاتي [(930)]. هذا لا يعني القول بضرورة أن تُفهم «الأمة» أو يُفهم «الشعب» كنوع من أنواع روابط القرابة العائلية الطبيعية، بل يعني فحسب أن حالة الأمة تُوفّر العمق التاريخي والشعور شبه العائلي في تقاسم مصير مشترك. لكن، لمّا كانت فكرة السيادة الشعبية تبلورت أولًا في المدن-الدول، فإن الجمهوريين والعالميين (internationalists) يمكن أن يدَّعوا بتبرير واضح أن على الشعب الذي يحكم نفسه أن يكون قادرًا على العيش والاستمرار من دون تلك الروابط. ربما تبدو القدوة المتمثلة في الولايات المتحدة دالة على أن شعبًا مفردًا يحظى بتضامن سياسي متين يمكن أن يُنشأ في أوضاع من التنوع الإثني والهجرة الواسعة النطاق [(931)]. [بالمقارنة] يفتقر الاتحاد الأوروبي بشكل صارخ إلى «شعب» أوروبي مفرد قادر على إنهاء «القصور الديمقراطي» بين المواطنين والمؤسسات. وبالنسبة إلى بعض المُنظرين، في أي حال، وأبرز مثل على ذلك هو يورغن هبرماس، فكل ما هو مطلوب هو الإرادة السياسية لدى بعض قادة أوروبا لبناء مثل هذا الشعب [(932)]. يُثير ذلك الجدل قضايا تتصل بنطاق «بناء الشعب» [(933)]. فهل التضامن السياسي صنيعة بشرية يمكن أن تُستَحدث عن قصد، أم هو ناتج من الإرث التاريخي والعوارض السياسية التي لا يمكن التحكم فيها [(934)]؟

تُلامس مثل هذه المناقشات جدلًا أوسع بشأن الإدماج والإقصاء السياسيين. ومن منظور خطاب السيادة الشعبية، يبدو «الشعب» الذي تُعزى إليه السلطة

السياسية النهائية في كثير من الأحيان مُجَرّدًا وشاملًا وبلا حدود [935]، ما يمكن أن يجعله يبدو كأنه يشمل ضمنًا الناس كلهم في أي مكان. يكتسب هذا الاقتراح الأخير بعض درجات الصدقية الظاهرية في الاستعمالات الناطقة باللغة الإنكليزية التي يعني فيها «شعب» - من دون تعريف - الكائنات البشرية عمومًا. وتوسع معنى «الشعب» بمدلول العلاقة السياسية في الدول الغربية بلا شك ليشمل كثيرًا من الناس الذين كانوا مستبعدين، وأبرز مثال على ذلك النساء اللواتي يُمثّلن نصف السكان؛ فهل باستطاعة ذلك التوسع التوقف عند حدود أي «شعب» معين، سواء أكان تعريفنا محددًا إثنيًا أم سياسيًا؟ ويُحاجُّ أصحاب النظرة الكوزموبوليتية أن منطق خطابنا السياسي وحقائق العولمة تُشير إلى التوجه نحو الإدماج، وربما نحو حكم عالمي كامل عماده جمعية عمومية لشعوب لأمم متحدة [936]. لكن، في أي حال، هذا توجُّهٌ نحو تأكّل الخلافات بين «شعبنا» والشعب عمومًا [937]. لكن، ما يقف مباشرة أمام مثل هذا التطور هي الشعوب التي حققت امتيازات في الدول الأمم المزدهرة والقوية، وهي التي تُعزز الديمقراطية داخليًا وتوفر قاعدة للمُثُل الكوزموبوليتية [938]. أثارت الهجرة الجماعية في السنوات الأخيرة، التي نُظر إليها على نطاق واسع بوصفها تهديدًا لـ «شعبنا»، ردة فعل شعبوية في كثير من تلك الدول الديمقراطية. ولمّا كان الشعبويون يدّعون أنهم يُحَشِّدون «الشعب» ضد نخبة غير ديمقراطية، أطلق هذا بدوره جدالًا أكاديميًا حول العلاقة بين الشعبوية والديمقراطية [939].

ثالثًا: من الشعب/الشعوب الذين تُعزى إليه/إليهم السلطة السياسية النهائية؟

مهما كانت الحدود أو نقاط النهاية للشعب صاحب السيادة، فهل يجب تذهّنه بوصفه كيانًا جماعيًا؟ إن القواعد اللغوية للألفاظ التي تدل على الشعب (populous, people, popolo, Volk) تشير إلى كيان مفرد من ذلك النوع. فلفظة «people» في اللغة الإنكليزية تدل على الجَمع في العادة، وتعني تشكيلة من الأفراد المحددين. لكن، هذا لا يعني القول [940] إن استعماله لدى الناطقين بالإنكليزية فرداني حصريًا، لأن «الشعب» غالبًا ما يُشير أيضًا إلى وحدة مشتركة بين الأجيال، يكون الأفرادُ جزءًا منها. وكي نكون قادرين على طرح أسئلة تتناول ممارسة الشعب السلطة السياسية، نحتاج إلى أن نعرف نوع الفاعل الذي نبحث عنه؛ كيان جماعي أو تشكيلة أفراد. تكمن الصعوبة في عدم إمكان الاستغناء عن المعنيين كليهما كما يبدو. الفلسفة السياسية الناطقة بالإنكليزية هي تقليديًا مشككة في التفكير الجمعي. لكن، إذا حللنا الشعب إلى عناصره المتمثلة في تشكيلة من الأفراد الفانين دائمي التغيّر، نجد أنه، كما أشار المعارضون للشعبوية بدءًا من فيلمر وحتى رايكر [941]، ما عاد هناك أي «شعب» يمكنه أن يعمل بصفته مستودعًا للسلطة السياسية. إذا فرضنا، مثلًا،

أن قرارًا للأغلبية في استفتاء ما هو الذي يحقق «خَيار الشعب»، يجب أن نكون قادرين على افتراض أن الشعب بوصفه أفرادًا يمكن أن يُعدَّ أعضاء «الشعب» بوصفه هيئة واحدة، ويمكن القبول بنتائج التصويت الانتخابي الفردي في أي مناسبة معينة بوصفها صوت الكل.

يجري، في الواقع، تصوُّر الشعب المستحق السلطة السياسية النهائية باعتباره شركة مساهمة. في أثناء محاولة بعض الفقهاء في العصور الوسطى الدفاع عن الحكم الذاتي للجمهوريات المدن الإيطالية، وصف فقهاء القانون من أمثال بالدوس (Baldus) الشعبَ (*populus*) بأنه ليس مجرد تجمع من أفراد، بل هو هيئة جامعة (*universitas*) بإمكانها أن تعمل بوصفها كيانًا واحدًا من خلال أجهزة مُحدَّدة قانونيًا على شاكلة الهيئات الكنسية والعلمانية. كان الشعب الذي في أذهانهم شيئًا ملموسًا ومحددًا، وفاعلًا سياسيًا في العالم الحقيقي [(942)].

تذهّن كثيرون من منظّري العقد الاجتماعي منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر شعبًا صاحب سلطة، وفي الوقت ذاته متحدًا، لكنه عامٌّ وأكثر تجريدًا. إذ رأى بوفندورف أن الشعب الذي يبعث دولةً شرعية إلى الوجود هو «شخص معنوي مركب» ذو إرادة واحدة شكّله عقدٌ مسبق بين الأفراد في حالة الطبيعة [(943)]. تتمتع التفسيرات المتمحورة حول الشركة بميزة تقديم «الشعب» بوصفه هيئة يمكنها اتخاذ إجراءات فعالة. أما موطن العوار في التفسيرات (من وجهة نظر ما صار يعرف بأنه التقليد الليبرالي والخطاب السياسي السائد) فيتمثل في أن الشعب كأفراد متمايزين يختفي في «الشعب» كهيئة، بمعنى كيان يجب أن يُتصوَّر بأنه لا يتكلم أو يفعل إلا من خلال متحدث رسمي. وبقدر صعوبة تحويل الدائرة إلى مربع، يتطلب خطابنا السياسي تفسيرًا للسلطة السياسية النهائية يحافظ بطريقة ما، وفي آن واحد، على القدرة المشركة على اتخاذ الإجراءات وعلى تعدُّد هوياتنا كأفراد من الناس.

حاولت نظرية روسو في السيادة الشعبية توحيد الجانبين الفردي والجماعي للشعب، وجعل الفكرة المجردة عن الشعب صاحب السيادة حاضرة في السياسة. يمكن تحقيق التوافق بوساطة الإرادة العامة (General Will) الموجهة نحو الخير العام، ومُمَكَّنة بإرادة الشعب كأفراد وهيئة جمعية. ولأنه كان لا يؤمن بالناس بوصفهم الذي هم عليه، قوّض روسو أسس نظريته بتصور وهمي عن مانح القانون، المستنير بما يكفي ليكتشف الإرادة العامة، ولديه الكاريزما الكافية ليوحد المواطنين الأفراد في شعب متماسك يمكن الاعتماد عليه في ممارسة تلك الإرادة.

أما لوك فكان لمحاولته المختلفة كليًا للتوفيق بين الفردي والجماعي في الشعب مشكلاتها الخاصة. لمّا كان لوك غير مقتنع بتصور الشعب باعتباره هيئة واحدة باستطاعتها أن تضع الملك أمام المحاسبة والمساءلة، فإنه يقدِّم

الشعب بوصفه صاحب السيادة وأفرادًا ملموسين يمتلكون كامل حقوقهم الطبيعية في آن واحد. ويخبرنا أن الناس في حالتهم الطبيعية «يدخلون المجتمع ليُكَوِّنوا شعبًا واحدًا، كيانًا سياسيًا واحدًا» [(944)]، حيث يُعهد بالسلطة إلى ملك، لكن السيادة تبقى في يد الشعب. وهذا «الشعب» الذي يستطيع المبادرة إلى استعادة السلطة من الملك والبرلمان ليس هيئة مكونة من نوع الشركة القانونية؛ يقول لوك، في الحقيقة، عندما تنتهك الحكومة العهد، «فإن كل واحد يعمل بموجب إرادته الخاصة» [(945)]. مع ذلك، يتوقع لوك بوضوح أن يكون الأفراد المعنيون قادرين على العمل جسمًا واحدًا في الأوضاع التي لم تعد فيها الروابط الرسمية بينهم قائمة. وحاجّ ريتشارد أشكرافت أن ما كان في ذهن لوك هو «حركة» ثورية [(946)].
ربما يكون «الشعب» صاحب السلطة الذي يسكن خطابنا السياسي هو في الحقيقة ليس جسمًا جماعيًا متحدًا منظمًا بشكل رسمي، ولا هو تشكيلة ذرّية من أفراد، بل هو، عوضًا من ذلك، تحشيد ظرفي يجري من خلاله التحام موقت لأفراد منفصلين في هيئة قادرة على ممارسة السلطة السياسية [(947)].
لكن، لماذا يجب اعتبار «الشعب»، كيفما تصورناه، صاحب السلطة؟

رابعًا: لماذا يكون «الشعب» السلطة السياسية النهائية؟

لا تكفي الإجابة عن هذا السؤال بمجرد الإشارة إلى عدم توافر مصادر بديلة للسلطة بعد فقدان الثقة بالملك والكنيسة والحزب. ولا نستطيع افتراض وجوب أن يكون ثمة مصدر نهائي يمكن العثور عليه في مكان أو آخر؛ يضاف إلى ذلك أنه، إذا اعتبرنا «الشعب» ببساطة هو السكان - تشكيلة الكائنات البشرية العادية والمنحازة والجاهلة في الأغلب والمتغيرة دائمًا - فإن مطلبهم أن يُعدّوا ينبوعَ السلطة السياسية الشرعية يكاد لا يُعتبر تطرفًا؛ إذ من السهل بدرجة كافية الدفاع بالسلب عن بعض الانخراط للسكان عمومًا في السياسة، وذلك استنادًا إلى أن هذا الأمر يمكن أن يحد من إساءة استعمال الحكام للسلطة. لكن خطاب السيادة الشعبية أكثر طموحًا. فالتأمل في الحماسة التي انطلقت مرحبة بتمرد «سلطة الشعب» في أوروبا الشرقية في عام 1989، يجعل من الصعب إنكار أن أفراد «الشعب» الذين افترضوا أنهم يستردون سلطتهم المشروعة، بدَوا كأنهم محاطون بضباب قدسي روحي. إن تضافر هذا الشعور بالبهجة الروحية والشعور المطمئن إلى أن «الشعب» هو أيضًا نحن، هو ما يجعل الفكرة قوية إلى هذه الدرجة.
تردد المُنظرون السياسيون في الانشغال بالظواهر المتعلقة بمثل تلك العقلانية المُريبة، على الرغم من أن ثمة إشارات مفيدة يمكن العثور عليها في توصيف مايكل أوكشوت لـ «سياسة الإيمان»، وفي استكشافات كلود

ليفور للجوانب «السياسية-اللاهوتية» في الديمقراطية [948]. إن إحدى الطرائق لوضع السلطة المُبهَمة للشعب ضمن نطاق التحليل العقلاني هو أن نتعامل معها كأسطورة مُشرعنة، ربما رديفة للإيمان بالحق الإلهي للملوك. تحظى أهمية الأسطورة في السياسة المتعلقة بالروابط القومية باعتراف واسع [949]، في حين تحرّى روجرز سميث أخيرًا بشأن ما يسميه «قصص الحالة الشعبية» [950].

يمكن تطبيق تحليل هنري تيودور الريادي للأساطير السياسية [951] على الأساطير التي تتناول الشعب، تلك التي تزعم أن الناس هم المؤسسون السابقون والمخلّصون المستقبليون لكيانهم السياسي. من الأمثلة على أساطير التأسيس المحلية (التي تنقل كيف قام الناس في مكان وزمن معينين ضد طاغيتهم وأسسوا دولتهم الخاصة بهم) أسطورةُ التأسيس السويسرية وقصة الثورة والدستور الأميركيين. إذ حظيت هذه الأساطير المحلية بأصداء مجلجلة على نطاق أوسع من خلال تشابكها مع أسطورة التأسيس العالمية المنبثقة من العقد الاجتماعي [952]. قصص التأسيس الشعبي للسياسة هذه تُكملها أساطير التجديد السياسي ذات النظرة المستقبلية، حيث يستعيد الناس سلطتهم ويبدأون من جديد. إذ دأبت أجيال من الشعبويين على تكرار القول كيف صودرت السيادة من الناس وهي من حقهم، لكنهم سينهضون ثانية وسيستعيدونها.

ربما تساعد أساطير الشعب في بعض الأوقات على توفير الشرعية السياسية، لكنها تميل أيضًا إلى إطلاق توقعات غير واقعية يمكنها أن تولّد عدم الرضا حتى عن الديمقراطية القائمة فعليًا. إن الاعتقاد أننا، نحن الشعب، مصدر السلطة السياسية، يُعطي انطباعًا بأننا يجب أن نكون قادرين على ممارسة السلطة كجسم موحد. لكن، على الرغم من أن السيرورات الديمقراطية تسمح لنا بتقديم مُدخلات في السياسة كأفراد لهم أصوات أو أعضاء جماعات من أنواع مختلفة، لا يوجد معنى للقول إننا كشعب في مركز التحكم. وكما يقول كلود ليفور، يبقى موضع السلطة خاليًا، أو في أي حال، يبقى الشعب صاحب السيادة غائبًا عن ذلك الموقع [953]. تتركنا الأساطير متعطشين لرؤية الشعب الواقعي صاحب السيادة وهو يعمل، متجهًا نحو «موضع السلطة الخالي» بحسب ليفور، وممارسًا سلطته السيادية في نهاية المطاف [954]. لعلّ في ذلك تفسيرًا لظاهرة أن أي اقتراب من هذا السيناريو يصبح مشحونًا بقوة أسطورية، كما حدث في ثورات أوروبا الشرقية في عام 1989.

إذا كانت القصص والصور من هذا النوع تساعد في تحريك الفاعلين السياسيين، فإن محللي الظواهر السياسية لا يستطيعون تجاهلها. لكن، ماذا يفعل المنظرون السياسيون بالعناصر الأسطورية التي لا يمكن فصلها على ما يبدو عن المعتقدات السائدة حول مصدر السلطة السياسية الشرعية؟ عرض إدموند مورغان قراءة نقدية قوية يتعامل فيها مع الشعب صاحب السيادة

باعتباره «رواية خيالية» اختُرعت قصدًا لتحدي قصة خيالية أخرى والحلول محلها، وهي قصة الحق الإلهي للملوك. ففي خلال الحرب الأهلية الإنكليزية، «اخترع الممثلون فكرة سيادة الشعب كي يدّعوها لأنفسهم [...]. وصاروا باسم الـ شعب يملكون السلطة كلها في الحكومة» [(955)].

من زاوية أخرى، يتعامل بيار بورديو مع مصطلح نظري مختلف. فهو يستعمل لغة السحر والشعوذه ليصف السيرورات التي تولّد بها جماعيات مثل «الشعب»، تصبح من خلالها «السلطة الرمزية» ملكًا لأولئك الذين يختلقونها ويدعون أنهم يتكلمون باسمها [(956)]. يظهر الأفراد الذين يقومون بتمثيل تلك الأدوار، بمن فيهم الناس العاديون وهم يُعرّفون أنفسهم ويعرّفهم الآخرون بأنهم «الشعب»، في تحليل بورديو بيادقَ في أيدي نخبة استغلالية تحركهم كيفما تشاء.

يبدو أن تلك التحليلات تُجَرّد السلطة التي تحللها من أي صدقية. مع ذلك، هناك حالات من التحشيد السياسي على مستوى القواعد الشعبية الأساسية باستطاعتها في بعض الأحيان أن تكون أكثر عفوية وأقل خضوعًا للسيطرة مما يقترحه مورغان وبورديو. فالأساطير السياسية تتغذى على الحالات النادرة التي يعترف فيها الفاعلون في داخلها والمراقبون الخارجيون أنها «الشعب»، حيث تتفجر فيها الجموع على المسرح العام، وغالبًا ما تكون عنيفة كما حدث في الثورة الفرنسية، لكنها تكون أحيانًا غاية في الانضباط، كما حدث في حركة «تضامن» البولندية. إذ لفتت حركة «تضامن» خصوصًا نظر الكثير من المراقبين بوصفها تجليًا حقيقيًا للشعب في العمل [السياسي] [(957)]. فهل بالإمكان إذًا أن نعتبرها إحدى لحظات «الديمقراطية الشريدة» (التي رحّب بها شلدون وولن) حيث «تعود السلطة إلى ʼالمجتمعʻ وتعود الوكالة إلى ʼالشعبʻ؟» [(958)]. تلك هي اللحظات التي تقودنا خلالها أساطيرنا السياسية إلى التحرّق شوقًا؛ وهي التي تدفعنا لتوقع أن الشعب عندما يظهر فعلًا فإنه يتكلم بثقة.

إذا تتبعنا مقاربة ماكس فيبر المحايدة قيميًا للسلطة الشرعية، حيث يفهمها من منظور الحكم الفعال والامتثال الإرادي [(959)]، فربما يكون من الإنصاف القول (في الأوضاع المعاصرة) إن الإيمان الواسع بتأييد الشعب دولةً أو نظامًا أو حركةً يؤدي إلى منح الشرعية. ومن دون السقوط في اعتماد الفكرة الخطيرة التي تعتبر أن صوت الشعب هو صوت الله، فربما نُضيف بحق أنه إذا كان لا بد لدولة من أن تكون قوية بدرجة كافية بحيث تكون فعالة، وخاضعة للمساءلة والمحاسبة حيث تكون آمنة بدرجة كافية، فالمرجَّح أنها تحتاج إلى أن تكون مدعمة بأناس لديهم شعور كافٍ بالهوية الجماعية قادر على توليد السلطة السياسية ومراقبتها. وربما نستطيع، عندئذ، أن نستنتج، وفي حالة بعيدة عن الشخصنة، أن «شعبًا» صاحب سلطة ربما يكون شرطًا ضروريًا لتحقيق سياسة غير انتهازية نسبيًا وموجَّهة نحو تصور ما للخير العام. يبقى

التحدي الذي يواجهه الديمقراطيون والمتمثل في تصميم مؤسسات لتمثيل الشعب بوصفه السكان الذين يعيشون وفق التوقعات التي خلقها «الشعب» بوصفه أسطورة.

المراجع

Ackerman, B. *We the People I: Foundations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

__________. *We the People II: Transformations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Archibugi, D. & D. Held (eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity, 1995.

Ashcraft, R. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity, 1991.

Canning, J. «The Corporation in the Theory of the Italian Jurists.» *History of Political Thought*. 1 (1980).

Canovan, M. «On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections.» *Political Studies*. 37 (1990).

__________. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.

__________. «Crusaders, Sceptics and the Nation.» *Journal of Political Ideologies*. 3 (1998).

__________. «Patriotism is Not Enough.» *British Journal of Political Science*. 30 (2000).

__________. «Sleeping Dogs, Prowling Cats and Soaring Doves: Three Paradoxes in the Political Theory of Nationhood.» *Political Studies*. 49 (2001).

__________. «Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy,» in: Y. Mény & Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge* (Houndmills: Palgrave, 2002).

__________. *The People*. Cambridge: Polity, 2005.

Filmer, R. (Sir). *Patriarcha and Other Political Writings*. P. Laslett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1949; [1680].

Garton Ash, T. *We The People: The Revolution of 1989 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*. Cambridge: Granta, 1990.

Goodwyn, L. *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland*. New York: Oxford University Press, 1991.

Grimm, D. «Does Europe Need a Constitution?.» *European Law Journal*. 1 .(1995)

Habermas, J. «Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a .Constitution?'.» *European Law Journal*. 1 (1995)

__________. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse .Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

Hamilton, A., J. Jay & J. Madison. *The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*. London: T. Fisher Unwin, 1886; [1787- .1788]

Hill, C. «The Many-headed Monster,» in: C. Hill, *Change and Continuity in .Seventeenth Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974)

Hobbes, T. *De Cive*. H. Warrender (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1983; .[1642]

Holden, B. *Understanding Liberal Democracy*. 2nd ed. New York: Harvester .Wheatsheaf, 1993

Hont, I. «The Permanent Crisis of a Divided Mankind: Contemporary Crisis of the Nation State in Historical Perspective.» *Political Studies*. 42 (Special .Issue: *Contemporary Crisis of the Nation State?*, J. Dunn (ed.)) (1994)

Lefort, C. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, .Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: Polity, 1986

__________. *.Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity, 1988

Linklater, A. «Cosmopolitan Citizenship,» in: K. Hutchings & R. Dannreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship* (Houndmills: Macmillan, .1999)

Locke, J. *Two Treatises of Government*. P. Laslett (ed.). Cambridge: .Cambridge University Press, 1964; [1689]

Margalit, A. & J. Raz. «National Self-determination.» *Journal of .Philosophy*. 87 (1990)

Mény, Y. & Y. Surel. *Par le peuple, pour le peuple—le populisme et les .démocraties*. Paris: Fayard, 2000

__________ & __________ .(eds.) *Democracies and the Populist .Challenge*. Houndmills: Palgrave, 2002

.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995

__________. «Bounded Citizenship,» in: K. Hutchings & R. Dannreuther .(eds.), *Cosmopolitan Citizenship* (Houndmills: Macmillan, 1999)

Moore, M. (ed.). *National Self-Determination and Secession*. Oxford: .Oxford University Press, 1998

Morgan, E. S. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: W. W. Norton, 1988.

Oakeshott, M. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996.

Philpott, D. «In Defense of Self-determination.» *Ethics*. 105 (1995).

Pufendorf, S. *Of the Law of Nature and Nations*. B. Kennet (trans.). London: Printed for R. Sare et al., 1717.

Riker, W. *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

Rousseau, J. J. *Basic Political Writings*. D. A. Cress (ed.). Indianapolis: Hackett, 1987.

Sartori, G. *The Theory of Democracy Revisited*. part I. Chatham, NJ: Chatham House, 1987.

Schnapper, D. *La Communauté des Citoyens: Sur l'idée moderne de la nation*. Paris: Gallimard, 1994.

Schöpflin, G. «The Function of Myth and a Taxonomy of Myth,» in: G. Hosking & G. Schöpflin (eds.), *Myth and Nationhood* (London: Hurst, 1997).

Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Smith, R. M. *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Tamir, Y. *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Tierney, B. *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Touraine, A. et al. *Solidarity: The Analysis of a Social Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Tudor, H. *Political Myth*. London: Pall Mall, 1972.

Walker, R. B. J. «Citizenship after the Modern Subject,» in: K. Hutchings & R. Dannreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship* (Houndmills: Macmillan, 1999).

Weber, M. *The Theory of Social and Economic Organization*. T. Parsons .(ed.). New York: Free Press, 1947
Weiler, J. H. H. «Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the .German Maastricht Decision.» *European Law Journal*. 1 (1995)
.Wolin, S. «Fugitive Democracy.» *Constellations*. 1 (1994)
Wootton, D. «Leveller Democracy and the Puritan Revolution,» in: J. H. Burns with M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, .*1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)
__________ .(.ed) *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political* .*Writing in Stuart England*. London: Penguin, 1986
.Yack, B. «The Myth of the Civic Nation.» *Critical Review*. 10 (1996)
__________. «Popular Sovereignty and Nationalism.» *Political Theory*. 29 .(2001)

(920) إن المُحاجات المقدمة هنا موجودة بشكل أكثر تطويرًا وتوثيقًا في:
.M. Canovan, The People (Cambridge: Polity, 2005)

(921) E. S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (New York: W. W. Norton, 1988), pp. 64-65.

(922) T. Hobbes, *De Cive*, H. Warrender (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1983; [1642]), p. 151.

(923) C. Hill, «The Many-headed Monster,» in: C. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974).

(924) D. Wootton, «Leveller Democracy and the Puritan Revolution,» in: J. H. Burns with M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 143.

(925) R. Filmer (Sir), *Patriarcha and Other Political Writings*, P. Laslett (ed.) (Oxford: Basil Blackwell, 1949; [1680]), pp. 252, 226.

(926) D. Wootton (ed.), *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England* (London: Penguin, 1986), p. 38.

(927) A. Hamilton, J. Jay & J. Madison, *The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States* (London: T. Fisher Unwin, 1886; [1787-1788]), p. 292.

(928) I. Hont, «The Permanent Crisis of a Divided Mankind: Contemporary Crisis of the Nation State in Historical Perspective,» *Political Studies*, 42 (Special Issue: *Contemporary Crisis of the Nation State?*, J. Dunn (ed.)) (1994).

(929) يُنظر مثلًا:
A. Margalit & J. Raz, «National Self-determination,» Journal of Philosophy, 87 (1990); Y. Tamir, Liberal Nationalism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); D. Miller, On Nationality (Oxford: Oxford University Press, 1995); D. Philpott, «In Defense of Self-determination,» Ethics, 105 (1995); M. Moore (ed.), National Self-Determination and Secession (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(930) يُنظر مثلًا:
Miller, On Nationality; M. Canovan, Nationhood and Political Theory (Cheltenham: Edward Elgar, 1996); B. Yack, «Popular Sovereignty and Nationalism,» Political Theory, 29 (2001).

(931) مع ذلك، يُنظر:

.B. Yack, «The Myth of the Civic Nation,» Critical Review, 10 (1996)

(932) D. Grimm, «Does Europe Need a Constitution?,» *European Law Journal*, 1 (1995); J. Habermas, «Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a Constitution?',» *European Law Journal*, 1 (1995); J. H. H. Weiler, «Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the German Maastricht Decision,» *European Law Journal*, 1 (1995).

(933) R. M. Smith, *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(934) يُقارن:

D. Schnapper, La Communauté des Citoyens: Sur l'idée moderne de la nation (Paris: Gallimard, 1994); J. Habermas, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); M. Canovan, «Patriotism is Not Enough,» British Journal of Political Science, 30 (2000).

(935) Yack, «Popular Sovereignty».

(936) D. Archibugi & D. Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity, 1995).

(937) A. Linklater, «Cosmopolitan Citizenship,» in: K. Hutchings & R. Dannreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship* (Houndmills: Macmillan, 1999).

(938) D. Miller, «Bounded Citizenship,» in: K. Hutchings & R. Dannreuther (eds.); M. Canovan, «Sleeping Dogs, Prowling Cats and Soaring Doves: Three Paradoxes in the Political Theory of Nationhood,» *Political Studies*, 49 (2001).

(939) Y. Mény & Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge* (Houndmills: Palgrave, 2002).

(940) G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, part I (Chatham, NJ: Chatham House, 1987); B. Holden, *Understanding Liberal Democracy*, 2nd ed. (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993); Y. Mény & Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple—le populisme et les démocraties* (Paris: Fayard, 2000).

(941) Filmer; W. Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (San Francisco: W. H. Freeman, 1982).

(942) J. Canning, «The Corporation in the Theory of the Italian Jurists,» *History of Political Thought*, 1 (1980).

(943) S. Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations*, B. Kennet (trans.) (London: Printed for R. Sare et al., 1717).

(944) J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1964; [1689]), p. 343.

(945) Ibid., p. 426.

(946) R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p. 310.

(947) يُقارن:

B. Ackerman, We the People I: Foundations (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); B. Ackerman, We the People II: Transformations (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

(948) M. Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996); C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge: Polity, 1986); C. Lefort, *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity, 1988).

(949) G. Schöpflin, «The Function of Myth and a Taxonomy of Myth,» in: G. Hosking & G. Schöpflin (eds.), *Myth and Nationhood* (London: Hurst, 1997).

(950) Smith.

(951) H. Tudor, *Political Myth* (London: Pall Mall, 1972).

(952) M. Canovan, «On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections,» *Political Studies*, 37 (1990).

(953) Lefort, *The Political Forms*, p. 279.

(954) M. Canovan, «Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy,» in: Mény & Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*.

(955) Morgan, pp. 49-50.

(956) P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity, 1991).

(957) يُنظر مثلًا:

L. Goodwyn, Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland (New York: Oxford University Press, 1991); A. Touraine et al., Solidarity: The Analysis of a Social Movement (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(958) S. Wolin, «Fugitive Democracy,» *Constellations*, 1 (1994), pp. 21, 23;

يُقارن:

.Goodwyn, p. 117

M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, T. (959)
.Parsons (ed.) (New York: Free Press, 1947), p. 324

الفصل العشرون: المجتمع المدني والدولة ...... سيمون تشامبرز - جيفري كوبستين

ما هو المجتمع المدني؟ يتفق الجميع تقريبًا في أيامنا على أن المجتمع المدني يُشير إلى الحياة الترابطية الطوعية المتميزة عن الأسرة ومؤسسات الدولة. ويختلف المجتمع المدني كذلك عن الاقتصاد. لكن، ثمة مسألة خلافية مفادها أين نرسم الخط الفاصل بين هذه المجالات. فبعض المفكرين، لا سيما الليبراليين، وخصوصًا الحرياتيين منهم [(960)]، يشملون الاقتصاد في المجتمع المدني. بينما يستثني اليساريون، خصوصًا وليس حصرًا، الاقتصاد من المجتمع المدني [(961)]. هناك آخرون يشملون العلاقات الاقتصادية بمقدار ما تكون منطوية في الحياة الترابطية، بحيث يمكن، مثلًا، شمل الجمعيات المهنية والنقابات العمالية، في حين لا تُشمل شركتا جنرال إلكتريك ومايكروسوفت [(962)].

على الرغم من الاختلاف في تحديد هذه الحدود التعريفية الفاصلة، فإن الاهتمام المعاصر بالمجتمع المدني يُركز بشكل رئيس على النشاط في حياة تشاركية حرة لا على السوق أو علاقات التبادل. فقليل من منظري المجتمع المدني، حتى الحرياتيين منهم، معنيون بدراسة شركتي جنرال إلكتريك أو مايكروسوفت بوصفهما محلين لنشاط مدني طوعي. هذا يُمثّل انزياحًا مهمًّا عن نظريات المجتمع المدني الكلاسيكية كما ترد على سبيل المثال في أعمال فيرغسون وسميث وهيغل [(963)]. إذ يُفهم المجتمعُ المدني، عند المُنظرين الكلاسيكيين والمعاصرين معًا، بوصفه مجالًا متميزًا من الدولة، لكنّ تربطه بها علاقة خاصة. ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت حرية المجال الاقتصادي المكتسبة من الدولة بشق الأنفس هي ما استحوذ على الدراسة والتحليل والاستقصاء والنقد. أما اليوم، فليست الحرية الاقتصادية ما يثير اهتمام منظري المجتمع المدني (مع أن هذه الحرية غالبًا ما تكون من الأمور المفترضة مسبقًا)؛ بل إن قوة الحرية الجماعاتية ودورها مقابل الدولة، ولأسباب سنتناولها أدناه، هي التي يجب دراستها وتحليلها واستقصاءها ونقدها. فما نوع الجمعيات التي نتكلم عليها؟ إن أنواع الترابطات الطوعية التي يركز عليها العلماء - سواء أكانت جمعيات للإنشاد والموسيقى أم منظمات غير حكومية أم حركات اجتماعية - تعكس أفهامًا مختلفة للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة. وفي ما يأتي سنتناول ستًا من هذه العلاقات كي نوضح مدى الجدل المعاصر بشأن المجتمع المدني:

1. مجتمع مدني **بمعزل** عن الدولة؛
2. مجتمع مدني **ضد** الدولة؛
3. مجتمع مدني **داعم** الدولة؛
4. مجتمع مدني **مُحاور** الدولة؛
5. مجتمع مدني **شريك** الدولة؛
6. مجتمع مدني **خارج** الدولة.

ليست هذه المنظورات الستة حول علاقات المجتمع/الدولة منفصلة بعضها عن بعض تمامًا. فكما سيتضح لاحقًا، يمكن المرء أن يكون لديه أكثر من وجهة نظر من هذه المنظورات في آن واحد. وما تُمثله هذه المنظورات هو إجابات مختلفة عن السؤال: ما المهم أو المثير للاهتمام في علاقة المجتمع المدني بالدولة؟ وسنعمد، في أي حالة، إلى تحديد المسائل التجريبية ذات الارتباط بالصياغة النظرية لهذه العلاقة.

أولًا: مجتمع مدني بمعزل عن الدولة: حرية إنشاء الجمعيات

المجتمع المدني مجال منفرد عن الدولة، يلتقي فيه الأفراد ويُشكلون جماعات، ويُتابعون مشروعات مشتركة، ويشتركون في الاهتمامات، ويتواصلون في أمور مهمة، وأحيانًا أمور ليست بتلك الأهمية. فالكنائس، وبطولات دوري رياضة البولينغ، والجمعيات الخدمية، وأندية الشطرنج، وجماعات المصالح العامة، كلها جزء من المجتمع المدني. أما المجالس التشريعية والجيش والشرطة والإدارة الحكومية فليست جزءًا من المجتمع المدني [964]. من هذه النظرة إلى المجتمع المدني بوصفه منفردًا عن الدولة، تبرز ثلاثة خصائص: الأولى، الطبيعة الطوعية للمشاركة؛ وتعدد الأنشطة وتنوعها؛ وطابع السلب في تعيين حدود المجتمع المدني. فالمجتمع المدني لا يتصف بمجرد العضوية فيه فحسب، بل بأن العضوية تطوعية. فالانضمام إلى كنيسةٍ أو حضور اجتماع لجمعية الآباء والمعلمين أو التبرع بالمال لإغاثة منكوبي الفيضانات أو تشكيل نادٍ للكتاب أمور نختار القيام بها، وهي ليست مفروضة علينا بمقتضى القانون. في المقابل، نحن نولد في دولة ومحكومون بقوانين قسرية. وعلى الرغم من أن الخروج منها أمر اختياري في بعض الأحيان، فإنه عديم المعنى كما هو خيار القفز من السفينة في عباب البحر [965]. من الطبيعي أيضًا أن نفكر في أنفسنا بوصفنا نُولَدُ منتمين إلى كنائس الخروج منها مكلف جدًا، وفي الحقيقة أن بعضنا يقفز فعلًا من السفينة، متنازلًا عن جواز السفر. من وجهة نظر سوسيولوجية، يمكن أن يكون التمييز الطوعي/غير الطوعي مخادعًا. لكن بالإمكان التمييز بيُسْرٍ من وجهة نظر قانونية: فمن زاوية معينة، ما دمنا نعيش ضمن دولة، باستثناءات بسيطة، فلا

يمكننا أن نُخرج أنفسنا من القوانين المشروعة؛ ومن زاوية أخرى، لا تستعمل الجمعيات القسر لإجبار الأعضاء على البقاء ضمنها.

الخاصية الثانية للمجتمع المدني هي التعددية. فبينما تكون الدولة مُثقلةً بمهمة السعي لتحقيق الغايات الجماعية والمنافع العامة، يتلاقى الأفراد في المجتمع المدني سعيًا لتحقيق غايات خصوصية ومنافع خاصة بجماعة محددة، وربما يكون بعضها عامًا أيضًا. قد نفكر في أن نادي سييرا (Sierra Club) يسعى إلى تحقيق منفعة عامة في حين أن نادي الكتاب الخيالي يسعى إلى تحقيق مصلحة خصوصية. لكن، من وجهة نظر المجتمع المدني ككل، كلُّ منفعة، سواء أكانت تسعى إلى حماية البيئة أم إلى التمتع بقراءة رواية لرحلة جميلة عبر الزمن، هي منفعة خاصة بجماعة محددة.

الخاصية الثالثة للمجتمع المدني بوصفه منفردًا عن الدولة هو أنه يُدرك بوصفه مفهومًا مكانيًا. وما يزيد على ذلك أهمية هو ترسيخ الحدود الفاصلة، لا ترسيخ ماذا يجب أن يحدث ضمن تلك الحدود. والحدود هنا طابعها سلبي في الأساس، أي، صُممت في المقام الأول لإبقاء الدولة خارجًا، ولم تصمم لأجل إبقاء شيء ما في الداخل. وهذا يثير مسألة أمام البحوث المتنامية عن المجتمع المدني.

هل يجب أن نفهم حدود المجتمع المدني على نحو قانوني أم مفهومي أم سوسيولوجي؟ يتحدث علماء الاجتماع في الأغلب عن مجتمعٍ مدني في سياقات تفتقر إلى حدود قانونية صلبة. ففي الصين، مثلًا، يتلاقى الأفراد معًا ويشكلون جماعات طوال الوقت، بدءًا من نوادي الكاراأوكه (Karaoke clubs) وصولًا إلى الصالونات الفكرية الثقافية [966]. هذه الجماعات طوعية بمعنى أن أحدًا لا يُجبَر على الانضمام إليها؛ فهي تمثل تعددية الاهتمامات عند المواطنين؛ وهي مستقلة نوعًا ما عن الدولة؛ وأخيرًا، تؤدي هذه الجماعات وظائف مهمة لا تؤديها الدولة. فمن وجهة نظر سوسيولوجية، ثمة معنى للقول بوجود مجتمع مدني في الصين. وفي الحقيقة، ثمة أدبيات كثيرة تتناول هذا الموضوع. لكن، من وجهة نظر قانونية، ليس لذلك أي معنى. فبالقدر الذي يكون باستطاعة المجتمع المدني أن يبقى حيًا، فإنه لا يبقى كذلك بقصد وإنما بحكم العادة ولغياب رغبة الدولة في التدخل. وكي يكون المجتمع المدني بمعزل عن الدولة، بالمعنى القوي، يجب أن تكون الدولة مقيدة بحكم قانون يَحدّ من تدخلها بشكلٍ جدي. فلمعنى تعبير «بمعزل عن» جذور ليبرالية واضحة.

إن الأنموذج الضمني الذي يتعامل به معظم منظري المجتمع المدني ناتج من التجربة التاريخية الخاصة والتراكمات التطورية للغرب، خصوصًا أوروبا الغربية [967]. ففي ذلك الأنموذج، تَطلَّب استحداث المجتمع المدني أولًا الفصلَ بين المجالين العام والخاص للسلطة. وفي حالة أوروبا، كان تأسيس سلطة عامة منفصلة عن السلطة الخاصة يقتضي الانتقال من الحكم الإقطاعي حيث السلطة كلها «خاصة» بمعنى معين، أو أقلّه شخصية، إلى الدولة المطلقة حيث ينفصل مركز السلطة تدريجًا عن شخص الحاكم وبطانته. كان من شأن

استحداث المجالين المتمايزين الرسمي والخاص، مع الزمن، أن يترك فُسحة لانبثاق المجتمع المدني، وهذه تطلبت ضمانات حمائية محددة وضمانات قضائية من تدخل الدولة [968]. وارتبط ظهور مجال نشاطٍ واقعٍ بين الأسرة والدولة ارتباطًا وثيقًا بالاعتراف القانوني به.

هل يعني هذا أن لا معنى للتحدث عن المجتمع المدني خارج إطار دستوري ليبرالي؟ فمن زاوية معينة، تنمو الجمعيات حتى في أكثر البيئات العدائية وغير الآمنة من الناحية القانونية. وبهذا المعنى، يمكن القول إن المجتمع المدني بوصفه ظاهرة سلوكية موجود في المجتمعات الحديثة كلها تقريبًا. لكن، إذا كان هذا السلوك موجودًا بسبب سكوت الدولة عن التدخل وكأنه موجود بحكم العادة لا بقصد، وإن لم يكن للترابطات الطوعية ضمانات تحول دون أن تُجمّد الدولة نشاطها على نحو اعتباطي، وإن قصرت الدولة تسامحها على الروابط الطوعية الصديقة لها، فالمجتمع المدني، إذًا، بصفته مجالًا له حدوده المعروفة، يصير أقل صدقية. فأنموذج المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفردًا عن الدولة يرتبط بدرجة وثيقة بالنظام الدستوري الليبرالي. والذين يهتمون بـ **اعتزال** المجتمع المدني عن الدولة هم أيضًا في الأغلب معنيون بالضمانات الدستورية لحرية إنشاء الجمعيات [969]. يدور النقاش بكامله هنا حول الحدود، إلا أنه نقاش محصور بالديمقراطيات الليبرالية. وعلى الرغم من الانتشار الغامر للنشاط في جمعيات، فلا حدود قانونية صلبة لهذا النشاط. غير أن التفكير في المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفردًا جوهريًا عن الدولة هو مجرد طريقة من طرائق تذهّن علاقة المجتمع المدني بالدولة. وإذ نبتعد عن الاستعارة المكانية، فنحن نبتعد أيضًا عن التعريف القانوني (لكن لا نتحرر منه كليًا) للمجتمع المدني.

ثانيًا: المجتمع المدني ضد الدولة: تسييس غير السياسي

تُلتمس ثورات عام 1989 في كثير من الأحيان بوصفها الحوادث التي أطلقت عملية إعادة إحياء أدبيات المجتمع المدني. في هذا الدور، لا يُعتبر المجتمع المدني ببساطة مجالًا منفردًا عن الدولة؛ بل يمكن أن يُنظر إليه باعتباره «وكيلًا» يتفاعل مع الدولة، بل يُعارضها في الحقيقة. والقصة هي قصة دولة شمولية تعتمد في استقرارها على مُواطَنة غير مسيَّسة. وتكمن مصالح الدولة في أن تثبط بشكل فاعل تشكيل منظمات المجتمع المدني، حتى المُسالمة منها. وهكذا، بالقدر الذي تبقى فيه أنظمة الحكم من هذا الصنف مستقرة، لن يبقى من المجتمع المدني إلا القليل، أو لن يبقى منه شيئًا أبدًا.

في ظل أشد الأنظمة طغيانًا، يكاد المجتمع المدني لا يُعتبر حتى مجرد مقولة سوسيولوجية، ناهيك به قضية قانونية. وحالة المُنشقّين في دول أوروبا

الشرقية في ظل الشيوعية ذات دلالة في هذا الشأن. فمفهوم جورج كونراد الشهير «مناهضة السياسة» التي يحاول الناس من خلالها في المجتمعات الشمولية نَحْتَ مواضع صغيرة لاستقلاليتهم، كان في الحقيقة دعوةً موجهة إلى الناس كي يعيشوا وكأن الدولة غير موجودة [970]. اعتبر كونراد أن مجتمعًا مدنيًا عاديًا، سواء أكان بالمعنى السوسيولوجي أم بالمعنى القانوني، هو خارج نطاق الممكن. وعلى المنوال نفسه، تحدث فاكلاف هافل في مقالته «قوة من ليس لهم قوة» عن قدرة الفرد المنعزل على مقاومة الدولة من خلال الأعمال «اليومية»، لا من خلال نشاطه في الجمعيات [971]. وعلى الرغم من أن كونراد وهافل كانا يأملان في أن تكون الأعمال الفردية في طلب الاستقلالية والمقاومة أفعالًا تُعادل «العيش في الحقيقة» تؤدي في المدى البعيد إلى تقويض الحكم الشمولي، فإنهما لم يستشرفا أي تأثير قصير الأجل للمجتمع في الدولة في العالم الشيوعي. إن «العيش في الحقيقة» بوصفه توجهًا شخصيًا وفرديًا، بلا ارتباط مع تنظيم معين أو بالقليل من ذلك، يقف في الطرف الأقصى المقابل لما يمكن أن يُعتبر مجتمعًا مدنيًا بالمعنى العادي.

الجدير بالذكر، في أي حال، أن مقالتي كونراد وهافل كُتبتا في وقت مبكر جدًا، عندما لم يكن هناك إلا القليل من الأمل في أي تغيير في المنطقة. إن الإصلاحات التي باشرها ميخائيل غورباشوف في الاتحاد السوفياتي بعد عام 1985، وهي سياسات قصّرت عن تحقيق حكم القانون لكنها سمحت بدرجة من حرية إنشاء الجمعيات وحرية التعبير أكبر مما سبق، دفعت بعض المنظرين إلى أن يتبنى ضمنًا تصورًا سوسيولوجيًا للمجتمع المدني يخالف التصور القانوني البحت. فالجمعيات خارج الحزب [الشيوعي] ربما لا تعترف بها الدولة أو لا تعتبرها شرعية رسميًا، لكن ما دامت موجودة، كما تقول المُحاجّة، فيجب أن تُعتبر مجتمعًا مدنيًا.

في الحقيقة، حاجّ بعض المنظرين وعلماء الاجتماع ليثبت أن نطاق سلطة الدولة الشمولية لم يكن أبدًا بالكمال المزعوم [972]. لم يقتصر مجال الحركة على قدرة الكنائس في الكثير من تلك المجتمعات على المحافظة على درجة من الاستقلالية القانونية، بل إن الجماعات المختلفة بدءًا بحركة «تضامن» في بولندا إلى الحركات البيئية في هنغاريا وألمانيا الشرقية وصولًا إلى جماعات الشبيبة ونوادي الموسيقى الشعبية في المنطقة بمجملها، نجحت في المحافظة على موارد جماعاتها الخاصة وحتى على وظائفها في التنشئة الاجتماعية. وبمجرد أن أظهرت الأنظمة الحاكمة علامات الضعف، خصوصًا خلال عام 1989، دخلت هذه الجماعات بسرعة مسرح الحوادث وأصبحت هي أشخاص الرواية الحقيقيين للتاريخ، غير مكتفية بنشر «الحواجز»، بل جلست أيضًا على طاولة المفاوضات المستديرة، ممهدة الطريق لخروج الشيوعيين من السلطة بشكل ناعم نسبيًا. في المختصر، كانت ثورات عام 1989 تجمعات مدنية تؤكد نفسها في وجه الدولة [973].

هذه هي النسخة القوية لمحاجة المجتمع المدني ضد الدولة. القصة التي ترويها هذه النسخة هي عن جماعات مدنية صلبة قادرة، ضمن شروط معينة، على تأكيد ذاتها ضد المؤسسات الرسمية القمعية للدولة. الجدير ملاحظته أنه، في أي حال، إذا ردّ باحثون سقوط الشيوعية إلى قوة المجتمع المدني، فقد تساءل باحثون آخرون عن قوة المجتمع المدني بوصفه عربة تقود الاختراق الثوري نحو الديمقراطية. ربما قوّض المجتمع المدني الدولة الشمولية وتحدّاها، لكن المجتمع المدني ما بعد الشيوعية في هذه المجتمعات يتصف بإرثٍ من الضعف التنظيمي وفقدان الثقة والهشاشة أمام الدولة الآن [974].
فهل يمكن اعتبار أن المجتمع المدني كان من القوة ما مكنه من إسقاط النظام الشيوعي، لكنه لم يستطع إنقاذ الديمقراطية؟ السؤال الأبعد والأكثر إثارة هو: هل دينامية المجتمع المدني - ضد - الدولة التي كانت موجودة في أواخر الفترة الشيوعية، ملائمة للديمقراطية؟ ساعدت التظاهرات في الشوارع على إسقاط الحكومات الشيوعية في عام 1989. لكن يبقى السؤال: هل ما يلائم لإسقاط الدكتاتوريات يلائم أيضًا للحفاظ على الديمقراطية؟
لا يتفق المنظرون وعلماء الاجتماع على ما إذا كان مجتمع مدني كثير النزاعات جيدًا للديمقراطية؟ إذا كان العمل من خلال مؤسسات الدولة الرسمية مؤشرًا على ديمقراطية صحية ومستقرة، فالمجتمع المدني الذي يعبر عن نفسه بتظاهرات واحتجاجات في الشوارع، إذًا، قد لا يُنتج بالضرورة استقرارًا سياسيًا أو سياسات عامة جيدة [975]. عبّر آخرون عن اعتقادهم أن الاحتجاجات (استعملوا بيانات مستقاة من التحولات التي حدثت بعد الشيوعية) يمكن أن تكون بمثابة وسط حواري بين الدولة والمجتمع المدني عندما تفقد المؤسسات الديمقراطية التقليدية الصدقية، أو عندما لا تعمل بالطريقة الصحيحة. فالاحتجاج في ظل هذه الظروف ربما يُصبح نمط سلوك منتظم له سلطانه. وعندما يُنظر إليه على نطاق واسع بأنه طبيعي ومشروع، وعندما يخضع للرَّوْتَنة والمأسَسَة، وعندما لا يتضمن العنف أو الأيديولوجيات المناهضة للديمقراطية، تصبح «المشاركة السياسية المُمَأسسة مؤشرًا على حيوية الديمقراطية وتماسكها» [976].

ثالثًا: مجتمع مدني مُحاور الدولة: المجال العام

اقترح عدد متزايد من المنظرين الديمقراطيين أن من المفيد التفكير في المجتمع المدني من منطلق أنه في حالة حوار خلاق ونقدي مع الدولة. يتميز هذا الحوار بنوع من المُساءلة، دور الدولة فيها أن تدافع عن أفعالها وتسوّغها، وأن تقدم لها تفسيرًا تضعه أمام الآراء الكثيرة وأمام التعددية التي تُطرح في المجتمع المدني. في هذه النظرة إلى العلاقة التي عبَّر عنها هبرماس في أجلى صورها، يُصبح المجتمع المدني باعتباره مجالًا عامًا هو الموضوع المركزي. ويُفهم المجال العام على أنه امتداد للمجتمع المدني، ففيه تتشكل

الأفكار والمصالح والقيم والأيديولوجيات ضمن المجتمع المدني، ويُعبَّر عنها وتُصبح فاعلة سياسيًا [(977)].

إن الصراع التاريخي لنحت مجالٍ منفردٍ عن الدولة أدى إلى إنتاج رأي عام منفرد عن الدولة أيضًا. فأولًا، الوظيفة السياسية للرأي العام هي ببساطة النقد العام. لكن، عندما يبدأ الفاعلون في الدولة بالاستماع إلى صوت الرأي العام، يظهر للعيان دورٌ جديد وقوي آخر. «لمّا كان الحوار العام النقدي الصادر عن أفراد خاصين [خارج الدولة] يدّعى بإقناع أنه من طينة التحقيق غير القسري في موضوع كان صحيحًا وحقيقيًا في الوقت نفسه، فإن تشريعًا يعتمد على الرأي العام، إذًا، لا يُعتبر نوعًا من الهيمنة» [(978)]. فالحوار النقدي في المجال العام يصبح اختبارًا للشرعية. والافتراض التفاؤلي المؤثر هنا مفاده أن الظلم والسيطرة لا يصمدان أمام تمحيص يمارسه جمهور مستنير ذو عقلية مدنية. تُستعمل هذه الرؤية للعلاقة المثالية بين المجتمع المدني والدولة في الأغلب إطارًا لنقد علاقات المجتمع المعاصر والدولة، أكثر مما تكون هدفًا قابلًا للتحقيق. ويصبح السؤال هو كيف تُنمي مجالًا عامًا باستطاعته القيام بوظيفة شريك في الحوار النقدي ونحافظ عليه.

على الرغم من أن حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات شرطان ضروريان لمجال عام قوي، فإنهما غير كافيين. «لا تستطيع الضمانات الدستورية الأساسية وحدها المحافظة على المجال العام والمجتمع المدني من التشوهات، فالمجتمع المدني الفاعل يحفظ البنيات التواصلية للمجال العام» [(979)]. ليست الدولة من يتحمل مسؤولية إدامة مجال عام ديمقراطي فاعل، بل أعضاء المجتمع المدني. ولا يمكن المجال العام أن ينتعش إلا عندما يحاول الفاعلون بوعي تعزيز المجال العام وتوسيعه وتحويله. والمقارنة هنا تُقام بين «مستخدمي» المجال العام الذين يسعون إلى تحقيق أهدافهم السياسية ضمن منتديات قائمة، لا يهتمون بالإجراءات ذاتها أو يهتمون بها قليلًا، وبين «منشئي» المجال العام المهتمين بتوسيع الديمقراطية في أثناء سعيهم إلى تحقيق أهدافهم الأكثر خصوصية.

يعرّف هبرماس، ومعه كوهين وأراتو، الحركات الاجتماعية الجديدة بأنها أكثر الفاعلين ابتكارًا في المجال العام [(980)]. فالحركات الاجتماعية المعنية بتطوير علاقات حوارية مع الدولة تُوظف استراتيجيات هجومية ودفاعية في مواجهة الدولة؛ إذ تحاول الجماعات، من الناحية الهجومية، التأثير في الدولة والاقتصاد. تحاول الحركات البيئية، مثلًا، التأثير في التشريع، وتشكيل الرأي العام، واحتواء النمو الاقتصادي. لكن، في الوقت ذاته، أسهمت الحركة البيئية بوعي في توسيع النشاط في جمعيات، وفي تشجيع المشاركة على مستوى القواعد الشعبية، وفي تنمية أشكال إبداعية جديدة من الانخراط، وفي توسيع منتديات الحوار والمناقشات العامة. تؤدي هذه الأنواع من النشاط إلى تمكين المواطنين ضمن المجتمع المدني، وتساعد على دعم الاستقلالية، وتوسع

الديمقراطية وتقويها بتوفير وسائل فاعلة للمواطنين لتشكيل عالمهم. وهكذا، لا يقتصر عمل الحركات الاجتماعية الفاعلة على تحقيق أهدافها في السياسات العامة، إذ أن تحقيق هذه الأهداف مرتبط أيضًا بتقوية دور المجتمع المدني بصفته شريكًا حواريًا مع الدولة. «تجبر» هذه الحركات الدولة على الرد على الآراء والشواغل والمصالح الجديدة، وتقف الحركات الاجتماعية في موقف بين المجتمع المدني بوصفه معارضًا للدولة والمجتمع المدني بوصفه داعمًا للدولة.

السؤال الذي يبرز بشكل طبيعي، في أي حال، هو: متى تفضي المعارضة النقدية إلى تقوية الديمقراطية ومزاعمها بالشرعية، ومتى تؤدي إلى انهيارها؟ متى تؤدي الجماعات المدنية المتنازعة العاملة ضد الدولة إلى تعزيز الفضائل المدنية عند الناس، تلك الفضائل التي تساعد في تدعيم الديمقراطية، ومتى تدفع هذه الحركاتُ الناسَ إلى إسقاط الديمقراطيات بالحماسة نفسها التي يُسقطون فيها الدكتاتوريات؟ هذا السؤال عن العلاقة بين المجتمع المدني والميول العامة هو الذي نتوجه إليه في المبحث التالي.

رابعًا: مجتمع مدني يدعم الدولة: مدارس المواطَنة

إضافة إلى التيارات الثلاثة التي عرفناها حتى الآن بصفتها تيارات مركزية في الحوار المعاصر بشأن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، ثمة تيار رابع كان قويًا بشكل خاص في السياق الأميركي. تتمحور هذه النظرة حول تحليل نيو-توكفيلي (neo-Tocquevillian) للشروط الضرورية للاستقرار. «فالمجتمع المدني يبني الروابط الاجتماعية والشعور بالواجبات المتبادلة من طريق انخراط أفراد منفصلين في نسيج الجماعات الأكبر، ما يربط الأفراد المنفصلين بأهدافٍ أبعد من مصالحهم الخاصة. فالتبادلات التي ينميها المجتمع المدني هي ينابيع الحياة الديمقراطية» [(981)]. اعتنق الليبراليون والمحافظون معًا هذه الفكرة، وعَظّموا الأثر الكبير الذي يتركه مجتمع مدني قوي في الأفراد ذوي العقلية المدنية.

إن العلاقة المتوقع انبثاقها بين المجتمع المدني والدولة انطلاقًا من هذه النظرة هي علاقة مركبة، وتعكس في كثير من الأحيان دينامية الحب/الكره. فمن زاوية معينة، توصل الليبراليون والمحافظون على حد سواء إلى إدراك أن حيوية الديمقراطية الليبرالية تعتمد على إعادة إنتاج الميول [الشعبية] الديمقراطية الضرورية اللازمة. فالديمقراطية بلا ديمقراطيين قضية متزعزعة. وخلافًا لما كان يفكر فيه كانط، لا نستطيع بناء مجتمع سياسي قوي من طريق افتراض وجود عرق من الشياطين. بدلًا من ذلك، يجب أن نُعنى بتشكيل الهوية وغرس القيم. فمن وجهة النظر هذه، يؤدي المجتمع المدني وظيفة تعزيز الدولة ودعمها. ومن زاوية أخرى، هناك أيضًا درجة من العداء نحو الدولة. فالدولة، عند الكثير ممن يكتبون في هذا التقليد، هي إحدى القوى التي تساهم في انحسار المجتمع المدني بصفته مكانًا للتجدّد المدني. إذ

يلاحظ بنيامين باركر ما يأتي: «يواجه الأميركيون حاليًا اختيارًا صعبًا بين حكومة أبوية حجمها كالفيل، وبين سوق خاصة منهمكة بذاتها جذريًا إلى درجة تكاد تكون لاسلطوية» [982]. تندمج هذه المُحاجّات بين حين وآخر في هجمات مغطاة بغلالة رقيقة على «الحكومة الكبيرة»، لكن حتى الباحثين الليبراليين واليساريين مهتمون بالطرائق التي تُبَرقط فيها دولة الرفاه حياة المواطنين. هذه البرقطة فاشلة ذاتيًا. فكي تؤدي الدولة وظائفها، تحتاج إلى مواطنين مستعدين وقادرين على تبني منظور الصالح العام. فالدولة المتغطرسة كثيرة التدخل تُقوض قدرات المواطنين على حمل المسؤوليات المدنية المطلوبة منهم.

نلاحظ أن من منظور المجتمع المدني بمعزل عن الدولة، يُنظر إلى النشاط في الجمعيات بوصفه مجالًا لغايات تعددية، بينما من منظور المجتمع المدني داعم الدولة يُنظر إلى النشاط في الجمعيات بوصفه مجالًا للتعددية ومجالًا لإنتاج قيم مشتركة في آن [983]. إن السعي إلى تحقيق غايات تعددية **بالترابط الطوعي والتعاون مع آخرين**، نتيجته خلق ثقافة مدنية مشتركة يمكن أن تتخطى التعددية وتستحدث أواصر العيش المشترك. يُقال إن بعض الفضائل التي تتحقق من خلال المشاركة في الجمعيات هي التسامح والتعاون والاحترام والعلاقة التبادلية [984]. تتابع المُحاجة لتقول إن خبرة النشاط في الجمعيات، على الرغم من أنها موجهة نحو غايات مختلفة (مثل لعبة البولينغ لدى بعضهم، والعبادة الدينية لدى البعض الآخر، أو الأسواق الخيرية في الأحياء لآخرين) هي درس في المواطَنة. تُترجم هذه الخبرة إلى التزام المشروع المشترك المتمثل في الديمقراطية الليبرالية [985]. وهذه محاجةُ اليد الخفية مطبقة على النشاط في الجمعيات.

تقع المناقشات والخلافات ضمن هذه النظرة في أربع فئات عريضة: تخص المجادلة الأولى مسألة ما إذا كان المجتمع المدني في الديمقراطيات الليبرالية قويًا أو في حالة تأكّل. ولا تزال هذه المناظرة مُنصبّة على الثقافة الأميركية أكثر من أي ثقافة أخرى، لكنها أثمرت مشروعًا بحثيًا تجريبيًا يحظى بالشعبية هدفُه قياس المشاركة المدنية حول العالم [986]. تمحورت المجادلة الثانية حول معرفة أنواع القيم التي يلزم غرسها وكيف يجب أن ننميها، وأين. تصبح السياسة التعليمية هنا مركزية كما تصبح مسألةُ دعم الحكومة لأشياء مثل «المبادرات القائمة على الإيمان» مركزية أيضًا [987]. هذا يقود بالطبع إلى المجال الثالث للحِجاج: متى يمكن أن يقف المجتمع المدني بوصفه مدرسة للمواطَنة ضد المجتمع المدني بوصفه مجالًا للحرية؟ ومتى يمكن التوقع الذي مفاده أن الجمعيات ترسّخ الأنواع الصحيحة من القيم (تعززها الدولة أحيانًا بمعونات وسياسات تمكينية) أن يؤدي إلى وضع قيودٍ تدخُّلية على حرية إنشاء الجمعيات؟ [988] هل يجب أن نثمّن التي تعزز المواطَنة الديمقراطية فحسب، أم أن مثل هذا التحيز يقوض قيم التعدِدية وحرية إنشاء الجمعيات؟

ثمة نوع **رابع** من القضايا المتصلة بأدبيات التجديد المدني، يطرح التساؤلات بشأن ما يبدو أنه المقدمة الأساسية للمُحاجّة. فمعظم الأدبيات تفترض أن المشاركة في المجتمع المدني مسألة جيدة، وعدوّ الديمقراطية هو اللامبالاة والفردانية المنغمسة في الذات. وهكذا، فإن التأكيد متركز على **المشاركة** وليس على نوع الجماعات التي ينضم إليها المواطنون. وتقصُر الأدبيات عن الأخذفي الحسبان احتمال وجود شيء يسمى المجتمع المدني السيئ [989].

إن الفرق الحاسم بين المجتمع المدني الجيد والمجتمع المدني السيئ هو أن الأول يُنمي قيمة جوهرية لاستقرار الديمقراطية وجَودتها، أي قيمة التبادلية، والثاني يدمرها. تتضمن التبادلية الاعتراف بالمواطنين الآخرين، حتى بأولئك الذين تسود بينهم خلافات عميقة، بوصفهم فاعلين أخلاقيين يستحقون التعامل المدني اللائق. أما المجتمع المدني السيئ فيتحدى هذه القيمة من خلال تعزيز الكراهية، والتعصب الأعمى، والتعاطف السلبي، وكلها ملازمة لبعض الأفعال كالتطهير العرقي ومشاهد العنف المدني. بيد أن المجتمع المدني السيئ يستطيع أن يوفر للمشاركين «منافع» التعاون والثقة. فبإمكان المشاركين اكتساب الشعور بالانتماء وبوجود المعنى في حياتهم، ويمكنهم حتى أن يُنمّوا فضائل اللياقة والتضحية، أقلّه في ما بين أنفسهم. فالعمل في المجتمع المدني يتطلب منهم الترفع فوق مستوى المصالح الذاتية الضيقة واكتساب منظور الجماعة. إن هذه المنافع داخلية بالنسبة إلى الجماعة، في أي حال، ولا تُنقل غالبًا عبر حدودها [990].

ليس المجتمع المدني شيئًا جيدًا على الدوام. فبحسب تعليق أحد المراقبين، قبل حرب الإبادة الجماعية في عام 1994، كان في رواندا أكبر عدد من الجمعيات في أفريقيا جنوب الصحراء [991]. في الديمقراطيات الجديدة، بعد عام 1989، دعت نسبة كبيرة من الجماعات المدنية إلى الكراهية وأفرزت درجة كبيرة من رأس المال الاجتماعي السيئ. وقد تساءل بعض الباحثين عما إذا كان من الأفضل خدمةُ الديمقراطية في المدى القصير من طريق استمرار الاضطراب المدني لهذه المجتمعات أو تحشيد هذا القدر من الكراهية [992].

وحتى ضمن الديمقراطيات المستقرة بدرجة عالية، شُكك في مدى صحة فكرة أن الجمعيات خيرٌ خالص [993]. من شأن وجود حياة مدنية مزدحمة أن يُنمّي جودة الديمقراطية عندما يكون محتوى الجمعيات الموجودة داعمًا للديمقراطية. وكما لاحظ أحد المعلقين أخيرًا، يمكن الجمعيات الكورالية (الموسيقية) أن تكوّن أسسًا مهمة لمجتمع مدني نابض بالحيوية، لكن لا بد من أن يعرف المرء ما الأغاني التي تغنّيها [994]، **المارسيليز** [نشيد فرنسا الوطني] أو **هورست ويسِّل لايد** [نشيد الحركة النازية].

خامسًا: مجتمع مدني شريك للدولة: المزيد من الحوكمة والقليل من الحكومة

تشهد سيادة الدولة القومية تحديًا من اتجاهات متعددة كثيرة، ليس أقلها تلك التي كانت من منظور المجتمع المدني. تعود فكرة إحلال العضوية في تجمعات المجتمع المدني محل وظائف الدولة وشاغليها إلى المؤلفات الكلاسيكية في السوسيولوجيا التحررية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. بطريقة ما، تستلهم المجموعة الجديدة من المنظرين وعلماء الاجتماع أفكارها من تلك المؤلفات الكلاسيكية؛ فهؤلاء يرون نزع مركزية الإدارة العامة بعيدًا عن إدارة الدولة المركزية البعيدة عن الناس وغير المهتمة بهم، وغير الكفؤة، والانتقال بذلك إلى حالة نظام جديد من الحوكمة المتصفة بالتبعية (subsidiatry)، وتعدد المستويات، والتمكين، والتدابير العمومية الجديدة القريبة من الناس، مع أنها قد تكون أقل تماسكًا. إن منظري المجتمع المدني المعاصرين، مع ذلك، يدّعون أن التعقيد المتنامي يفرض تحديات جديدة أمام الحوكمة، والديمقراطية، والاستقلالية، وهو ما لم يكن يتوقعه منظرو القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فيُنظر إلى الدولة القومية على أنها غير كافية على جبهات عدة. فهي، بالنسبة إلى البعض، لا تستطيع ببساطة التصدي للمهمات، ذلك أن السياسات القومية أو حتى الإقليمية باتت قائمة على الظرفية المحلية والاعتماد المتبادل دوليًا. إذ لا تستطيع الدولة، ببساطة، توفير المنافع من دون مساعدة قطاع الجمعيات غير الحكومية ووساطتها [995]. يُحاجّ آخرون أن المشكلة هي في الحقيقة مشكلةُ ديمقراطيةٍ وحكم ذاتي. فالشرعية تتطلب مزيدًا من مشاركة المواطنين في القرارات المتعلقة بالسياسات. وهذا بدوره يتطلب تفويض السلطة إلى جمعيات المواطنين. فيكتسب المواطنون شعورًا بالكفاءة والسيطرة حيال حياتهم [996]. ثمة آخرون يُحاجّون من وجهة نظر الاستقلالية. فلا يتوقف الأمر عند دولة رفاه أبوية ضخمة لا تُوفر المنافع، بل يتعدى ذلك إلى كونها تدخلية ورقابية، وتؤدي إلى إفقاد البشر إنسانيتهم. وليس حلّ هذا الوضع بإلغاء الضوابط التنظيمية (deregulation) بل هو في التنظيم الذاتي (self-regulation). وعندما يجد المواطنون طرائق للتنظيم الذاتي، يمكنهم أن يبنوا قواعد الاستقلالية واحترام الذات [997]. تؤدي هذه الأسباب الثلاثة معًا إلى الأمل في أن المجتمع المدني سيكون بيئة ملائمة لأشكال جديدة من الحوكمة.

أحيانًا، يجري تمكين المجتمع المدني بشكل تلقائي. فالدولة تكون في هذه الأحيان غائبة. وكثيرًا ما تنبثق فراغات أو أبعاد تكون الإجابة فيها عن سؤال: «من المسؤول»؟ غير واضحة. وحيث لا أحد مسؤولًا، تصبح أشكال جديدة من الحوكمة ممكنة. يلاحظ مارك وارين، على سبيل المثال، أن التمايز بين القطاعات يعني في كثير من الأحيان «أن الدولة لم تعد ’الرأس‘؛ لكنها تعمل كأوضح موضع مرئي للتفاوض بين القطاعات، لأنها لا تسيطر على الموارد التي تعتمد عليها لتنظيم الفعل الجمعي» [998]. وبدلًا من ذلك، يُعتبر بعض النماذج الجديدة في الحوكمة انتصاراتٍ حققها المواطنون بشق الأنفس. وإن

لم يُنظر إلى الدولة على أنها عدوّة، فإنَها على الأقل شريكٌ مُمانع. ويجب على ناشطي المجتمع المدني أن يبقوا يقِظين، لأن وكلاء الدولة «يصبحون في كثير من الأحيان غير مرتاحين للأعباء التي تفرضها المشاركة، ويسعَون إلى إعادة تركيز الأعمال [بأيديهم] أو إعادة عزل وكالاتهم عن محدوديات السياسة» [(999)].

أخيرًا، تستطيع الدولة ذاتها أن تُبادر بتفويض إدارة الأنشطة أو حتى تفويض سلطة اتخاذ القرار. هذا هو قلب مبادرة **الطريق الثالثة** (Third Way) التي تحظى بتقدير عظيم يبديه عُمّاليون من أمثال أنتوني غِدِنز [(1000)]. التركيز منصب هنا على الأسواق والدول التي لا تستطيع أن تؤدي وظائفها من دون تحمل المواطنين المسؤوليات. لكن، كي يستطيع المواطنون تحمل المسؤولية، فهم يحتاجون إلى تغيير توقعاتهم إزاء الدولة: «فالإيمان بأولوية الدولة القومية... يُعيق العمل المسؤول للفاعلين غير الحكوميين، ويُشجعهم على تركيز جهودهم على إيجاد طرائق لدفع الدول الأمم، الخاصة بهم أو بغيرهم، كي تحل الأزمات، أو تعمل بطريقة أخرى لمواجهة قضية بعينها بدلًا من البحث عن الطرائق التي يمكن الجماعة أن تقوم بها بنفسها. هذا الإيمان بأولوية الدولة القومية يُعزز أيضًا ميل المنظمات إلى التفكير في إطار المصالح الذاتية الضيقة بدلًا من تحمل مسؤولية النتائج الأوسع لأعمالهم» [(1001)].

لكن تفويض السلطة، وتحويل بعض المهام إلى القطاع الثالث، ومشاركة المواطنين وإدارتهم، تنطوي كلها على مجازفات. فالخصخصة، وفقدان المُساءلة، وفكرة ’ليس في حديقتي الخلفية‘، وبَرْقَطة القطاع الثالث ليست سوى عدد قليل من المخاطر المحتملة عندما يتشارك المجتمع المدني والدولة. ومتى يتحمل المجتمع المدني مسؤولية أداء بعض وظائف الدولة، تصبح الحدود الفاصلة بينهما أكثر تعقيدًا. ليست المشكلة في تدخل الدولة أو تطفلها، بمقدار ما هي أن المجتمع المدني، بتحمُّلِه مسؤولية وظائف الدولة، يبدأ بالتصرف مثل الدولة ويتخذ شكلها [(1002)]. إن دور المجتمع المدني بوصفه مراقبًا على الدولة يخضع للتنازلات إذا قام المجتمع المدني بالحلول محل الدولة أو إذا تعايش معها في شراكة. في النهاية المطاف، ربما يؤدي ذلك إلى نوع من المقايضة: فكلما ابتعدنا عن التصوّر المكاني القوي للمجتمع المدني بوصفه مجالًا يقوم بوضوح بمعزل عن الدولة، نحو تصورات للمجتمع المدني بوصفه معارضًا للدولة، ومن ثم ناقدًا لها، ومن ثم داعمًا لها، وأخيرًا، بديلًا منها أو شريكًا لها، بدأنا نلاحظ تقاربًا وتصالحًا بين المجتمع المدني والدولة. ربما تتضمن التعددية في مجتمع مدني سليم هذه الأدوار المختلفة كلها للنشاط في الجمعيات. لكن، من غير المحتمل أن يحصل ذلك من دون صراع أو توتر.

سادسًا: مجتمع مدني بعيدًا عن الدولة: المجتمع المدني العالمي

إن المجتمع المدني ظاهرة عالمية. فالكثير من الجمعيات والمنظمات غير الحكومية تتجاوز حدود الدول. لكن ما دورها وأهميتها؟ إذا كان المجتمع المدني في الغرب قد ظهر مجالًا منفصلًا عن الدولة أو معارضًا لها في كثير من الأحيان، فيمكن القول إن المجتمع المدني العالمي ظهر متوقعًا نشوء دولة ليبرالية دستورية عالمية، وليس ردًا على تلك الدولة (بالتأكيد لم يتوقع حماية تلك الدولة لو وجدت).

انتقد مُنظرو المجتمع المدني العالمي ما يُسمونه «القومية المنهجية» (methodological nationalism)، ويعنون بذلك تَوَجُّهنا للتفكير في إطار المقولات القومية بدلًا من تلك عابرة القومية [(1003)]. يصدق هذا خصوصًا على علماء الاجتماع وغيرهم من الباحثين الذين يعتمدون عادة في بحوثهم على مفاهيم على المستوى القومي، وعلى بيانات جُمعت كذلك على المستوى القومي. المشكلة مع «القومية المنهجية» في حالة المجتمع المدني هي أنها تقصُر فهمنا للظاهرة على المقارنة الكمية والنوعية بين المجتمع المدني في دول مختلفة. في الحقيقة، يحدث بعض أكثر التطورات اللافتة في المجتمع المدني، بحسب ما تذهب إليه المحاجّة، ضمن جماعات ترى نفسها غير محصورة مطلقًا بالحدود السياسية.

أكثر مكوّنين بارزين في المجتمع المدني العالمي هما الحركات الاجتماعية المعنية بقضية معينة، والمنظمات غير الحكومية [(1004)]. فقد وضعت العولمة ذاتها على أجندات النشطاء عددًا من القضايا التي تتجاوز الحدود القومية بوضوح، وهذه بعض الأمثلة: الألغام الأرضية، حقوق الإنسان، التغير المناخي، مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، مسؤوليات الشركات الكبرى [(1005)]. ويُشكل الناشطون شبكاتٍ فضفاضة تربطها شبكة الإنترنت في أنحاء المعمورة ويؤكدها العمل في كافة أنحاء العالم. وشبكات الناشطين هذه متحولة وزَلِقة، لكن تأثيرها ملموس بعمق، خصوصًا خلال اجتماعات مؤسسات العولمة الاقتصادية الرئيسة مثل منظمة التجارة العالمية ومجموعة الثمانية الكبار.

تأتي المنظمات غير الحكومية بموازاة الحركات الاجتماعية ومتمخضة عنها في كثير من الأحيان. وتُطلق ماري كالدور على المنظمات غير الحكومية تلك تعبير الحركات الاجتماعية المُدَجَّنة. تحوّل الحركات الاجتماعية الناجحة نفسها إلى منظمات مجتمع مدني مرموقة تعود إلى الظهور في السياسة على شكل شركاء تفاوض «محترمين». فمنظمات المجتمع المدني هي الفواعل الرئيسة بينما الحركات الاجتماعية هي الحاملة الرئيسة للرسالة. تعكس منظمات المجتمع المدني أيضًا صورة خطوط التحيزات الأيديولوجية ضمن الحركات الاجتماعية، عندما يؤسس المشاركون منظمات تعبر عن مجموعات الخاصة من الشواغل والمصالح والتفسيرات المعنية بالمشكلة المطروحة.

تكتفي قلة من الباحثين المهتمين بالمجتمع المدني العالمي بتحديد الفاعلين. لكن، ثمة جدال حقيقي بشأن ما يمكن فعله بهذه الظاهرة. يقول بعض المتحمسين إن المجتمع المدني ليس أقل من بشير بشكل جديد من الحوكمة العالمية: «انبثقت منظومة حوكمة عالمية تتضمن الدول والمؤسسات الدولية معًا. وهي ليست دولة منفردة، لكنها منظومة الدول فيها مُحاطة بمجموعة من الاتفاقيات والمعاهدات والقواعد ذات طبيعة عابرة القوميات. لا تقوم هذه القواعد على مجرد الاتفاقيات بين الدول فحسب، بل أيضًا على الدعم الشعبي الذي ولده المجتمع المدني العالمي... فالمجتمع المدني العالمي منبرٌ يرتقيه الناشطون...، والمنظمات غير الحكومية، والليبراليون الجدد، وكذلك الجماعات القومية والدينية، حيث يتجادلون بشأن الحملات المناصرة (أو المناهضة) للترتيبات التي من شأنها أن تشكل التطورات العالمية، أو يتفاوضون حولها، أو يضغطون للحصول عليها» [(1006)].

يعمل المجتمع المدني العالمي بشكل رئيس بموجب أنموذج الحوار، أو بمعنى آخر، من خلال مجال عام عالمي. وأبرز أسلحته وموارده هو النشر العمومي. فمنظمة هيومن رايتس ووتش لا تفعل شيئًا إلا نشر انتهاكات حقوق الإنسان. وتستهدف بتأثيرها الأساسي وسائل الإعلام. لكنّ تنبيه المجتمع العالمي إلى الانتهاكات ليشجبها يؤثر في السلوك، والإعلام يفعل ذلك. يلاحظ جون درايزك أن «سياسة المجتمع المدني العابر القوميات تتمحور بشكل رئيس حول المساءلة والنقد والنشر العام». بإمكان عمل كهذا «أن يغير شروط الخطاب، وتوازن مختلف مكونات شبكة الخطابات الدولية» [(1007)]. إن سلاحه النشر وشركاؤه في الحوار هم في الأغلب المنظمات الحكومية الدولية (intergovernmental organizations (IGO))، أمثال اليونسكو، ولجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، إضافة إلى لجان ومنتديات دولية مُخصَّصة. وتشكل هذه كلها، بمعنى ما، كيانًا شبيهًا بالدولة خصوصًا في ما يتعلق بقدرتها على توليد القانون الدولي والعالمي وصوغه.

يتمحور أكثر الانتقادات شيوعًا لهذه النظرة حول حجة القصور الديمقراطي. فعلاقة المجتمع المدني بالحكومة في الدول الأمم الديمقراطية تتوسط فيها مؤسسات تمثيلية. لكن هذا لا ينطبق على المستوى العالمي، أو أقلّه لم يحدث بعدُ. وعلى الرغم من أن الحركات الاجتماعية والعمل الناشط على مستوى القواعد الشعبية يمكن أن يكون محوريًا في توجيه كل من الديمقراطيات الناشئة والمستقرة، وهي كانت كذلك، لا يرغب المرء في أن تكون الحركات الاجتماعية العالمية والمنظمات غير الحكومية العالمية المصدر الوحيد للتعبير الديمقراطي والمُساءلة. وكما عبر ناقدان عن ذلك، «لا يصوت المواطنون لمنظمة المجتمع المدني هذه أو تلك بوصفها ممثلة لهم، لأن منظمات المجتمع المدني، في النهاية، موجودة كي تعكس مبادئها الخاصة، لا لتمثيل

دائرة انتخابية هي مُلزمةٌ بالاستجابة لمصالحها ورغباتها» [(1008)]. في الواقع، أدّت الحركات الاجتماعية والجمعيات دورًا خلاقًا وناقدًا ومبدعًا في تشكيل الديمقراطيات الحديثة، لأنها تحديدًا مُعفاة من «الإمكان، أو الواجب، وفي الواقع الإغراء المتمثل في اعتبار نفسها ممثلة أو وسيطًا» [(1009)].

إن من شأن ظهور مجتمع مدني عالمي قبل ظهور دولةٍ عالمية وحكمِ قانونٍ عالمي أن يعكس اتجاه تسلسل التطور المدني في الغرب. فليس للمنظماتِ المدنية العالمية مُستهدف مُفرد واضح تحاول الحدّ من سلطته، وتطلب مجالًا للحماية القانونية منه. فالمجتمع المدني لامركزي وهو خلوّ من الآخر الذي من شأنه أن يضع له حدًا مُناقضًا. ومشكلة الحدود مشكلة داخلية وخارجية في آن واحد. فلا يقتصر الأمر على انتفاء وجود دولة نظيرة له، بل ويبدو أيضًا أنه لا يوجد مجتمع نظير له كذلك. وحتى المدافعين عن مجتمع مدني عالمي يلاحظون أن «ضعف الروابط الاجتماعية التي تعلو على القومية والعرق والجنس، تجعل إلى حد ما الحديث عن **مجتمع** مدني عالمي سابقًا لأوانه» [(1010)]. هذا بحد ذاته لا يجعل المفهوم خاليًا من المعنى، ولا يعني أن المجتمع المدني العالمي عاجز. بل إن ما يعنيه هو أنه مفهوم غير متبلور بدرجة عظيمة، وأنه غالبًا ما يُثقل بأعباء معيارية كبيرة. وعلى الرغم من أن المجتمع المدني العالمي يشجعنا على التفكير خارج صندوق الدولة القومية، فإنه لا يسعه الاستغناء عن الدولة أو حتى الدولة القومية. والأغلبية العظمى من المنظمات والجمعيات والحركات التي تُشكّل المجتمع المدني العالمي لديها مقرّاتها ومراكز إداراتها الرئيسة في بلدان توفر لها الحماية وإمكانية التنبؤ التي يتيحها نظام قانوني ليبرالي راسخ.

عُدنا إلى حيث بدأنا، إلى المجتمع المدني بوصفه مجالًا للحرية مُعرّفٌ ومحميٌّ قانونًا. وحتى أكثرية تصورات المجتمع المدني من حيث هو «ما بعد الدولة» تعتمد إلى حدٍ ما على حرّياتٍ لا يمكن أن تضمنها سوى الدولة. ولا شك في أن المجتمع المدني على المستويين المحلي والعالمي سيستمر في تقييد الدولة وتحدّيها ومراقبتها بطرائق مهمة، لكن من غير المرجح أن يحل محل الدولة في المستقبل القريب.

المراجع

Anderson, K. & D. Rieff. «'Global Civil Society': A Sceptical View,» in: M. Kaldor, H. Anheier & M. Glasius (eds.), *Global Civil Society* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Barber, B. «Searching for Civil Society.» *National Civic Review*. 84 (1995).

Chambers, S. & J. Kopstein. «Bad Civil Society.» *Political Theory*. 29 (2001).

Clough, M. «Reflections on Civil Society.» *The Nation*. 22/2/1999. at: www.thirdworldtraveller.com/society/Reflections_CivilSociety.html

Cohen, J. L. «Does Voluntary Association Make Democracy Work in Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground,» in: N. J. Smelser & J. C. Alexander (eds.), *Contemporary American Society* .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)

Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm. Princeton, NJ: .__________ .Princeton University Press, 2002

A. Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, & __________ .Mass.: MIT Press, 1992

J. Rogers. *Associations and Democracy*. London: Verso, & __________ .1995

Dryzek, J. S. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics,* .*Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000

Eberly, D. E. «The Meaning, Origins, and Applications of Civil Society,» in: D. E. Eberly (ed.), *The Essential Civil Society Reader* (New York: .Rowman and Littlefield, 2000)

.Edwards, M. *Civil Society*. Cambridge: Polity Press, 2004

Ehrenberg, J. *Civil Society: The Critical History of an Idea*. Cambridge, .Mass.: MIT Press, 1999

Ekiert, G. & J. Kubik. *Rebellious Civil Society: Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993*. Ann Arbor: University of .Michigan Press. 1999

Falk, R. *Predatory Civil Society: A Critique*. Malden, Mass.: Polity Press, .1999

Ferguson, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1995

Foley, M. & B. Edwards. «The Paradox of Civil Society.» *Journal of* .*Democracy*. 7 (1996)

Associations and Democracy: Between Theories, Hopes, and» .__________ .Realities.» *Annual Review of Sociology*. 29 (2003)

Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy. .__________ .Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004

.Giddens, A. *The Third Way and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2000

Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT .Press, 1993

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse .__________ .*Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

Havel, V. «The Power of the Powerless,» in: V. Havel, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, J. Keane .(ed.) (London: Hutchinson, 1985)

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1991

Hirst, P. *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social* .*Governance*. Cambridge: Polity Press, 1994

Howard, M. M. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. .Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Huang, P. (ed.). «Public Sphere/civil Society in China.» Special issue of .*Modern China*. vol. 19, no. 2 (1993)

Hume, D. «Of the Original Contract,» in: H. D. Aiken (ed.), *Hume's Moral* .*and Political Philosophy* (New York: Hafner, 1972)

Kaldor, M. «The Idea of Global Civil Society.» *International Affairs*. 79 .(2003)

H. Anheier & M. Glasius. «Global Civil Society in an Era of ,__________ Regressive Globalization,» in: M. Kaldor, H. Anheier & M. Glasius (eds.), .*Global Civil Society* (Oxford: Oxford University Press, 2003)

Kateb, G. *The Value of Association in Freedom of Association*. A. Gutmann .(ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998

Keane, J. *Civil Society: Old Images, New Visions*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1998

Global Civil Society. Cambridge: Cambridge University .__________ .Press, 2003

Kenney, P. *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989*. Princeton, NJ: .Princeton University Press. 2002

Konrad, G. *Anti-politics: An Essay*. New York: Harcourt, Brace, .Jovanovich, 1984

Kopstein, J. & S. E. Hanson. «Paths to Uncivil Societies and Anti-liberal .States.» *Post Soviet Affairs*. 14 (1998)

Kymlicka, W. «Civil Society and Government: A Liberal-egalitarian Perspective,» in: N. L. Rosenblum & R. C. Post (eds.), *Civil Society and*

.*Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)

Lomasky, L. E. «Classical Liberalism and Civil Society,» in: S. Chambers & W. Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton, .NJ: Princeton University Press, 2002)

Macedo, S. «Community, Diversity, and Civic Education: Towards a Liberal Political Science of Group Life.» *Social Philosophy and Policy*. 13 .(1996)

Moore, B. *Terror and Progress USSR: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1954

Social Origins of Dictatorship & Democracy. Boston: Beacon .__________ .Press. 1966

Pereira, L. C. B, J. M. Maravall & A. Przeworski. *Economic Reform in New* .*Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

Poggi, G. *The Development of the Modern State: A Sociological* .*Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978

Post, R. C. & N. L. Rosenblum. «Introduction,» in: N. L. Rosenblum & R. C. Post (eds.), *Civil Society and Government* (Princeton, NJ: Princeton .University Press, 2002)

Putnam, R. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993

Bowling Alone: The Collapse and Renewal of American .__________ .*Community*. New York: Simon and Schuster, 2000

Rosenblum, N. *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism* .*in America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998

Skocpol, T. *Civic Engagement in American Democracy*. Washington, DC: .Brookings Press, 1999

Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. .Chicago: University of Chicago Press, 1976

Soroko, L. «Between Liberal and Democratic Theory: The Transformation of the Concept of Civil Society.» MA Thesis. Hebrew University of .Jerusalem. Department of Political Science. 2003

Verba, S., K. L. Schlozman & H. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1995

Walzer, M. «Equality and Civil Society,» in: S. Chambers & W. Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton, NJ: Princeton

.University Press, 2002)
What Can Democratic Participation Mean Today?.» *Political*» .__________
.*Theory*. 30 (2002)
Warren, M. *Democracy and Association*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 2001

---

(960) M. Walzer, «Equality and Civil Society,» and L. E. Lomasky, «Classical Liberalism and Civil Society,» all in: S. Chambers & W. Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton, NJ: ,Princeton University Press, 2002)

(961) J. L. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); J. Keane, *Civil Society: Old Images, .New Visions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

(962) R. C. Post & N. L. Rosenblum, «Introduction,» in: N. L. Rosenblum & R. C. Post (eds.), *Civil Society and Government* (Princeton, NJ: Princeton .University Press, 2002)

(963) A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Chicago: University of Chicago Press, 1976); G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: .Cambridge University Press, 1991)

(964) W. Kymlicka, «Civil Society and Government: A Liberal-egalitarian .Perspective,» in: Rosenblum & Post (eds.)

(965) D. Hume, «Of the Original Contract,» in: H. D. Aiken (ed.), *Hume's .Moral and Political Philosophy* (New York: Hafner, 1972), p. 363

(966) P. Huang (ed.), «Public Sphere/civil Society in China,» Special issue .of *Modern China*, vol. 19, no. 2 (1993)

(967) J. Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea* .(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999)

(968) G. Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological .Introduction* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978)

(969) Lomasky; G. Kateb, *The Value of Association in Freedom of Association*, A. Gutmann (ed.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, .1998)

(970) G. Konrad, *Anti-politics: An Essay* (New York: Harcourt, Brace, .Jovanovich, 1984)

(971) V. Havel, «The Power of the Powerless,» in: V. Havel, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, J. .Keane (ed.) (London: Hutchinson, 1985)

(972) B. Moore, *Terror and Progress USSR: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship* (Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1954)

(973) P. Kenney, *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(974) M. M. Howard, *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(975) L. C. B. Pereira, J. M. Maravall & A. Przeworski, *Economic Reform in New Democracies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 4.

(976) G. Ekiert & J. Kubik, *Rebellious Civil Society: Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 194.

(977) J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), p. 367.

(978) J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), p. 82.

(979) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 369.

(980) Ibid., p. 370; Cohen & Arato.

(981) D. E. Eberly, «The Meaning, Origins, and Applications of Civil Society,» in: D. E. Eberly (ed.), *The Essential Civil Society Reader* (New York: Rowman and Littlefield, 2000), pp. 7-8.

(982) B. Barber, «Searching for Civil Society,» *National Civic Review*, 84 (1995), p. 114.

(983) Eberly.

(984) M. Warren, *Democracy and Association* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(985) R. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Renewal of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

(986) Ibid.; S. Verba, K. L. Schlozman & H. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995); T. Skocpol, *Civic Engagement in American Democracy* (Washington, DC: Brookings Press, 1999).

(987) S. Macedo, «Community, Diversity, and Civic Education: Towards a Liberal Political Science of Group Life,» *Social Philosophy and Policy*, 13 (1996).

(988) N. Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

S. Chambers & J. Kopstein, «Bad Civil Society,» *Political Theory*, 29 (989) .(2001)

.Putnam (990)

.M. Edwards, *Civil Society* (Cambridge: Polity Press, 2004), p. 44 (991)

J. Kopstein & S. E. Hanson, «Paths to Uncivil Societies and Anti- (992) .liberal States,» *Post Soviet Affairs*, 14 (1998)

M. Foley & B. Edwards, «The Paradox of Civil Society,» *Journal of* (993) .*Democracy*, 7 (1996)

.Edwards, p. 42 (994)

J. L. Cohen & J. Rogers, *Associations and Democracy* (London: (995) Verso, 1995); P. Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic* .*and Social Governance* (Cambridge: Polity Press, 1994)

A. Fung, *Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy* (996) .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004)

Habermas, *Between Facts and Norms*; J. L. Cohen, *Regulating* (997) *Intimacy: A New Legal Paradigm* (Princeton, NJ: Princeton University .Press, 2002)

.Warren, p. 685 (998)

.Fung (2003), p. 528 (999)

A. Giddens, *The Third Way and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, (1000) .2000)

M. Clough, «Reflections on Civil Society,» *The Nation*, 22/2/1999, (1001) p. 6, at: www.thirdworldtraveller.com/society/Reflections_CivilSociety.html

L. Soroko, «Between Liberal and Democratic Theory: The (1002) Transformation of the Concept of Civil Society,» MA Thesis, Hebrew .University of Jerusalem, Department of Political Science, 2003

M. Kaldor, H. Anheier & M. Glasius, «Global Civil Society in an (1003) Era of Regressive Globalization,» in: M. Kaldor, H. Anheier & M. Glasius .(eds.), *Global Civil Society* (Oxford: Oxford University Press, 2003)

J. Keane, *Global Civil Society* (Cambridge: Cambridge University (1004) .Press, 2003)

M. Kaldor, «The Idea of Global Civil Society,» *International* (1005) .*Affairs*, 79 (2003), p. 588

.Ibid., p. 590 (1006)

J. S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals,* (1007) .*Critics, Contestations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 131

(1008) K. Anderson & D. Rieff, «'Global Civil Society': A Sceptical View,» in: Kaldor, Anheier & Glasius (eds.), p. 29.

(1009) Ibid., p. 30.

(1010) R. Falk, *Predatory Civil Society: A Critique* (Malden, Mass.: Polity Press, 1999), p. 136.

الفصل الحادي والعشرون:
الديمقراطية والدولة ...... مارك وارين

الديمقراطية التي سأستعملها بمعنى حكم الذات الجماعي، تتمتع بشرعية غير عادية في عالم اليوم. لا يصعب إدراك الأسباب، فالمواطنون في الديمقراطيات ذات الأداء الحسن يتمتعون بحرية وثروة وتنمية بشرية أكبر مما يتمتع به مواطنو الدول غير الديمقراطية، ويواجهون درجة أقل من العنف والحرمان والهيمنة. وعلى الرغم من وجود ممهدات لهذه المنافع، فإن الترتيباتِ والممارسات المؤسسية الديمقراطية هي من أهمها على نحو مؤكد.

مع أنه يمكن العثور على عناصر المؤسسات والممارسات الديمقراطية الحديثة يمكن في اليونان القديمة وروما وأوروبا العصور الوسطى، فإنها كانت الاستثناء لا القاعدة وذلك إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية [(1011)]. لم تتسع دائرة الديمقراطيات الانتخابية لتشمل أغلبية سكان العالم إلا في خلال العقدين الأخيرين [(1012)]. لكن الانتشار الحديث للديمقراطيات الانتخابية اعتمد على إرهاصتين مهمتين: الأولى كانت إرهاصة مفهوميّة، فالمفهوم القديم عن ديمقراطية تقوم على أناس مجتمعين يتخذون قرارات أفسح الطريق لفكرة مفادها أن الناس يمكن أن يختاروا ممثلين بشكل دوري ليكونوا أعضاء في جمعية تشريعية وطنية ويحكموا بالنيابة عنهم. ومع أن هذا التصور للديمقراطية كان أقل مباشرة وأقل مشاركة، فإنه حافظ أيضًا على المثل الأعلى للديمقراطية من التقادم في وجه التكتلات السياسية واسعة النطاق في أوروبا وقارة أميركا [(1013)].

أما الإرهاصة الثانية للديمقراطية الحديثة فجاءت قبل ذلك، وقوامها تبلور الدول الأمم الحديثة، في أوروبا أولًا، ثم في الأجزاء الأخرى من العالم بعد ذلك. هذا التطور الأخير لم يُلتفت إليه بشكل كاف في النظرية الديمقراطية، ومردّ ذلك من دون شك إلى أن الديمقراطية ما أن بدأت بالانتشار في منتصف القرن التاسع عشر وأواخره حتى أصبحت الدولة القومية شكلًا سياسيًا قديمًا. يضاف إلى ذلك أن الديمقراطيات الغربية بُنيت على الثورات الدستورية الليبرالية التي سعت لتقييد سلطة الدولة لمصلحة الحريات، كحرية التملك والحرية الشخصية وحرية الضمير وحرية التجمع، وتدجينها وتشذيبها. وربما كان يسهل التغاضي عن أثر الاستراتيجيات الليبرالية: فمع تقييد السلطة، وتمايزها الوظيفي، وتنظيمها، وترشيدها، وتشذيبها، أصبحت تلك السلطة كذلك مُكثّفة وأدّت إلى أكثر أشكال الدولة التي عرفها العالم قوةً [(1014)].

يكمن أحد الملامح الرئيسة للديمقراطيات الراسخة هذه الأيام في أنها بُنيت على دولٍ قوية ذات قدرات بالغة، وفي ارتباط نجاحاتها النسبية ارتباطًا وثيقًا بدور الدولة في إدارة، وفي تنظيم القوى التي يتم من خلالها تحقيق حكم الذات الديمقراطي وتنظيمه وتقييد هذه القوى وتكثيفها، وتثبيت الحدود ووضع القواعد التي تتولّد من خلالها الحياة السياسية. تحضر هذه الحقيقة بقوة من خلال الديمقراطيات الجديدة العديدة التي تُبنى على دولٍ ضعيفة، وتُعاني تركيبات متنوعة من الفساد، وضعف الأمن، والصراع المستعصي متدني المستوى، والأداء الاقتصادي الضعيف، وعدم القدرة على تقديم الخدمات كالتربية والصحة والرعاية الاجتماعية الأساسية. وفي الكثير من الحالات، تؤدي هذه الملامح في الديمقراطيات الحديثة إلى زعزعة ولاء المواطنين لفكرة الديمقراطية ذاتها.

إن الديمقراطيات الراسخة، من جهتها، آخذة في تخطي أشكالها الأقدم المتمركزة حول الدولة. وتظهر دائمًا أشكال ومواقع جديدة للديمقراطية، كما تظهر أشكال جديدة للديمقراطية «الكوزموبوليتية» أو العالمية، وأكثرها تسارعًا هو في البلدان ذات القدرات البالغة [(1015)]. في الوقت نفسه، نمر في لحظة تاريخية من المهم فيها فهم المدى الذي تعتمد فيه الديمقراطية على تنظيم الدولة للحياة السياسية، لأننا دخلنا حقبة نمت فيها أشكال أخرى من التنظيم بدرجة فاقت الدول والمؤسسات والكيانات الشبيهة بالدولة: مثلًا، الشبكات المعتمدة على تبني قضية أو قضايا معينة، والترتيبات الأمنية الجماعية، والأسواق العالمية، والأشكال السياسية الجديدة مثل الاتحاد الأوروبي، والسيرورات السياسية المُقسمة بحسب ميادين التخصص في السياسات [(1016)]. يبدو، تبعًا لهذه التطورات، أن قدرات الدولة تضاءلت، ويترافق تضاؤلها مع مفارقة تضاؤل الآفاق المؤسسية للديمقراطية في وقت صارت فيه الروح الديمقراطية أكثر عالميةً.

يلخص هذا الفصل المنطق الذي يربط الديمقراطية بالدولة. وسوف أُحاجُّ لأثبت أن وظائف الدولة في تمكين الديمقراطية مهمة الآن وفي المستقبل بقدر ما كانت في الماضي. ومع ذلك، سأفترض أن السياسة اليوم تتجاوز الدولة بفضل قوى العولمة والتعقيد والتمايز البنيوي والوظيفي والتحولات الثقافية وعزل القضايا الكبرى عن أقاليمها المحددة. إن الديمقراطية استجابة للسياسة: فهي طريقة ضمن طرائق عدة تستطيع الجماعيات من خلالها تنظيم الصراع واتخاذ القرارات السياسية. إذا تجاوزت السياسة الدولة، فللديمقراطية كذلك أن تتخطى أشكالَها المتمركزة حول الدولة، وهذه مُحاجّة موجودة في التقاليد الفكرية الخاصة بأشكال للديمقراطية عززتها الأوضاع المعاصرة وأعطتها دلالةً معنوية كالديمقراطية اللاسلطوية، والديمقراطية الترابطية (associational democracy)، والديمقراطية التشاركية. وكي لا تُستنزف الديمقراطية في أشكالها المتمركزة حول الدولة، إذًا، نحتاج إلى التفكير

بطريقة خلاّقة في الدور الذي يمكن أن تؤديه الدولة في تأمين أشكال الديمقرطية بعد الدولتية وتعزيزها وتمكينها. تتضمن الاستراتيجة التي أتّبعها هنا: (أ) تحديد الأفكار والقيم المُوَلّدة للديمقراطية؛ (ب) تعيين الطرائق التي تعتمد بها هذه الأفكار على سلطة الدولة وتتشابك معها؛ (ج) تعيين الطرائق التي تستطيع بها مؤسسات الدولة، المصممة بعناية، أن تكون ولّادة بأسلوب يتخطى القصور الكامن في وسائط الدولة التنظيمية، أي في القواعد التي تسندها السلطة. هذه النقطة الأخيرة مهمة للنقطة التالية: (د) تصوّر وظائف جديدة للدولة في توليد الديمقراطية خارج إطار الدولة، ودعمها وتنظيمها.

أولًا: المنطق المعياري للديمقراطية

كما هو الأمر في الأشياء كلها التي نهتم بها، تُعاني الديمقراطية غلوًا في المعنى، تسرب إليها عبر تاريخ طويل من الاستعمال، وازدادت تعقيدًا في هذه الأيام بالربط بينها وبين الكثير من الأشياء الخيِّرة. على غرار المفاهيم السياسية الأخرى، جرى توسيع مفهوم الديمقراطية أكثر بفعل الاستعمالات الانتهازية. مع ذلك، وعلى مستوى عالٍ من التجريد الفكري، فإن مفاهيم الديمقراطية تميل إلى التعامل مع مجموعتين من الأفكار.

1 - القيمة الأخلاقية المتساوية للأفراد

تتضمن المجموعة الأولى من الأفكار القضية الأنطولوجية القائلة إن المجتمع يتكون من الأفراد الذين يُشكلونه ومن العلاقات في ما بينهم. وهكذا، إذا كان **المجتمع** خيّرًا، فهذا يعنى أنه خيّر **لأفراد** المجتمع وللعلاقات القائمة بينهم. إن المنافع العامة، والمنافع الجماعية، والمجتمع، والثقافة هي أمور علائقية، لا يمكن اختزالها إلى منافع فردية. لكن يُحكم على هذه المنافع بأنها نافعة تبعًا لنتائجها على الأفراد. ينجم عن هذا معيارُ **المساواة الأخلاقية** في الحكم الجماعي: وذلك لأن كل حياة فردية هي غاية بذاتها، فالقرارات الجماعية يجب أن تعترف بمصالح الأفراد وقيمهم بالتساوي وتحترمها وتفيدها بقدر الإمكان. هذا الحدس الأخلاقي مركزي بالنسبة إلى الديمقراطية، ويجعل المفهوم واجب الاتباع أخلاقيًا، بمعزل عن أي تجسيدات مؤسسية. يضاف إلى ذلك أنه بسبب وجود نظريات أخلاقية عدة تتشارك في هذا الحدس بشكل أو بآخر، فإن الديمقراطية تستفيد من هذه الغاية الأخلاقية وتعبر عنها من دون أن تتطلب نظرية أخلاقية وحيدة من أجل خصائصها المُلزِمة أخلاقيًا.

2 - حدود الشمول/الإقصاء: تحديد «الشعب»

ينطبق معيار المساواة الأخلاقية على الذين يشكلون جزءًا من «الشعب» الذي يُشكل الجّماعية التي يُعترف فيها بالأفراد بوصفهم يملكون مكانة أخلاقية.

وهكذا، تفترض كل نظرية ديمقراطية، بدرجة أكبر أو أقل من الصراحة، الحدود التي تفصل بين مَواطن الشمول ومَواطن الإقصاء. ربما تكون الحدودُ **إقليميةً** بحيث أن كل فرد ضمن إقليم يكون مشمولًا. لكن، من الناحية التاريخية، ألحقت **الصفات** الإثنية أو العرقية أو الجنسية بالحدود الإقليمية، حيث لا يشمل «الشعبُ» المعني إلا، على سبيل المثال، المولودين المحليين، أو البيض، أو الذكور ضمن إقليم معين. في تلك الحالات التي ترسخ فيها مبدأ الديمقراطية الإقليمية، تصبح هذه الحدود في العادة موضوعات للصراعات الديمقراطية [(1017)]. اتضح في الآونة الأخيرة أن الحدود ربما تكون مبنية على أساس **قضايا معينة**، كما يحصل بشكل متزايد في ظلّ مبادئ التابعية (subsidiarity) (فكرة أن الوحدات السياسية يجب أن تنسجم مع حجم المشكلات التي تتعامل معها)، وفي المبادئ المعمول بها في المؤسسات والمنابر العالمية الناشئة. ففي هذه الحالات، يتشكل «الشعب» ويُعاد تشكيله كجماعيّة تحكم ذاتها بطريقة مختلفة لكل نوع من المشكلات ونتائجها، لأغراض الاحتلال أو الدفاع أو ضبط التلوث أو مدارس الأطفال أو تنظيم الصحة العامة على سبيل المثال. ونستطيع أن نلمح في هذه الحدود نوعًا مضمرًا من المُواطَنة المُركَبة، يتمتع فيها الأفراد بعضويات متعددة اعتمادًا على طبيعة القرارات الجماعية ونطاقها. يشمل مثل هذا التصور للحدود الفكرة الليبرالية التقليدية الأقدم التي مهدت من قبل لمثل هذا التعقيد، كما تُعمم تلك الفكرة الليبرالية: وهي فكرة أن بعض الشؤون **عمومية** بطبعها - الشؤون المتعلقة بتسيير أعمال الناس ذوي العلاقة بالموضوع، بينما تكون شؤون أخرى **خاصة** - وليس ثمة «شعب» ذو صلة، لأن القضايا (مثلًا، القضايا ذات الطابع الحميمي) ليست من النوع الذي يجب أن يُعالج جماعيًا.

إذا كان لنا أن نضُمّ هذه الأفكار ونستخلص معيارًا صلبًا للديمقراطية، فالشمول سينجم عن التقدير المتساوي لتأثيرات القرارات الجماعية في الأفراد. والحدود ستتبع النتائج الجماعية الواقعة على الأفراد وليس على الأقاليم أو الخصائص الفردية. وتفصيل هذا المعيار كما يأتي: **يمكن كل فردٍ أن يتأثر بنتائج قرار جماعي، ويجب أن تسنح له فرصة مساوية لفرص غيره للتأثير في القرار بما يتناسب مع مصلحته في مُخرجات هذا القرار. المعيار العملي المرافق لهذا هو ضرورة أن تعكس الأفعالُ الجماعية الأغراضَ التي قُررت بموجب عمليات الشمول.** باختصار، المعيار الأساسي للديمقراطية هو **الشمول التمكيني أولئك الذين يتأثرون بالقرارات والأفعال الجماعية وتمكينهم** [(1018)].

ثانيًا: المنطق المعياري للدولة الديمقراطية

أين يكون الموقع الملائم للدولة في هذه الفكرة المعيارية الواسعة للديمقراطية؟ للإجابة عن هذا السؤال، مفيد أن ننظر في طبيعة الموارد

التنظيمية للدولة. فماكس فيبر عرّف الدولة بأنها «جماعة إنسانية تدعي لنفسها (بنجاح) **احتكار الاستعمال المشروع للقوة المادية** ضمن منطقة جغرافية معينة» [(1019)]، ويبقى هذا التعريف التصور الأكثر إقناعًا لدينا. يغطي التعريف العناصر الأساسية: فالدُّول تحتكر العنف؛ وهي تعلق أسبابًا معيارية على تنظيمها العنف ونشره؛ وهي أسباب إقليمية في طبيعتها. من الأهمية بمكان الإدراك أن تعريف فيبر يحتفظ بالفكر الثاقب الأساسي لتوماس هوبز، ومفاده أن احتكار الدولة العنف ضروري لجعل هذا العنف آمنًا ومعروفًا [(1020)].

ليست الدول **الديمقراطية** مختلفة عن غيرها في هذا الجانب: فهي تستعمل **العنف** من خلال سلطاتها الشُرطية، والسلطات الأخرى كلها - فرض الضرائب الإدارة وتأسيس الإجراءات السياسية والقضائية والحوافز الاقتصادية والإدارة الاقتصادية - تتكل على قدرة الدولة على استعمال العنف. لكن ما يُميز الدول الديمقراطية هو (أ) أنها دول **دستورية** وتعمل بموجب **حكم القانون**. فالقواعد التي تضبط استعمال الدولة للعنف علنية وليست سرية - يمكن للجميع معرفتها - وشاملة وليست اعتباطية، أي تُلزم الجميع؛ و(ب) أن القواعد التي تضبط استعمال العنف تحصل على الشرعية لأن الشعب اتفق عليها بموجب إجراءات سياسية معلومة وشاملة [(1021)]. يتطلب هذان العنصران دولة تتمتع بقدرات قضائية وإدارية للتنفيذ النزيه وغير التعسفي. كان شائعًا في وقت ما التحدث عن «الديمقراطية الشمولية» بصفتها طريقة لتوصيف المشاركة الجماعية في نظم الحكم السلطوية والشمولية، من فرنسا روبسبيير إلى ألمانيا هتلر [(1022)]. لكن هذا المفهوم متناقضٌ لفظيًا: العناصر «الشمولية» لتلك الدول تُقوّض قدرات المواطنين على المشاركة في التشريع والقضاء والمراجعة. وعلى النهج ذاته، أقلّه منذ فكرة ماديسون عن «فصيل الأغلبية» (majority faction) [(1023)] وتصور توكفيل [(1024)] لـ «طغيان الأغلبية»، كان من الشائع النظر إلى الإجراءات الديمقراطية بوصفها في حالة توتر مع الحقوق والحريات الفردية. لكن، لا معنى للربط بين صفة «ديمقراطي» وأي دولة تفشل في استعمال احتكارها العنف في توليد قدرات المواطنة لكل المتأثرين بالقرارات الجماعية وحمايتها. مرة أخرى، يشير البعض هذه الأيام إلى الديمقراطيات **غير الليبرالية** للدلالة على نظم سياسية تعقد الانتخابات المنتظمة، لكنها تفتقر إلى الحقوق الأساسية [(1025)]. لكن، ما دامت الليبرالية مرتبطة بفكرة الحكم الدستوري الذي يتضمن حقوق الأفراد وحرياتهم، يصعب أن نفهم كيف تعمل الدولة بصفتها دولة ديمقراطية من دون هذه العناصر الليبرالية. إذا كانت «الديمقراطية» تحتفظ بأي صلة بالفكرة المعيارية لحكم الذات الجماعي بوساطة أفراد ذوي قيمة أخلاقية متساوية، فإن الحقوق والحريات الضرورية لممارسة سلطات المواطنين متأصلة في مفهوم الديمقراطية.

بصفة أعم، إذا كان لا بد للمواطنين من أن يصبحوا الفاعلين في العمل السياسي، فعلى الدول الديمقراطية أن تستعمل احتكارها العنف لتقييد

وضبط تأثيراته، بل ولاستحداث ضمانات تعتمد عليها التفاعلات والمؤسسات غير العُنفية. تلك القدرات أساسية بالنسبة إلى الدولة: فالعنف، أو التهديد باستعماله، هو الشكل **الأقصى** للقوة: «إنه وسيلة الملاذ الأخير في تشكيل العلاقات بين الأفراد وإدارتها، لأنه يعمل من طريق إثارة المشاعر وتحريك العواطف التي يُحس بها كل كائن واعي». وبالمثل، فإن السلطة بما هي عنف هي **الأقصى**: لها أولوية وظيفية على الأشكال الأخرى من السلطة والنفوذ [(1026)]. لا يستطيع الأفراد أن يُمارسوا أي سلطات يملكونها - خصوصًا السلطات الضرورية للديمقرطية كالإقناع والتجمع والتصويت - إلا عندما يكون استعمال العنف محتكرًا، ومسيطرًا عليه، ومنضبطًا.

إذا أخذنا هذه الخصائص في الاعتبار، فما هي الوظائف المعيارية الملائمة للدولة في ما يتعلق بالديمقراطية؟ لاحظ أنني أشير إلى **وظائف**: فالديمقراطيون، بوصفهم هيئة اعتبارية، وعلى خطى الليبراليين من أمثال جون لوك [(1027)]، لا يولون الدولة ذاتها أي قيمة أخلاقية. فشرعية الدولة وسيادتها، بحسب الفكرة الديمقراطية، تُستَمدّ من الشعب. بالطبع، تُمثل الدولة الديمقراطية التطلعات والقيم المعيارية للشعب. لكن، حيثما تتطابق هذه التمثيلات والتطلعات مع الدولة ذاتها، بوصفها هيئة اعتبارية، فالنتيجة فاشيّة غير ديمقراطية، وتصبح الدولة، معياريًا، في موقع تطلب لنفسها المنافع التي تتنافس مع المنافع التي خبِرها مُواطنوها.

يكمن الطابع المعياري للدولة الديمقراطية في خمس خصائص أخرى: أولًا، كما ذُكر قبل قليل، «تستعير» سلطة الدولة الشرعية المعيارية من الشعب، كما تعبر عنها أشكال الصوغ الدستوري التي تحقق المعايير الديمقراطية في المساواة الأخلاقية للأفراد وحقوقهم في المشاركة في الأمور الجماعية التي تؤثر عليهم.

ثانيًا، تعمل الدول على تمكين التشريع الذي يعبر عن المقاصد المعيارية ويحققها. ولأن المقاصد تكون في الأغلب مثار جدل، سواء من حيث المبدأ أو في الممارسة، يجب العمل باستمرار على تجديد الإجماع المعياري الذي يدعم القوانين، من الناحية المثالية، من خلال سيرورات ديمقراطية [(1028)].

الخاصية المعيارية الثالثة غير مباشرة، لكنها حاسمة بالنسبة إلى الديمقراطية. فالدولة مؤسِّسَةٌ للمواطَنة بتوظيفها سلطتها في مجالات ترسيم الحدود والحماية والدعم، وبهذه الطريقة توفر المكانة الأخلاقية للأفراد، ما يؤثر ليس في حقوقهم وامتيازاتهم أو استحقاقاتهم فحسب، بل أيضًا في تصوراتهم عن ذواتهم وشعورهم بالفاعلية [(1029)]. الأكثر أهمية في هذا كله، بالطبع، الحدود الإقليمية ووضعية الإقامة. في حين أن لا دولة ديمقراطية بحدود إقامة مفتوحة، فجميعهم يشكلون مواطنين بوصفهم أصحاب الحقوق والمستفيدين من الحماية. إضافة إلى ذلك، تخول الدول الديمقراطية حقوقًا عدة - تتعلق في العادة بالتعليم، وبعض الأمن الاقتصادي، وبعض الرعاية الطبية - ما يصل

إلى الاعتراف الأخلاقي بالأفراد بوصفهم فاعلين، سواء بالنسبة إلى حياتهم الشخصية، أو بصفتهم مشاركين في المجتمع والسياسة.
الخاصية المعيارية الرابعة غير مباشرة أيضًا: إذ تحمي الدول الديمقراطية العلاقات الاجتماعية كي تنمو باستقلال عن الدولة، وبطريقة تجعل في مُستطاع المجتمع أن يُطور منافعه الخاصة المتميزة والتعددية [(1030)]. من خلال توفير المكانة والحماية، تستطيع الدول [الديمقراطية] أن تمكّن العلاقات المعيارية في ما بين الأفراد بطرائق غير مشمولة ضمن مؤسسات الدولة، لكن معترف بها في الدول الديمقراطية باعتبارها جزءًا مكوّنًا للشعب الذي تستمد الدولة منه التوجهات. من المهم للدولة الديمقراطية اعترافها بتنوع المنافع، وتمكّنها في حين لا تحيط بتلك المصالحَ أو تُعبِّر عنها بشكل مباشر. لهذا السبب، لا ترتبط الديمقراطيات بالحرية وحدها، بل وبالتعددية أيضًا [(1031)].
خامسًا، يتبع من هذا المنطق أنه بسبب عمل الدول الديمقراطية على فرض الحدود والمساندات التي تنطوي عليها الحقوق والحريات، فإنها تمكّن **الجماهير** التي تشتغل الأعراف من خلالها بوصفها القوة الموجّهة للمنظومة السياسية ذاتها. وحيثما تكون الدول أقل ديمقراطيةً - كما هي في الأغلب - فبإمكان الجماهير أن يشكلوا أنفسهم ضد الدولة، وهم يفعلون ذلك بالفعل. وفي ظل الأوضاع الديمقراطية، مع ذلك، تحمي الدُّول [الديمقراطية] الجماهير حتى عندما يتصدّون لسياساتها. فالدولة الديمقراطية هي حامية الخطاب المعياري ضمن المجتمع، لأن هذا هو مصدر صوت الشعب وإرادته وتفضيلاته التي تُحوَّل، من الناحية المثالية، من خلال المؤسسات الديمقراطية وتُترجم إلى السلطة الشرعية للدولة [(1032)].
إذا جمعناها معًا، فلن يكون ثمة مغالاة في أهمية هذه العلاقات التبادلية بين المعايير والسلطة. وعلى نهج حنة أرندت [(1033)]، ربما نستطيع القول إن الدولة الديمقراطية تحوّل العنف إلى سلطة، حيث السلطة ليست مجرد سلطة آمرة، بل سلطة التنظيم التي تُستمد من إرادات أولئك المأمورين وقدراتهم. الشرعية المعيارية تُحفّز الأفراد، لا ليكونوا موافقين وطائعين فحسب، بل أيضًا لتوجيه إراداتهم نحو المشروعات الجماعية. وكما أظهرت ثورات عام 1989، سرعان ما تذوي القوى الخشنة في الدولة عندما تفتقر إلى الشرعية. ثمة حقيقة مفادها أن الدول الديمقراطية هي، في أقصى الدرجات، أكثر الدول قوة اليوم، ويمكن تفسير هذه الحقيقة بشكل رئيس من خلال قدراتها على الاستجابة للخطاب المعياري للمجتمع، في الوقت ذاته الذي تستعمل فيه سلطاتها لحماية خطاب يمكن أن يكون ذا توجه سياسي معياري.

ثالثًا: المنطق المؤسسي للدولة الديمقراطية

من أساسيات الديمقراطية ألا يكون الأفراد متساوين أخلاقيًا فحسب، بل أن يكونوا في المتوسط أيضًا أقدر على معرفة مصالحهم الخاصة وقيمهم

وأهدافهم، أكثر من أي وكيل أو طبقة تسعى إلى حكمهم باعتبارهم حراسًا لها [(1034)]. وهكذا، في حين لا يؤكد الديمقراطيون أن الأفراد متساوون في قدراتهم على المشاركة في حكم الذات الجماعي، فإنهم ينظرون إلى المطالب الأخلاقية والإبستيمولوجية للأفراد لحكم ذواتهم بوصفها اعتبارات حاسمة في مسائل توزيع السلطة. ومعظم المشكلات المؤسسية للديمقراطية تكمن في ثلاث مجالات إشكالية: (أ) توزيع سلطات صنع القرار؛ (ب) بناء سيرورات إصدار الأحكام الجماعية؛ و(ج) تشكيل الوكلاء الجماعيين عن الشعب.

1 - توزيع السلطات: الضوابط والتوازنات الرقابية، والحقوق، والأصوات الانتخابية

كانت النظرية الديمقراطية تقليديًا معنيَّة بشكل رئيس بأولى تلك المشكلات: كيفية توزيع سلطات صنع القرار وإعادة تجميعها. في الحقيقة، هذه في المعتاد هي أعسر مشكلات النظرية الديمقراطية، كما ظهر في ملاحظة معروفة أبداها الرئيس هاملتون في مقالة **الفدرالي** (*The Federalist*): «في إطار حكومة يديرها رجالٌ يأمرون رجالًا، تكمن الصعوبة العظمى في الآتي: عليك أولًا أن تُمكّن الحكومة من السيطرة على المحكومين؛ وثانيًا أن تفرض عليها أن تُسيطر على نفسها» [(1035)]. منذ زمن هاملتون، نمت سلطات الدولة نموًا هائلًا، إلى درجة أن البيروقراطيات تُولّد سلطاتها الخاصة بها ونُخبها ومصالحها، ويرافق ذلك في الأغلب سلطات اجتماعية واقتصادية مؤثرة، وذلك صحيح إلى درجة أن مدارس النظرية الديمقراطية منذ ميشلز [(1036)] مرورًا بشومبيتر [(1037)] ولوهمان [(1038)] تبنّت نظرة مفادها أنه يمكن، في أحسن الحالات، أن يضبط الشعبُ سلطات الدولة، لكنه بالتأكيد لا يمكنه أن يديرها [(1039)]. وعلى المنوال نفسه، فإن قوى التمايز التي نمت منها الدول الديمقراطية أطلقت العنان لقوى الأسواق، وبهذا استحدثت مراكز السلطة الاقتصادية وهياكلها خارج الدولة. وأصبحت الدولة الديمقراطية مدينة بالفضل لتلك القوى بطرائق تحدّ من استجابتها للشعب بالوسائل الديمقراطية كالتصويت والتعبير [(1040)].

تُمثل قوى كهذه - القوى البيروقراطية والقوى النقابوية والقوى المستندة إلى السوق - تحدياتٍ ضخمةً لمشروع دمقرطة الدولة، وربما توحي، بغض النظر عن مدى اعتماد الديمقراطية على ضمانات الدولة، بأن تعميق الديمقراطية بدرجة مهمة يحتمل أن يكون موقعه في مكان آخر، في قوى المجتمع المدني، وفي المنظمات شبه السياسية، وفي الفاعلين العابرين القوميات، وفي العمل المباشر، وفي أشكال أخرى ما زالت تتبدّى بالتدريج [(1041)]. مع ذلك، ونظرًا إلى أن السلطة هي المرجع النهائي الذي تعتمد عليه الأشكال الجديدة من الديمقراطية، تبقى الرقابة الديمقراطية على سلطات الدولة وتوزيع هذه

السلطات ذات أهمية مركزية بالنسبة إلى الديمقراطية. إضافة إلى ذلك، حتى لو كانت الاستجابة الديمقراطية من الدولة غير مثالية، يبقى الكثير من الاختيارات من بين أشكال الاستجابة غير المثالية.
إن بعض أنواع الضوابط هي ضوابط داخلية في الدولة، مثل مبدأ الفصل بين السلطات وما ينتج عن ذلك من حوافر للممثلين السياسيين والنخب السياسية الأخرى لمراقبة السلطات المتراكمة لدى كل طرف. إن الحقوق والحريات تخدم الوظائف التوزيعية للسلطة بشكل غير مباشر لأنها، بالنتيجة، تمكينات علائقية: فهي تنطوي على واجبات حلم المُمسكين بالسلطات وتسامحهم واضطلاعهم بالمعاملة المتساوية - الشرطة وأجهزة الحكومة والشركات والأفراد الآخرين - في وقت يُطلب فيه من الحكومات أيضًا أن تُوظف الوسائل اللازمة لضمان الحلم والمعاملة المتساوية. ليست قوة الحقوق والحريات الفارضة للديمقراطية مقتصرة على المواطَنة، فإحدى الآثار التي تكتسب أهمية متزايدة تتمثل في أن الحدّ من مواطن القابلية الاجتماعية للعطب - بين أصحاب العمل والعمال، أو بين الرجال والنساء، على سبيل المثال - يتجه نحو المساواة في علاقات السلطة بطريقة تؤدي إلى أن يدفع المزيد من القرارات الجماعية ضمن المجتمع خارج مجال الأوامر، ليدخل مجال الحلول التفاوضية. في الوقت ذاته، من شأن الحقوق القابلة للتقاضي أن تقلل من مخاطر الثقة، وهذا من شأنه أن يُمكِّن شبكات الترابط الطوعي الأُفقية [(1042)]. وكما فهم توكفيل وديوي [(1043)] هذا الأمر، فإن للحقوق والحريات تأثير في دمقرطة المجتمع بحد ذاته.
تكفل مثلُ هذه التوزيعات غير المباشرة للسلطة التوزيعاتِ المباشرة لسلطة التصويت، وهي المقياس التقليدي للدمقرطة. فيجب أن يتعامل معظم مشكلات الديمقراطية المؤسسية مع شتى طرق تشكيل سلطة اتخاذ القرار المبثوثة في الأصوات الانتخابية، والتي يعاد تجميعها من خلال الانتخابات، ومن ثَمّ، موضعتها في مؤسسات تمثيلية [(1044)]. ومن منظور سلطة التصويت، تتعلق المسائل الرئيسة بكيفية قيام آليات المُساءلة بفرض العلاقة التمثيلية بين المسؤولين المُنتخَبين والمواطنين. فكلما كان هناك المزيد من المُساءلة، كلما انطوت الأصوات الانتخابية على مزيد من السلطة. إن لأنظمة الانتخابات أهمية كبيرة هنا، لأنها الوسائل الرئيسة بين أيدي المواطنين لتنفيذ المساءلة. بعضُ الأنظمة، خصوصًا تلك التي تمثل الدائرة انتخابية بمقعد واحد، لا تمكّن فعليًا إلا أصوات الفائزين، ومن ثَمّ، فهي تقوم بدور ضعيف بوصفها تترجم المساواة الأخلاقية إلى مساواة سياسية. وبعض الأنظمة الأخرى، مثل أنظمة التمثيل النسبي، هي أفضل في هذا المجال، لأنها أقرب إلى ترجمة التصويت إلى تمثيل في الهيئات التشريعية. لكن هذه ليست إلا المشكلات الأكثر ظهورًا: فالعلاقة التمثيلية يمكن أن تنقطع أوصالها بسبب الفساد أو التعقيد، أو بسبب افتقار المواطنين إلى المعرفة والاهتمام. إضافة إلى ذلك، فإن القضايا غير

الإقليمية (non-territorial) وما فوق الإقليمية (extra-territorial) مثل قضايا السياسة الخارجية، والقضايا البيئية، والكثير من قضايا التجارة، وقضايا نمط الحياة والهوية، وقضايا الهجرة، تفتقر عادة إلى التمثيل الرسمي لأنها تتجاوز قدرات الدول [(1045)]. ربما توجّه الأنواع الأخرى من الهيئات - المنتديات والمحافل العالمية، والمنظمات الدولية وعبر الوطنية، وهيئات المجتمع المدني العالمي، وكيانات أخرى - اهتمامها إلى هذه القصورات، خصوصًا عندما تكون مصمَّمة والديمقراطية ضمن المنظور [(1046)].

2 - لإصدار الحكم الجماعي: الديمقراطية كإزاحة في الوسائط

حتى عهد قريب، لم يُعِرْ المُنظرون السياسيون مآلات توزيعات السلطة بالنسبة إلى إصدار الحكم الجماعي (collective judgment) سوى اهتمام قليل. وعلى الرغم من أن جون ستيوارت مِلْ [(1047)] أعار الموضوع بعض الاهتمام، كما فعل جون ديوي [(1048)]، ففي أغلب الحالات كان يُنظر إلى التصويت والوسائل الأخرى لتوزيع السلطة بوصفها ضمانات حماية ضد سلطة الدولة أكثر مما هي أمر توجيهي لإصدار الحكم الجماعي، فهذا أمر متروك للنُخب السياسية المنضبطة حسب الأصول [(1049)]. ينظر بعض النظريات الديمقراطية الأحدث عهدًا - خصوصًا النظرية التعددية والنظريات المستندة إلى الاختيار العقلاني - إلى التصويت والانتخابات باعتبارهما تجميعات من التفضيلات؛ وبالتالي، فإن القرار السياسي، ببساطة، هو حصيلة مثل هذا التجميع [(1050)].

في المقابل، ركز مُنظّرو الديمقراطية التداولية الأحدث عهدًا مباشرة على جماعية إصدار الحكم [(1051)]. وفي حين تُفهم النظريات التداولية غالبًا على أنها بدائل للنظريات المؤسسية والنظريات المبنية على السلطة، فإن مساهماتها تفهم بشكل أفضل باعتبارها متممات تقوم على فكرة أن التوزيعات الديمقراطية للسلطة تُغيّر طبيعة إصدار الحكم الجماعي، بمعزل عن القرارات التي تتخذها النخب ومن ثم تُفرض بالسلطة أو تُغرى بالمال، بحيث تتجه نحو التداول، وهذا يعنى المُحاجّة والإقناع والتبرير أمام الجمهور، إضافة إلى التفاوض والمُساومة.

تستطيع الجماعيات من حيث المبدأ، أن تصنع القرارات من خلال ثلاث وسائط تنظيمية: سلطة الإكراه (التي تنظمها الدول في المعتاد)، أو المال (الذي يمكن الأسواق من اتخاذ القرارات)، أو المعايير الثقافية المشتركة (التي تنتظم بالترابط الطوعي) [(1052)]. من الناحية المثالية، تعمد الدولة إلى عقلنة سلطة الإكراه وتنظمها وتشرعنها. ويتاح التعبير عن المعايير الثقافية بحرية من خلال روابط المجتمع المدني الطوعية. ويُترك الكثير من الأمور، خصوصًا الأمور الاقتصادية المعقدة، للأسواق. من الناحية المثالية أيضًا، يتعين على توزيعات

السلطة وضمانات الحماية الديمقراطية أن تعمل على **تعطيل** السلطات التي تتراكم ضمن كل وسط من هذه الوسائط **عندما يحدث نزاع بشأن الأهداف الجماعية**؛ وبهذه الطريقة، تزيح القرارات من نطاقات السلطة والمال والثقافة وتدخلها في نطاق المحادثة. هكذا، بإضفاء التعددية على السلطة، تستطيع الدول الديمقراطية تحفز انتقال الوسط الذي تُصنع من خلاله القرارات الجماعية، وهذا الانتقال يكمن فيه سرُّ الإمكانات الخلاّقة لتلك الدول. ولا يتطلب انتقال الوسط مساواة سياسية كاملة، بل يتطلب ما يدعوه بعض المُنظّرين «عدم الهيمنة» - أي توزيع الحقوق وضمانات الحماية بطريقة تجعل من الصعب على الأقوياء فرض إرادتهم من دون اللجوء إلى الأكثرية التي تملك، بالنتيجة، سلطات التعطيل - إن لم يكن من خلال التصويت المُنظم، فمن خلال الترويج الإعلامي والمسيرات التظاهرية والحقوق المُنتزعة بقرارات المحاكم، وصولًا حتى إلى العصيان المدني [(1053)].
فالديمقراطية بصفتها **توزيع للسلطة**، والديمقراطية بصفتها **جماعية إصدار القرار** هما، إذًا، جانبان مختلفان لكن متكاملان للنظم الديمقراطية.

3 - الفاعلية الجماعية

تستلزم القراراتُ الديمقراطية، بُعيد اتخاذها، فاعلين جماعيين لينفّذوها. وإذا كان للناس أن يحكموا أنفسهم جماعيًا، فإن حاجتهم لا تقتصر على مؤسسات سياسية يتخذون القرارات من خلالها، بل تتعدى ذلك إلى فاعلين جماعيين يتم التنفيذ من خلالهم. وليست الدولة النوع الوحيد من الفاعلين الجماعيين، فهناك العديد من أشكال الفاعلية الجماعية الأخرى كالروابط الطوعية والشركات والعائلات والشبكات المختلفة. لكن، لأن سلطات الدولة عليا ومطلقة، فباستطاعتها أن تفعل ما لا تستطيع فعله أشكال أخرى من المنظمات، مثل جباية الضرائب، وتوفير المنافع العامة، وتدعيم عمليات صنع القرار المُلزِمة، والرقابة على التأثيرات الخارجية لأنشطة الجهات غير الدولتية. لهذا السبب، لا يكفي أن تملك الدول الديمقراطية القدرة على تنفيذ الأهداف المقررة جماعيًا، بل يجب أن تكون جديرة بالثقة أيضًا. وإذا لم يتوافر للشعب فاعلون مؤهلون وثقات يتابعون تنفيذ القرارات الجماعية - بغض النظر عن مدى ديمقراطية الإجراءات - تصبح الديمقراطية ذاتها قضية نظرية بعيدة عن الواقع وموضع جدل كبير، لأنها ستفتقر إلى الفاعلين الذين من خلالهم تصبح القرارات الديمقراطية نافذة [(1054)].
مع ذلك، اتجهت النظريات الديمقراطية نحو التركيز على صناعة القرارات التشريعية لا على السيرورات التنفيذية، متبعة التقسيم المؤسسي المعياري بين الوظائف التشريعية والتنفيذية في الدول الديمقراطية. يكمن تنفيذ القرارات الديمقراطية، بحسب النظرة المعيارية، في نطاق الفاعلين

التنفيذيين (غير الديمقراطيين) الذين يمكن مُساءلتهم أمام السيرورات التشريعية، والذين يمسكون بسلطاتهم بوصفها أمانة عامة (public trust).

لكن هذه الافتراضات واجهتها تحديات من تطورات متعددة في الديمقراطيات الراسخة. **أول** تطور قائم منذ زمن طويل، وهو الرؤية العميقة بشأن نظريات النخبة في الديمقراطية وتعود إلى ماكس فيبر [(1055)]: يميل الفاعلون التنفيذيون نحو تركيز السلطة، ليس السلطات الشرطية وحدها، بل أيضًا السلطات الاقتصادية والسلطات القائمة على المعلومات التي تستفيد من السلطات الشرطية. تبقى الاستجابة الأنموذجية، المتمثلة بالرقابة التشريعية على الفاعلين التنفيذيين، حاسمةً لسلامة الدولة الديمقراطية. لكنّ بعض الاستجابات الأحدث عهدًا يسعى إلى تمكين المواطنين ووسائل الإعلام من الانخراط في الرقابة، وذلك من طريق سن قوانين حرية المعلومات، وقوانين الشفافية (sunshine laws)، وتوفير المعلومات للمواطنين ليستعملوها، وتوفير ضمانات الحماية للذين يبلغون عن المخالفات في الشؤون العامة.

المشكلة الثانية الأحدث عهدًا هي أن التعقيد في الحكم تحدٍ كبير تواجهه الدول. يلاحظ النقاد بدءًا من هايك [(1056)] ووصولًا إلى بِك [(1057)] أنه لمّا كانت الدول تُنظّم أعمالها من خلال البيروقراطيات - أي من خلال نظم أوامر تراتبية مستندة إلى قواعد - فإن تعقيد مهامها محدود. والسبب في هذا ليس أن القواعد تميل إلى أن تكون شاملة وبسيطة فحسب، بل أيضًا لأن القواعد، في شكلها التمكيني والأمري، تجعل المرؤوسين مستضعفين وتثبط طاقات التواصل الإبداعية من حيث هي خطاب.

شكلت جوانب القصور هذه دائمًا أساس المُحاجات النيوليبرالية والمتعلقة بالاختيار العام التي تُطالب بأن يُترك للأسواق أكبر عدد ممكن من الأهداف الجماعية. ومع ذلك، لاحظ الباحثون في الآونة الأخيرة أن هناك مقاربةً ثالثة للتعقيد تستند إلى الديمقراطية. فما دام بإمكان الدول أن تستعمل سلطاتها لتطبيق قواعد صنع القرار السياسي في الانتخابات والمجالس التشريعية، فإنها تستطيع أيضًا أن تفعل الشيء ذاته، ليس بما يتعلق بوظائفها التنفيذية فحسب [(1058)]، بل أيضًا في هيكلة الحوكمة خارج أجهزة الحكومة، في ما بين أصحاب المصالح مثلًا. في الحقيقة، يمكن أن يوجد بعض أهم الابتكارات في النظرية والممارسة الديمقراطية الآن في ميدان الإدارة الحكومية، ويُشار إلى هذه الابتكارات باصطلاحات متنوعة، مثل صنع السياسات التعاوني (collaborative policy-making)، وشبكات الحوكمة (governance networks)، والقانون الانعكاسي (reflexive law)، والإدارة الذاتية المُمَكّنة [(1059)] (empowered autonomy).

ثمة مجموعة ثالثة من المشكلات تنشأ من حقيقة أن الديمقراطيات الراسخة نجحت جزئيًا لأنها **تُحول** سلطات الفاعلية الجماعية إلى المجتمع. فضمانات الحماية تخلق تمايزات، وضمن المجالات المتمايزة في المجتمع والسوق تنمو

سلطات جديدة؛ للشركات والروابط الطوعية. وفي حين تؤدي هذه التطورات إلى جعل الديمقراطيات ثرية وخلاقة وحيوية، فإنها تخلق أيضًا وضعين يتحديان الوظائف الديمقراطية للدولة: الأول، هو أن مراكز السلطة غير الدولتية - خصوصًا تلك الناشئة عن الثروة - تقوض، وفي كثيرٍ من الأحيان تُضعف، قدرات الدولة على إدارة الشروط الاقتصادية للمواطنة الديمقراطية [(1060)]؛ الثاني، هو أن الدولة تفقد مكانتها بوصفها المهندس الرئيس للمستقبليات الاجتماعية، وبذلك تصبح نقطة تركيز الديمقراطية - بقدر ما هي تُعنى بشأن المستقبليات الجماعية - متعددة وموزّعة في آن [(1061)]. نتيجة لذلك، تبدو الدولة الديمقراطية اليوم مثل محل تفاوض أكثر مما هي محل مسؤولية وتوجيه.

رابعًا: مستقبل الدولة الديمقراطية؟

كثر الحديث عن تقادم الدولة القومية التي تجاوزتها قوى الأسواق العالمية، والاتصالات، ونظم التجارة والأمن، والأشكال السياسية الجديدة كالاتحاد الأوروبي، والنظم العابرة القوميات المبنية على قضايا محددة، وتحدّتها التعقيدات المتزايدة والاحتقانات السياسية [(1062)]. ولأن معظم المشروع الديمقراطي كان يدور في فلك الديمقراطية المتمركزة حول الدولة، فربما يبدو أن الديمقراطية هي كذلك في سبيلها إلى التضاؤل في الأهمية.

لكن الحديث عن النهاية الوشيكة للدولة سابق لأوانه، وكذلك الحديث عن الديمقراطية المتلاشية. إن أشكال الديمقراطية في تغيُّر، وغالبًا ما يتم ذلك بسرعة فائقة [(1063)]. تصبح مهمة المنظرين الديمقراطيين أن يحددوا هذه التحولات، وأن يطرحوا الأسئلة بشأن الوظائف التي تقع في مجال الدولة، الآن وفي المستقبل، التي من شأنها دعم الديمقراطية بمفهومها العام بوصفها أشكال حكم الذات الجماعي التي تعزز الشمول التمكيني. واستنادًا إلى هذه المُحاجّة حتى الآن، نقترح هنا بعض الاتجاهات المحتملة التي يمكن أن تسير فيها العلاقة بين الدولة والديمقراطية.

أولًا، تبقى الوظائف الأساسية للدولة، كتوفير الأمن وخفض المخاطر، أساسية بالنسبة إلى الديمقراطية بكل أشكالها. ومع أنه لم يعد ممكنًا احتواء مخاطر الأمن على أساس جغرافي محلي، فإن السيطرة الجغرافية على أرض وحدود - أكثر خاصيةٍ تعريفية أساسية للدولة - تبقى ذات أهمية مركزية للأنواع الأخرى من نظم الأمن. وفي الوقت ذاته، تواجه التفاهمات الذاتية الأهلية المحلية القائمة على أساس إقليمي مزيدًا من تحديات الهجرة والحراك الاجتماعي والتعددية الثقافية، إضافة إلى الهويات المركبة لمواطِني ما بعد المادية (post-materialist). سبق أن أخذت هذه التطورات في تقويض استحقاقات الرفاه الاجتماعي القائمة على الهويات الأهلية المحلية. فمن المرجح أن تواصل الدول الديمقراطية توفير أشكال دعم الرفاه الأساسية، لكن من المرجح أيضًا أن يتضاءل اعتماد شرعيتها على هويات المجتمعات المحلية الوطنية، وبدرجة

أكبر على المنافع الشاملة المتمثلة في الأمن وخفض المخاطرة. ومن المرجح أيضًا أن يختلط الإحساس بالمخاطرة مع لغة الحقوق بطريقة ستجعل المواطنين يطالبون بحقوق «عدم التعرض» للأذى الجسدي والجهل والجوع والحرمان، حتى مع تأكّل لغة استحقاق المعاملة المتساوية [(1064)]. من منظور الديمقراطية، يستمر تقليص المخاطر المبني على تثبيت الحقوق في صيغة تحقيق المزيد من التمكينات التي تُعزز بدورها طاقات المواطنة.

ثانيًا، كلما ازداد إدراك الأفراد لأنفسهم بصفتهم أصحاب حقوق ومستفيدين منها، تُصبح الوظائف القضائية للدولة أكثر أهمية في تعريف المواطنة. فالمطالبات التي تتوفر فيها شروط المُقاضاة هي أسس التمكينات الفردية، والتي توفر بدورها الموقف السياسي، ليس في ما يتعلق بالدولة وحدها، بل أيضًا ضمن المجتمع المدني والاقتصاد. لكن، لمّا كانت إجراءات الدعاوى القضائية بطيئة ومكلفة، وجب الاستمرار في رؤية مسارات وطرائق جديدة ومبتكرة لإدارة النزاعات، مثل الوساطة والتحكيم. ونستطيع التفكير في هذه التطورات بصفتها سيرورات سياسية تحفزها إمكانية الإنصاف القضائي، لكنها تشتغل تحت مستوى عتبة القضاء. وبصفة أعم، حيثما يكون للدول قدرات ومسؤوليات متنامية لتعريف الحقوق وإنفاذها، يجدر أن نرى إزاحة للصراع إلى ساحات جديدة ذات إمكانات ديمقراطية.

ثالثًا، سيتواصل تضاؤل قدرات الدولة على التخطيط والتنظيم العالمي المباشر، وسيتواصل معها تراجع فكرة أن الدولة تعبيرٌ عن إرادة الشعب. وبمعنى آخر، من غير المرجح أن تتمكن الدول من تحويل سلطاتها الشرطية وطاقاتها الإدارية إلى عمل جماعي باسم المشروعات الجماعية. وعوضًا من ذلك، ربما تتجه الدول إلى زيادة حرصها على عمليات حل النزاعات، وأن تستعمل سلطاتها لتدعيم الأطراف من دون أن تفرض حلولًا معينة، على أن يلي ذلك تداول وتفاوض. ومع تقدّم الدول الديمقراطية، فإنها ستتصرف على نحو أقل شبهًا بمهندسة اجتماعية لـ «الحداثة العليا» [(1065)]، وعلى نحو أشبه بضامنة للإجراء السليم، ومزودة لإدارة النزاعات، وضابطة لتلك السلطات الاجتماعية التي تتمتع بالقدرات اللازمة لأن تبرز للآخرين عواقبَ أنشطتهم [(1066)]. وستُنتج هذه التطورات شكلًا «انعكاسيًا» من الدولة الديمقراطية، شكلًا موجهًا بطبيعته نحو المعالجة السيرورات (process-oriented)، ينقل أيضًا الكثير من الوظائف السياسية إلى المجتمع المدني.

أخيرًا، من المحتمل أن تدعم الدول سيرورات سياسية عديدة جديدة وتراقبها وتمكّنها وتوفرها، تتمحور حول مجموعات مركبة من القضايا عوضًا من أن تتمحور حول الأقاليم. وسيتضمن بعض هذه التطورات بنيات شبيهة بالدولة، كما يحدث الآن في الاتحاد الأوروبي، بينما تتمتع تطورات أخرى، مثل منظمة التجارة العالمية، ببنية حصرية طوعية الترابط غير إقليمية. لكن تلك

المنظمات، سواء أكانت ديمقراطية في منشئها أم لم تكن، تتحول بسرعة إلى مراكز تنسيق النشاط السياسي بطرائق متأثرة بحدودها الحصرية، وتستهدف في الوقت نفسه مواضع وساحاتٍ جديدة للدمقرطة.

تمثل هذه التطورات المحتملة فُرصًا للديمقراطية تتجاوز أشكالها المستندة إلى الدولة، ولا شك في وجود احتمالات أخرى كثيرة. لكن مثل هذه الإمكانيات يعتمد على المؤسسات الأكثر تقليديةً في الديمقراطية المستندة إلى الدولة ويحتاج إليها، لأن هذه المؤسسات تُولّد قدرات تستند إليها الأشكال الجديدة من الديمقراطية. ويجب تقويم التطورات الجديدة، في أي حال، لا على أساس أن أشكالها المؤسسية تبدو مثل مؤسسات الديمقراطية المألوفة المستندة إلى الدولة، بل على أساس قدرة هذه التطورات على تعزيز المعيار الديمقراطي المتمثل في الشُّمول التمكيني.

المراجع

Arendt, H. *On Violence*. New York: Harvest Books, 1970.

Beck, U. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. M. Ritter (trans.). Cambridge: Polity Press, 1997.

Bobbio, N. *The Future of Democracy*. R. Griffen (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Bohman, J. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Cain, B. E., R. J. Dalton & S. E. Scarrow. *Democracy Transformed: Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Cohen, J. & A. Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

Dahl, R. *Who Governs?*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961.

__________. *Democracy and Its Critics*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

__________. *On Democracy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998.

Dewey, J. *The Political Writings*. D. Morris & I. Shapiro (eds.). Indianapolis: Hackett, 1993.

Dryzek, J. *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

__________. *Democracy in Capitalist Times: Ideals, Limits, and Struggles*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Foucault, M. *The History of Sexuality*. vol. I. R. Hurley (trans.). New York: Random House, 1978.

Freedom House. *Democracy's Century: A Survey of Global Political Change in the 20th Century*. New York: Freedom House, 2000.

Fung, A. *Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Gutmann, A. & D. Thompson. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987.

__________. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. W. Rehg (trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Hajer, M. A. & H. Wagenaar (eds.). *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hamilton, A., J. Jay & J. Madison. *The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*. New York: Random House, 2000.

Hayek, F. A. «Kinds of Order in Society.» *New Individualist Review*. vol. 3, no. 2 (1964).

Held, D. *Democracy and the Global Order*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.

__________. *Models of Democracy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.

Hetherington, M. *Why Trust Matters: Declining Political Trust and the Demise of American Liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Hobbes, T. *Leviathan*. C. B. Macpherson (ed.). New York: Viking, 1982.

Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Kaldor, M., H. Anheier & M. Glasius (eds.). *Global Civil Society 2003*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Lijphart, A. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

Lindblom, C. *The Market System: What It Is, How It Works, and What to .Make of It*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001

Locke, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University .Press, 1963

Luhmann, N. *Political Theory in the Welfare State*. J. Bednarz, Jr. (trans.). .New York: Walter de Gruyter, 1990

Macpherson, C. B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: .Oxford University Press, 1977

.Michels, R. *Political Parties*. New York: Free Press, 1966

Mill, J. S. *On Liberty and Other Essays*. J. Gray (ed.). Oxford: Oxford .University Press, 1998

.Offe, C. *Modernity and the State*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

Parsons, T. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice .Hall, 1971

Pharr, S. J. & R. D. Putnam (eds.). *Disaffected Democracies: What's Troubling the Trilateral Countries?*. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 2000

Phillips, A. *The Politics of Presence: The Political Representation of .Gender, Ethnicity, and Race*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Poggi, G. *The State: Its Nature, Development and Prospects*. Stanford, .Calif.: Stanford University Press, 1990

Preuss, U. *Constitutional Revolution: The Link Between Constitutionalism .and Progress*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995

Rehfeld, A. *The Concept of Constituency in American Political Theory and .Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

Riker, W. *Liberalism against Populism*. 2nd ed. Prospect Heights, Ill.: .Waveland Press, 1988

.Sartori, G. *Democratic Theory*. Westport, Conn.: Greenwood, 1973

Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: .Perennial, 1972

Scott, J. C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Conn.: Yale University Press, .1998

Shapiro, I. *The State of Democratic Theory*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 2003

Sirianni, C. & L. Friedland. *Civic Innovation in America: Community Empowerment, Public Policy, and the Movement for Civic Renewal*. .Berkeley: University of California Press, 2001

Skocpol, T. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1979

Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and .Warburg, 1955

Teubner, G. «Substantive and Reflexive Elements in Modern Law.» *Law* .*and Society Review*. 17 (1983)

Thompson, D. «Democratic Theory and Global Society.» *Journal of* .*Political Philosophy*. 7 (1999)

Tocqueville, A. de. *Democracy in America*. New York: Everyman's Library, .1994

Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New .York: Basic Books, 1983

Warren, M. E. «Democratic Theory and Trust,» in: M. E. Warren (ed.), .*Democracy and Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

What Can Democratic Participation Mean Today?.» *Political*» .__________ .*Theory*. 30 (2002)

A Second Transformation of Democracy?,» in: B. Cair, R.» .__________ Dalton & S. Scarrow (eds.), *New Forms of Democracy? The Reform and Transformation of Democratic Institutions* (Oxford: Oxford University .Press, 2003)

Weber, M. *From Max Weber*. C. Wright Mills & H. H. Gerth (eds.). Oxford: .Oxford University Press, 1958

Economy and Society: An Outline of Interpretive Society. C. .__________ .Wittich & G. Roth (eds.). Berkeley: University of California Press, 1978

Young, I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, .2000

(1011) R. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).

(1012) Freedom House, *Democracy's Century: A Survey of Global Political Change in the 20th Century* (New York: Freedom House, 2000), p. 2.

(1013) R. Dahl, *On Democracy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998), p. 17; D. Held, *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996).

(1014) M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, R. Hurley (trans.) (New York: Random House, 1978); G. Poggi, *The State: Its Nature, Development and Prospects* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990).

يُقارن:

T. Skocpol, States and Social Revolutions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(1015) M. Kaldor, H. Anheier & M. Glasius (eds.), *Global Civil Society 2003* (Oxford: Oxford University Press, 2003), part IV; D. Held, *Democracy and the Global Order* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

(1016) J. Dryzek, *Democracy in Capitalist Times: Ideals, Limits, and Struggles* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(1017) A. Phillips, *The Politics of Presence: The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(1018) يُنظر مثلًا:

J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, W. Rehg (trans.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), p. 107; Dahl, *On Democracy*, pp. 37-38; Held, *Models of Democracy*, p. 324; I. M. Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 23.

(1019) M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Society*, C. Wittich & G. Roth (eds.) (Berkeley: University of California Press, 1978).

(1020) T. Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson (ed.) (New York: Viking, 1982).

(1021) Habermas, *Between Facts and Norms*.

(1022) J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1955).

A. Hamilton, J. Jay & J. Madison, *The Federalist: A Commentary on* (1023)
.*the Constitution of the United States* (New York: Random House, 2000)

A. de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Everyman's (1024)
.Library, 1994)

.Freedom House (1025)

.Poggi, pp. 8-9 (1026)

J. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge (1027)
.University Press, 1963)

.Habermas, *Between Facts and Norms* (1028)

A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of* (1029)
.*Social Conflicts* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), pp. 108-120

U. Preuss, *Constitutional Revolution: The Link Between* (1030)
Constitutionalism and Progress (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995); J. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge,
.Mass.: MIT Press, 1992)

M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (1031)
.(New York: Basic Books, 1983)

.Habermas, *Between Facts and Norms* (1032)

.H. Arendt, *On Violence* (New York: Harvest Books, 1970) (1033)

.Dahl, *Democracy and Its Critics* (1034)

.Hamilton, Jay & Madison (1035)

.R. Michels, *Political Parties* (New York: Free Press, 1966) (1036)

J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: (1037)
.Perennial, 1972)

N. Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, J. Bednarz, Jr. (1038)
.(trans.) (New York: Walter de Gruyter, 1990)

N. Bobbio, *The Future of Democracy*, R. Griffen (trans.) (1039)
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987); G. Sartori, *Democratic*
.*Theory* (Westport, Conn.: Greenwood, 1973)

Dryzek, *Democracy in Capitalist Times*; C. Lindblom, *The Market* (1040)
System: What It Is, How It Works, and What to Make of It (New Haven,
.Conn.: Yale University Press, 2001)

Dryzek, *Democracy in Capitalist Times*; M. E. Warren, «What Can (1041)
.Democratic Participation Mean Today?,» *Political Theory*, 30 (2002)

M. E. Warren, «Democratic Theory and Trust,» in: M. E. Warren (1042)
(ed.), *Democracy and Trust* (Cambridge: Cambridge University Press,
.1999)

(1043) Tocqueville; J. Dewey, *The Political Writings*, D. Morris & I. Shapiro (eds.) (Indianapolis: Hackett, 1993).

(1044) A. Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999).

(1045) A. Rehfeld, *The Concept of Constituency in American Political Theory and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

(1046) D. Thompson, «Democratic Theory and Global Society,» *Journal of Political Philosophy*, 7 (1999).

(1047) J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, J. Gray (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(1048) Dewey.

(1049) C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

(1050) R. Dahl, *Who Governs?* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961); W. Riker, *Liberalism against Populism*, 2nd ed. (Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1988).

(1051) Habermas, *Between Facts and Norms*; A. Gutmann & D. Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996); J. Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); Young.

(1052) T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971); J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2 (Boston: Beacon Press, 1987).

(1053) Walzer; I. Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(1054) يُنظر على سبيل المثال:

S. J. Pharr & R. D. Putnam (eds.), *Disaffected Democracies: What's Troubling the Trilateral Countries?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); M. Hetherington, *Why Trust Matters: Declining Political Trust and the Demise of American Liberalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

(1055) Weber, *Economy and Society*, appendix II.

(1056) F. A. Hayek, «Kinds of Order in Society,» *New Individualist Review*, vol. 3, no. 2 (1964).

(1057) U. Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, M. Ritter (trans.) (Cambridge: Polity Press, 1997).

(1058) J. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), chap. 3.

(1059) A. Fung, *Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); G. Teubner, «Substantive and Reflexive Elements in Modern Law,» *Law and Society Review*, 17 (1983); C. Sirianni & L. Friedland, *Civic Innovation in America: Community Empowerment, Public Policy, and the Movement for Civic Renewal* (Berkeley: University of California Press, 2001); M. A. Hajer & H. Wagenaar (eds.), *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(1060) Lindblom.

(1061) C. Offe, *Modernity and the State* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), chap. 1.

(1062) Held, *Democracy and the Global Order*.

(1063) B. E. Cain, R. J. Dalton & S. E. Scarrow, *Democracy Transformed: Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

(1064) Beck.

(1065) J. C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998).

(1066) Teubner; Offe; Fung.

الفصل الثاني والعشرون: الديمقراطية والمُواطَنة: توسيع المجالات [(1067)] ...... مايكل ساوارد

أولًا: مقدمة

تتضمن النظرية السياسية المعاصرة مناظرات حيوية حول معنى الديمقراطية والمُواطَنة ونطاقهما. وكي أقوم بمسح المسارات الحديثة الرئيسة في المناقشات الدائرة وأُعلق عليها، اخترت إطار «توسيع المجالات» لربط المفهومين معًا، وطرح السؤال الآتي: ما الأثر الذي تتركه ابتكارات التفكير الديمقراطي المختلفة في تصورنا للمُواطَنة؟ سأستكشف الطرائق الرئيسة التي تسعى بها عناصر التصورات المبتكَرة للديمقراطية - كالديمقراطية التداولية، وديمقراطية «الاختلاف»، والديمقراطية الكوزموبوليتية، والديمقراطية البيئية، وغيرها - إلى إعادة بناء وإعادة تفسير مقولتي المواطنين والمواطَنة (وغالبًا ما يختلفون في ما بينهم في المعالجة، ضمن هذه المقولات المبتكرة وفي ما بينها). وسأقوم بهذا العمل، أولًا، بتحديد طرائق تسعى فيها هذه الابتكارات - صراحةً أو ضمنًا - إلى إعادة تشكيل المواطنة على أساس أبعاد رئيسة ثلاثة؛ وثانيًا، ببيان كيف أن توسيع تفكيرنا بشأن مفهوم سياسي أساسي ثالث، هو التمثيل، أمر حاسم في جهودنا الرامية إلى الاستجابة للمجالات الموسَّعة للمواطَنة والديمقراطية. يمكن اعتبار أن الأفكار الجديدة حول المواطنة هي القوة الدافعة أيضًا كونها تؤثر في الديمقراطية، ولا أقصد أن أقول ضمنًا إن المواطَنة هي دائمًا المفهوم الخامل، وأن الديمقراطية هي المفهوم الفاعل.

سأطرح تحديدًا ثلاثة أسئلة حول المقاربات الابتكارية للديمقراطية.

1 - أين تجد الديمقراطية مواطنيها أو تراهم؟

عند مناقشة المواطنة، من الشائع طرح السؤال عن «نطاقها»، والمشمولين بها والمستبعدين منها [(1068)]. يتضمن سؤالي الأول اهتمامًا بالنطاق، لكنه يسعى إلى أبعد منه. فالمُنظرون وغيرهم يحددون موقع المواطنين ضمن الدول أو

غيرها من المجتمعات الإقليمية - ضمن «الميادين» الأوسع إن شئنا. لكنهم يجدون أو يرون المواطنين أيضًا وهم يمارسون مُواطنتهم في أنواع أخرى محددة من المحلّات، سواء أكانت مادية أو وظيفية. فبعض الأفعال في بعض الأماكن تُفهم على أنها أفعال مواطنين، حتى إنها تُعرّف الفعل المواطني؛ ومن شأن الخلافات حول ماهية تلك الأماكن والأفعال أن تأخذنا إلى قلب المناظرات الرئيسة حول الديمقراطية والمواطنة اليوم. وإن عُثر على «المواطنين» في أماكن وأفعال غير الدوائر الانتخابية المحددة جغرافيًا، فكيف تُمَثّل مصالحهم؟

2 - كيف تركّب الدولة مواطنيها تركيبًا ذهنيًا أو كيف تُؤوّلهم؟

تعتبر النقاشات التي تدور بشأن الديمقراطية والمواطنة أن هويات المواطنين وأفراد الدوائر الانتخابية غير إشكالية. ومع ذلك، كان ثمة اتجاه اساسي في النظرية الحديثة يُشير إلى سيرورة غير مستقرة وغير مؤكدة قوامها التركيب الذهني للهويات وأدوار الذوات في الديمقراطية والمواطنة. فالمواطنون يُكوَّنون ولا يُولدون، ويجب ألا تُغفل كيفية تكوينهم، ولا القوالب المستخدمة في سبكهم وتشكيلهم بطرائق واضحة وغير واضحة. كذلك يجب ألا يُغفل النظر في تركيب المواطنين والتعبير عنهم، وصوغ هويات المواطنين (والإخفاق في صوغها؟) بما يتلاءم مع مختلف التصورات عن الديمقراطية، وثمة حاجة إلى توسيع تفكيرنا حول التمثيل في المجال المهمَل المتمثل في وصف الهويات وتصويرها وتركيبها.

3 - ماذا تطلب الديمقراطية من المواطنين أو تتوقع منهم؟

إن ما يُتوَقّع من المواطنين الديمقراطيين يعتمد على الكيفية التي يُفهم بها هؤلاء المواطنون، من منظور ميولهم، أو هوياتهم، أو قدراتهم، أو كفاءاتهم. تتركز التوقعات، أو أقلّه الآمال، في كثير من الأحيان على الاعتراف والاحترام المتبادلين بشأن حقوق مدنية وسياسية واجتماعية محددة، مع ما يرافق ذلك من واجبات بالتصرف بطرائق معينة تتلاءم مع هذه الحقوق وحمايتها. تسعى الابتكارات الديمقراطية إلى توسيع مجالات التوقعات في اتجاهاتٍ بعضُها أعيد إحياؤه، وبعضها ابتكارات خلاقة، تتحدى في ظهورها التصورات الضيقة لما يعنيه تمثيل المواطنين في الديمقراطية.

سوف أطرح في المبحث الأول من هذا الفصل هذه الأسئلة الثلاثة التي تتناول التصورات الجزئية المتعددة عن الديمقراطية، أي الليبرالية التمثيلية، والتداولية، والاختلافية، والكوزموبوليتية، والبيئية، والمباشرة، والترابطية (associative). في بعض الأحيان، تنبثق وجهات النظر هذه إزاء المُواطنة صراحة من العمل ضمن هذه الابتكارات الديمقراطية. ولن أسعى إلى شمول مجموعة من الابتكارات تحت كل سؤال، ولا أقصد من هذا العرض الإيحاء بأن هذه تشكل كيانات فكرية متسقة ومتكاملة (إذ الأمر أبعد ما يكون عن ذلك، فالتعارض كبير سواء ضمن المجموعة الواحدة أو بين المجموعات). في بعض الأحيان، أفكر في ما قد تقوله هذه الابتكارات على نحو أكثر معقولية، في ضوء أشياء أخرى تقولها.

ثانيًا: الابتكارات الديمقراطية والمواطنة

1 - أين تجد الديمقراطية مواطنيها؟

أصبحت الديمقراطية، في عملية نمو غير منتظمة بتنوعات قومية متعددة انبثقت من الثورتين الأميركية والفرنسية، تُمارَس (وهي غير قابلة للممارسة إلا) في كيان جغرافي قوامه أراضٍ وحدود واضحة تحيط بأناس يشكلون أمّة. كانت الآلية الديمقراطية الرئيسة هي التمثيل السياسي الرسمي القائم على الانتخابات في سياق الدستورانية الليبرالية وحكم القانون. والديمقراطية، في هذا التصور، وجدت (ولا تزال تجد) مواطنيها داخل تلك الحدود المادية والقانونية. فالمواطنون هم أبناء الوطن، وأعضاء تلك الأمة.

ربما يوقف تصورٌ «ضعيف» شائعٌ عن المواطنة النقاشَ عند هذه النقطة. ويحدد الشمول الرسمي أو القانوني ضمن دولة أمة، أو الاستبعاد منها، أين «يوجد» المواطنون، ولا حاجة لتمييزات إضافية، ولا ضرورة لها. وبحسب هذه النظرة، أنت مواطن مساوٍ للجميع مهما تكن ديانتك، أو خلفيتك الثقافية أو الإثنية أو «العرقية» أو الطبقية، إلى غير ذلك؛ فهذه الخصوصيات في هويتك لا تنتقص من وضعية مواطَنتك التي تشمل الأعضاء كلهم.

المواطنة، بموجب هذا التصور، من حيث هي عضوية أساسية في الدولة القومية تحمل معها حقوقًا في الحرية والإنصاف والمشاركة السياسية. تُكتسب هذه الحقوق في الأغلب بالنضال الدامي كالذي اضطلع به أعضاء الجماعات التي كانت مستبعدة جزئيًا أو كليًا من وضعية المواطنة - الرجال العاملون، ثم النساء العاملات - في بلدانٍ كثيرة. ومثل هذا النضال في سبيل الحقوق (أو في سبيل أي شكل آخر من أشكال الاعتراف)، أو في سبيل أي فكرة من أفكار الاندماج التام أو المواطنة، يتواصل في مجالات متنوعة ومختلف عليها كما سنرى، فالصراعات تستدعي حينًا المنطق الداخلي

للأنموذج الرقيق، وأحيانًا تُعارضه صراحة بسبب نقاط ضعف بنائية مفترضة فيه. وبالطبع، يختلف فهم حقوق المواطَنة من بلد ديمقراطية إلى آخر. ومع ذلك، فالنظم الديمقراطية المعاصرة هي في الأغلب نظم ديمقراطية ليبرالية، حيث تدعم تصورات الحقوق والحريات الليبرالية فكرةً أوسع، قوامها أفراد يسعون إلى تحقيق مصالحهم وسعادتهم من دون عراقيل.

مهما يكن من أمر، ففي نطاق هذا التصور الليبرالي الشامل، ثمة فضاءات محددة يوجد فيها المواطنون، أو بدقة أكثر يمكن فيها رؤية الأفعال المُواطَنية. وفي العقود الأخيرة، تصاعدت في المملكة المتحدة والولايات المتحدة أهمية طرائق رعاية المقاربات المستندة إلى المواطن - المستهلك على خلفية التطبيق المنهجي لمبادئ السوق في تنظيم وتوصيل الخدمات العامة. وفي هذا الصدد، يمكن القول إن المستشفيات والمدارس والمجالات الأخرى التي تعزز فيها «الاختيار» أصبحت **تُقدّم بصفتها** مواقع نشاط المواطنين. وربما يجادل البعض، في أي حال، بالقول إن الموقع المحدد للمواطنة الذي يُشتَق من التصور الليبرالي هو غرفة التصويت الانتخابي التي تعبر عن المواطنين وهم في لحظات معيارية فاصلة يمارسون حقوقهم في السعي في سبيل مصالحهم من طريق اتخاذ اختيارات بشأن حكامهم في سرية تامة.
لا بدّ من الإشارة إلى التقاليد الليبرالية والتقاليد الديمقراطية الليبرالية ليست واحدة. ومع ذلك، فإنها تكتسب هذه المقاربة الشاملة (universalist) للمواطنة مع القليل من «الفضاءات» الإضافية التي يُعثر فيها على، أو تُرى فيها، أفعال المواطنة عدا غرفة التصويت (لا يُنظر إلى أماكن العمل والبيت والشوارع - إضافة إلى درجة محسوبة من الاحتجاج السلمي والقانوني - بوصفها فضاءات «سياسية»، أو أقلّه، لا يرغب المواطنون دائمًا أن ينظروا إليها بوصفها فضاءات سياسية). لكن هذا التصور يواجه تحديًا. وبكلمة موجزة، تدفعنا المقاربات الديمقراطية الجديدة الخلاّقة إلى أن نسأل إن كان علينا أن نعترف بمشروعية أفعال المواطنين أو حتى بكونها مرغوبًا فيها في فضاءات متنوعة أخرى: في الفضاءات والأنشطة الخاصة والعامة؛ وفي خارج الحدود كما في داخلها؛ وفي حمأة النشاط بدلًا من أنشطة موصوفة؛ أو حتى خارج حدود فئة «الشعب».

يرغب الديمقراطيون التداوليون، مثلًا، في إضافة مستوى آخر يمكن أن يوجد فيه المواطنون، مثل **المنتديات**. فبحسب التصور التداولي، يتجمع المواطنون معًا في منتديات لعمل أكثر الأشياء مواطنية وأوثقها ارتباطًا بصميم الديمقراطية، كالتحدث والحوار والتفكير المشترك والتشارك في الاطلاع على الأمور وصنع القرارات التي تعكس ما هو أوسع من مجرد المصلحة الشخصية الضيقة أو التفضيلات غير التداولية [(1069)]. المنتدى هنا استعارة مكانية للأندية، والأحزاب، والبيوت، والجمعيات والاتحادات، وأماكن العمل، والمواقع

والحوادث الخاصة بالإعلام، والتظاهرات العامة، وهكذا؛ هذه كلها توسع المجالات التي يوجد فيها المواطنون، والتي تحدث فيها أفعال المواطنين (كما يأمل المدافعون عنها). هنا، يصبح التباين مع التصور الليبرالي لغرفة الاقتراع صريحًا وقويًا نوعًا ما، لكن المغزى مع ذلك واضح ودقيق بما فيه الكفاية. فثمة قدر كبير من التفكير التداولي متأثر بعناصر مكوّنة في التفكير الجمهوري بشأن المواطنة والحياة العامة؛ فالتداول المفتوح والمتوازي علنًا حول الشؤون العامة يُرجع أصداء الأفكار الجمهورية عن فضيلة مشاركة المواطنين الناشطة في شؤون المجتمع [(1070)]. يمكن أن تكون المنتديات التداولية ذات أنواع مختلفة، تتراوح بين المنتديات الديمقراطية الليبرالية المألوفة كالبرلمانات، إلى الأشكال غير المألوفة الواعدة ديمقراطيًا كجماعات المواطنين المحلية العفوية والجماعات المختارة عشوائيًا والمصمَّمة على نحو مخصوص. أينما تداول الناس وفي أي وقت، فإنهم يُبرزون من الناحية المثالية فضائل المواطنية في المشاركة والتسامح والاعتراف بالآخرين، إلى غير ذلك. إن النشاط الديمقراطي الليبرالي الأنموذجي المتمثل في التصويت الانتخابي لا تبشر بهذه المقدرة على تعزيز الفضيلة.

تشمل «الديمقراطية التداولية» مجموعة كبيرة من المتغيرات. ففي إطار البحث أين يوجد المواطنون أو أين يُرَون، ينظر خصوصًا إلى الصورة الإجمالية المقيَّدة التي تنبثق من استطلاع واسع لمجال المنتديات التي يمكن ملاحظتها في أدبيات الديمقراطية التداولية (الجدول (22-1)).

(الجدول 22-1) تصنيف المنتديات التداولية

المنتدى التداولي	الرسمي	غير الرسمي
تمثيلي	أ) البرلمان والمؤسسات المتعلقة به كاللجان البرلمانية	ب) استطلاعات الرأي التداولية التي لا ترعاها الدولة؛ هيئات المحلَّفين من المواطنين؛ بعض

جماعات الحوار المركز (focus groups)	المنتدبة؛ استطلاعات تداولية لقياس الرأي مرتبطة بالاستفتاءات أو بالمبادرات؟	
د) الجمعيات الطوعية (برعاية الدولة أو من دونها)؛ الأحزاب السياسية (بدعم مالي من الدولة أو من دونه، خصوصًا في النظم متعددة الأحزاب)؛ الجيوب المحمية (protected enclaves)؛ والجماهيرالفرعية المناظِرة (subaltern counter-publics)، والترتيبات الخطابية (discursive designs)	ج) محاكم عليا تؤدي وظائف تفسير الدستور؛ مجالس حكومية في النظم التي تعين الفريق الحكومي (مثل الولايات المتحدة)	غير تمثيلي

في هذا الجدول، يمكننا رؤية أن معظم المنتديات التداولية لا تُشرك المواطنين مباشرة؛ والمنتديات التي تفعل ذلك تفتقر عمومًا إلى سلطة القرار والشرعية الديمقراطية الأوسع. ولنا أن نأمل في أن يكون سياسيونا المُنتَخَبون والقضاة مواطنين صالحين. لكن، من بين مجالات المنتديات الموضحة في الجدول (22-1)، نرى أن المواقع والجماعات غير الرسمية هي التي تضم أوسع مجال من المواطنين والأفعال المواطنية. مع هذا، فإن هذه المواقع والجماعات هامشية نسبيًا في نُظُمنا السياسية، أي ليست جزءًا من الهياكل التمثيلية التقليدية، ومن ثَمّ، تفتقر إلى الشرعية الديمقراطية التقليدية، كما أنها في منأىً عن سيرورات القرار الرسمية. باختصار، إن مُنظّري الديمقراطية التداولية يوسعون المجالات التي يمكن أن نرى فيها المواطنين والأفعال المواطنية. ويوفرون صورة بالغة التنوع لنطاق التداول

وقدرته، لكن يمكننا القول إن الفضاءات التي يرون أن التداول ينمو فيها ويتّسع هي فضاءات هامشية، وخارج الهياكل السياسية الرسمية أو على حوافّها وتتضمن ادعاءات بشرعية تمثيلية محلية في أحسن الحالات. إن مدى التحدي الذي تواجهه التصورات الليبرالية متنوع لكنه محدود عمومًا. يلاحظ، مع ذلك، أن المشكلة هنا ربما تكمن في تصور محدود لـ «التمثيل»، وهي قضية سأعود إليها أدناه.

قدّم من يُسَمَّون ديمقراطيو الاختلاف (difference democrats) نقدًا للنطاق الضيق للمنتديات المعنية. بالتأكيد، كان هؤلاء مثل آيريس يونغ [(1071)] حريصين على الترويج لفكرة المجتمعات بوصفها منتدى واحدًا أو سلسلة من المنتديات بإمكان الأصوات الثانوية أن تعبّر فيها عن آمالها وتجاربها بموازاة الجماعات المسيطرة، ومعها فكرة عن المواطنة تؤكد الانخراط والشمول والشمول الحواري الجذري. ويمكن القول إن أحد خطوط التفكير التداولي في النظرية الديمقراطية الحديثة يُنسب إلى المفكر رولز - يتضمن نطاقًا محدودًا نوعًا ما من المنتديات المقيدة التي هدفها تحقيق عمومية الفعل والمنظور المواطني [(1072)] - والخط الآخر كان جذريًا يؤكد أهمية أن تكون المواقع الديمقراطية أقل تقييدًا أو سيطرة على التداول والاعتراض (وأن تكون هذه فضاءات أنموذجية، أو فضاءات واعدة، من أجل سن قوانين المواطَنة) [(1073)]. لا يكتفي ديمقراطيو الاختلاف بتأكيد أن المجالَ العام حيويٌ للفعل المواطنيّ؛ بل يؤكدون خصوصًا طبيعة ذلك الفضاء التعددية غير القابلة للاختزال، والتداول الذي ربما يحدث داخل الجماعات بمنظوراتها المختلفة وفي ما بينها [(1074)]. كما يؤكد بعض الاتجاهات المؤثرة أهمية المجالس التشريعية التمثيلية التقليدية في تحقيق مستوى من التمثيل الوصفي، بما يتلاءم مع «سياسة الحضور» (politics of presence) التي لا تُصنَّف عبَثًا تحت عنوان «سياسة الأفكار» (politics of ideas)[(1075)].

لقد جرت نمذجة «الفرد» أو «المواطن» الذي يُفترض أنه محايد في التصور الليبرالي القياسي وفق الرؤية المثالية للذكر الأبيض في المجتمعات الغربية، ووفق الكيفية التي فُهم بها: مستقلٌ ومثقفٌ وله مصالح واضحة، ويميل إلى السعي إلى تلك المصالح [(1076)]. منذ بداية الجذور المبكرة للانتقادات المستندة إلى نظرية الاختلاف في النظرية النسوية، نستطيع التقاط توسيعات أخرى لمواقع المواطَنة الديمقراطية أو مجالاتها والتي يستند معظمها إلى نقد الطابع الجندري «غير المجسّد» للنموذج الليبرالي الذي يُفترض أنه شامل [(1077)]. فمثلًا، وبحسب بعض النقاد النسويين، بإمكان المواطنين أن يوجَدوا في البيت والجوار المحلي، وفي المدرسة والسوبرماركت، إلى جانب الفضاءات العامة الأخرى الرسمية وغير الرسمية. لكن ثمة عدم اتفاق بين هؤلاء النقاد، فهل يدفعون نحو توسيع «المواطَنة» لتشمل علاقات الرعاية الإنسانية في البيت، مثلًا، أو ما إذا كان هذا يناهض التصور النسوي القوي عن المواطنة التي يجب أن تُبنى على المشاركة العامة النشطة [(1078)].

على الرغم من أن هذه الخطوات قد تبدو ذات حدين، فإنها ساعدت تصورات المواطَنة على أن تشمل الكثير من النساء اللائي جعلتهن أدوارهن التقليدية في الأغلب أقلَّ ظهورًا بسبب هيمنة التصورات الجندرية عن المواطَنة. ينطوي هذا على جدول أعمال مزدوج: أولًا، منح النساء وضعًا قانونيًا كاملًا وسهولة الحصول على حقوق المواطَنة؛ وثانيًا، معالجة قضايا انعدام المساواة الجندرية الأساسية بالاعتراف بالمجالات المنزلية والخاصة بصفتها مواقع لممارسات المواطَنة (وهي أماكن إضافية حيث «يوجد» مواطنون). إن الانتقادات النسوية الموجهة إلى الانشعاب العام/الخاص في المسار الرئيس للفكر الليبرالي (والليبرالي - الديمقراطي) كانت مهمة هنا؛ فثمة طيف واسع من مواقع المجتمع المدني ومؤسساته خارج إطار الدولة يمكن اعتبارها «عامة» أو «خاصة» [(1079)]، وهذه حقيقة تثير خلافات بين حين وآخر بشأن نطاق المواقع التي يمكن أن تُعتبر محلًا للأفعال المواطنية.

من دون أن يقوم «ديمقراطيو الاختلاف» بتسوية الاختلافات الداخلية بطريقة مصطنعة، فإنهم يُفضون بنا إلى النظرة القائلة إن الديمقراطية يمكن أن تجد مواطِنيها في أعماق المجتمع المدني والمجال العائلي والمحلي، كما تجدهم في المجال العام المتمثل في مكان العمل والسياسة. يعرض المدافعون عن الديمقراطية الترابطية [(1080)] صيغة أكثر وظيفية لهذه النظرة، ويجدون المواطنين (المُمَكَّنين والناشطين) وهم يتفاعلون ضمن الجماعات ومن خلالها على مستوى المجتمع المحلي. نجد تركيزًا أقل هنا على قضايا الأشكال الملائمة للمناقشات التداولية، أو على أوجه انعدام المساواة الجندرية، بينما نجد تركيزًا أكبر على المواطنين وهم يتخذون اختيارات أصيلة من خلال الجمعيات المحلية. ومع أن نظرةَ الديمقراطية الترابطية تُعول على اللامركزية الجغرافية للسياسات وتقديم الخدمات، فإنها تتقاطع مع اهتمامات ديمقراطية «الاختلاف»، إلى درجة أن المواقع التي يمارس فيها المواطنون الانخراط والمشاركة يُنظر إليها بوصفها تعددية ومتمايزة وذلك تبعًا للحاجات والأوضاع المحلية.

تدفع الانتقادات التي يوجهها التداوليون أنصار نظرية الاختلاف الديمقراطيين إلى أن ينظروا إلى المواطنين بصفتهم أعضاء رسميين في الدولة القومية - وبالتأكيد - بل أن يذهبوا خارج ذلك المستوى ليجدوا المواطنين في طيف من المنتديات، خارج نطاق المجال العام التقليدي، وخارج «الفضاءات الذكورية» التقليدية، وذلك جزئيًا من طريق إعادة تفكير جذرية تعددية التوجه بتلك الفضاءات بالذات، وما يمكن أن تكونه بالنسبة إلى المواطنين. يُظهر هذا النقد جزئيًا مرونة «المواطَنة» كمفهوم - فيمكن أن يكون هناك مواقع وفضاءات جامدة ورسمية، وأخرى أكثر كثافة وأقل رسمية، يمكن أن يوجد فيها المواطنون الديمقراطيون.

يدفعنا المنظرون الأكثر جذرية بين التداوليين وأنصار الاختلاف وأنصار الترابطية إلى إعادة التفكير في مكان وجود المواطنين وفي أفعال المواطنين. لكن، تبقى هناك حدود رئيسة، بدرجة كبيرة، لا يستطيعون عبورها، هي حدود الدولة القومية وحدود الأجناس البشرية. فلننظر باختصار في هاتين النقطتين.
للنظرية الديمقراطية، شأنها شأن أي مجال في النظرية السياسية، افتراضات أساسية تحدّتها تنويعات من أطروحة العولمة على مدى السنوات العشرين الماضية تقريبًا. هناك المشككون والمتفائلون على اختلافهم في هذه المناظرات. تتبّع أحد التيارات آثار التطور المبكر لفكرة وإمكان مُواطنة «ما بعد قومية» [(1081)]. والكثير من الكوزموبوليتيين حريص على توسيع المواطَنة، بمعنى ما، إلى مستوياتٍ فوق قومية، إقليمية أو عالمية أو كليهما. وإذا كانت عمليات الإنتاج الصناعي العالمية وإصدارات غاز ثاني أكسيد الكربون، وهما أكثر اصطلاحين غير متوازنين في التجارة العالمية، وسياط الحرب والإرهاب لا يمكن احتواؤها بأيدي الدول المنفردة التي تعمل بمفردها، فإننا نحتاج، إذًا، إلى هياكل ديمقراطية على هذه المستويات فوق الدولتية. وإذا انتشرت الديمقراطية عالميًا - وهذا احتمال يُحاجُّ البعض أنه ممكن - فإنها ربما تنمو بطرائق مختلفة من خلال التطور التدريجي، بدرجة أو بأخرى، لنُظُم وآليات التنظيم الإشرافي فوق القومي والعابر القوميات. كيفما فُهم تطور الديمقراطية، فبالتأكيد (كما تسير المُحاجّة) لا يمكن اعتبار أن المواطنين الديمقراطيين موجودون فحسب ضمن الدول ذات الحدود الجغرافية. فمن هذا المنظور يمكن رؤية الناس في البلدان الأخرى على أنهم زملاء في المواطَنة؛ فمثلًا، على الرغم من أننا نعيش في دول مختلفة (أو في عدد قليل من الحالات المتزايدة من كوننا محصورين بين دول مختلفة)، إلا أن انبثاق هياكل سياسية جديدة جامعة يمكن أن يجعلنا أعضاء في مواطنية مشتركة. يدمج هذا البسط قضايا مختلفة جذريًا، من تحوّل أنموذج الدولة لديفيد هيلد [(1082)] إلى مقولة أن الدمقرطة تتطلب فعلًا خطابيًا جذريًا وعابرًا الحدود خارج إطار جميع هياكل الدولة [(1083)]. لكن هذه الرؤى، على مستوى ما، تتوحد حول فكرة أن المنظرين، من جهة، ونحن جميعًا كمواطنين، من الجهة الأخرى، باستطاعتنا، بل يجب علينا، أن نجد مواطنين نشترك معهم في مجتمع المصير (community of fate) الذي يتجاوز الحدود الجغرافية البسيطة. فلماذا لا يكون هؤلاء الناس في الأماكن البعيدة الذين يموتون بسبب الأسلحة التي اشترتها ضرائبنا، **واجبنا**، وإخواننا وأخواتنا من الناحية المواطنية؟ ربما أكن احترامًا مواطِنيًا لأناس لا يشتركون معي قوميًا، لكنني أشترك معهم، مثلًا، في مجتمعِ مصيرٍ بيئيٍ.
أين تجد، أو تستطيع أن تجد، الديمقراطيةُ مواطنيها؟ الإجابات متباينة ومتنازع عليها بشكل متزايد. لكن التفكير الديمقراطي الراهن يتحدى ويوسع موقع

المجال المقصود ونوعه. فالديمقراطيات الليبرالية (والنظم الأخرى)، تقليديًا وبرسميّة أكثر، تجد المواطنين وتراهم ضمن حدود الدولة الأمة، وضمن ذلك يكونون في الأغلب في الموقع «العام» لا «الخاص»، وفي غرفة الاقتراع أكثر مما هم في المنتديات. لكن المُتَحَدّين الذين يقدمون ابتكارات ديمقراطية يجدون المواطنين في أماكن إضافية. فالديمقراطيون التداوليون وأنصار ديمقراطية الاختلاف يجدون المواطنين في المنتديات، بعضهم في فضاءات المجتمع المدني المتنوعة، وفي المجال الخاص التقليدي، إضافة إلى الدولة؛ أما الكوزموبوليتيون (العالميون) فيحاولون، ضمن آخرين، إغراءنا بأن نجد المواطِنين خارج نطاق حدودنا القومية أيضًا.

2 - كيف تشكل الديمقراطية مواطنيها وكيف تؤوّلهم؟

إن التصور الشامل للمواطنة يؤوّل هوية المواطن، بشكل عام، بطرائق معينة: أولًا، يُنظر إلى المواطنة على أنها غير مجسَّدة (disembodied)، بمعنى أن المعوَّل فيها إنما هو على الطاقات العقلانية والتجريدية للمرء، وليس على جسد المرء أو جندره أو رغباته. وبحسب النقاد، تؤدي هذه الخاصية عمومًا إلى أن يتغاضى التصور الشامل عن أهمية الجندر والفروق الجنسية [(1084)]. ثانيًا، يُنظر إلى المواطنة والمواطنين على أنهما غير مجسَّدين بمعنى أن هوية المواطن لا تدين إلا بأقل القليل إلى سياق معين (عدا عن السياق الوطني بالمعنى الرسمي). يزعم النقاد أن هذا التركيز يمكن أن يؤدي إلى إغفال غير مبرَّر لأهمية السياق الثقافي في تشكيل الهوية. وثالثًا، إن تركز الأنموذج العالمي في اعتبار أن الأفراد مستقلون وفي الوقت نفسه «كليّة»، يمكن أن يؤدي إلى إهمالنا أهمية الهوية الجماعية لكلّ من هوية الفرد ومعاناته الإقصاء الكلي أو الجزئي.

إن الفاعلين السياسيين، وليس «المواطنون» فحسب، لا يدخلون المجال السياسي بهويات مكتملة ومعطاة مسبقًا. كما أنهم لا يغادرون هذا المجال بهويات مصوغة بطريقة جديدة وجوهرية. فالنظرية السياسية الليبرالية، خصوصًا في تقاليد العقد الاجتماعي، تقترح بقوةٍ وتكرّس وجهة النظر التي تقول إن المواطنين الأفراد، بمعنى ما، مكوَّنون قبل المجتمع وخارجه، أكثر منهم حاملي هوية جماعوية وعلائقية.

يقترح طيفٌ من النقاد أننا نحتاج إلى رؤية المواطَنة والهوية بوصفهما مشكلتين أكثر من كونهما موروثتين، وجزئيتين أكثر من كونهما كُلّيتين، ومتغيرتين أكثر من كونهما ثابتتين. في هذا الإطار، مثلًا، كانت المقاربات ما بعد البنيوية للمواطَنة، مثل مقاربة موف، مؤثرة في السنوات الأخيرة. تقترح مثل هذا المقاربات أن هويات المواطنين، كالهويات الأخرى، ظرفية دائمًا

وعرضة للتغير وإعادة التشكل. وكما تكتب موف، «يتشكل الفاعل الاجتماعي بوساطة مجموعة من ʼمواقف الذات‘ التي لا يمكن أن تكون مثَبّتة كُليًا في منظومة اختلافات مُغلقة شكلتها خطابات متنوعة ليس بينها علاقة ضرورية، بل من خلال حركة دائبة من التحديد المفرط والإزاحة[(1085)].

إن فكرة الفردانية الساعية وراء المنافع الذاتية والحقوق بوصفها التصوير المحوري للمواطن الحديث متجذرة بعمق إلى درجة أن النماذج والمقاربات الديمقراطية الإبداعية الجديدة تقدم تراكيب ذهنية جزئية للمواطنين وإمكاناتهم، تُبنى على العقيدة الجامدة لليبرالية الديمقراطية بدلًا من أن تقدم بديلًا منها. لكنّ الكثيرين يزيحون بؤرة التركيز في ما يتعلق بالإمكانات من خلال إزاحة التركيز من المواطنين باعتبارهم متلقي قرارات الحكومة التي صُنعت باسمهم، إلى المواطنين باعتبارهم صانعي القرارات - أو أقلّه، مشاركين مباشرين في عملية صنع القرارات. وكجزء من عمل ذلك، يصوغ هؤلاء الكتَاب أسئلة حول كفايات المواطنين وطاقاتهم بطرائق تؤكد، مثلًا، الفاعلية الأخلاقية للمواطَنة المنخرطة، بدلًا من المقاييس التقنية المتعلقة بالمعرفة عند المواطن[(1086)]. وللديمقراطيين التداوليين والمباشرين والديمقراطيين الترابطيين وجهات نظر مختلفة بشأن تصميم الآليات الديمقراطية التي يتم من خلالها توجيه واستثمار طاقات المواطنين غير المستغلة جيدًا وغير المُقدّرة في صنع القرارات، ولذلك ثمة استفتاءات ومبادرات للمواطنين وإقالات عبر التصويت الشعبي وغير ذلك في ما يتعلق بالديمقراطية المباشرة؛ وثمة منتديات تداولية، للمواطنين المشاركين حينًا، وللمواطنين بوصفهم مستمعين متنورين أحيانًا؛ ولا مركزية جذرية في الموازنة وتوصيل الخدمات التشاركية من خلال الجمعيات المختلفة بحسب ديمقراطيي الترابط[(1087)]. يكمن خلف مثل هذه الآليات والافتراضات نظرةٌ قوامها الوصول بقدرات المواطن إلى ما هو أبعد من المصالح الضيقة للفرد والاعتراف وحتى شمول مصالح مجموعة منوّعة من الأفراد والجماعات الأخرى، بما فيها، ربما، الأفراد أو الجماعات من بلدان أخرى وحتى أجناس حية أخرى. وكي نلتقط بوضوح بعضًا من هذه الاتجاهات من إعادة تركيب هويات المواطنين أو إعادة تأويلها نقول: إن الديمقراطيين التداوليين وغيرهم من الديمقراطيين ينظرون إلى المواطنين بصفتهم متكلمين ومفكرين، إضافة إلى كونهم متبني اختيارات. أما الكوزموبوليتيون، فإضافة إلى نظرتهم إلى الامتداد بالقدرات التعاطفية نحو الآخرين من القوميات الأخرى، يرون في المُواطن معنى من معاني القدرات التفكيرية المحسَنة، ويشاركهم في هذا الديمقراطيون البيئيون ببعض الطرائق، وربما بجذرية أكبر. يُفهم المواطن هنا من منطلق أنه أكثر من قادر على تحقيق «ذهنيّة موسّعة» تمكنه من قبول الآخرين والتعاطف معهم (مع أنهم ربما يكونون مختلفين جذريًا عنه).

أن نؤوّل جوهر قدرة المواطن أو طابعه بوصفه فردانيًا ومستقلًا، أو جماعويًا وموقفيًا، أو أخلاقيًا ومتعاطفًا، يتطلب أن ننظر في حالات واقعية ومعيارية بشأن الصفات، ومن ثم نصوغ، نظريًا، صورة لما هو عليه المواطن حقيقة أو لما يمكن أن يكون من حيث الهوية. يسعى ديمقراطيو «الاختلاف»، بأسلوب يعمل بروح النظرة ما بعد البنيوية المذكورة أعلاه، إلى مقاومة التأكيد السهل أو المتسرع للنقاط المشتركة في الهوية في ما بين أبناء الوطن الواحد (أو أي جماعات مهمة أخرى). تصطدم هذه الجهود الساعية إلى «الموضوعية» مع خصوصية أحكامنا التي لا يمكن تجنبها حول الذات والآخر، ونوعية القضايا والمشكلات التي على الدول والمواطنين معالجتها [(1088)]. إن المنظورات المتمايزة الموقفية هي ما يُستحضر في التداول العام؛ و«التحدث في ما بين الاختلافات» عوضًا من وضع الاختلاف جانبًا أو إلغائه هو هدفٌ له الأولوية. صحيحٌ أن المواطنين ربما يكونون أعضاء في دول، لكن الثقافة مضمَّنة فيهم بطرائق أكثر خصوصيةً. ربما يتقاسمون وجهات النظر والافتراضات، لكنهم قد يُضلَّلون ليبالغوا في تأكيد الأمور المشتركة بينما تكون المنظورات الطبقية والجندرية والدينية وغيرها مختلفة بدرجة كبيرة، وتحمل مضامين كبيرة للتمكين والحرمان من التمكين. فمن وجهة النظر هذه، المواطنة الليبرالية - إلى جانب وجهات متنوعة كالتداولية أو الكوزموبوليتية أو غيرها من الوجهات التي تدافع عن هويات أو كفاءات أو رغبات محددة وجوهرية ومشتركة للمواطنين - هي في توتر مع فكرة تعددية لا يمكن اختزالها في الهويات والانتماءات، سواء أكانت بالاختيار أم بغير ذلك. إن تصورًا أكثر واقعية ونضجًا عن المواطَنة، من وجهتي النظر ما بعد البنيوية و«الاختلافية»، هو الذي يجب أن يسمح، وفي الواقع يحتضن، ظرفيات الهوية والانتماء في المجتمعات المعاصرة المعقدة وتعددياتهما.

على الطرف الأكثر جذرية من هذه المناظرات، نستطيع أن نجد تأكيدات للاستمرارية بين «الهويات» البشرية وغير البشرية، بدلًا من التمييزات الحادة الأنموذجية المألوفة. فهل يمكن هويات المواطنين أن تفيض خارج حدود الإنسان؟ وهل بإمكان أسرة الثعالب التي تعيش جزئيًا في في فناء بيتي الخلفي في الضواحي، مثلًا، أن تتضمن، بمعنى ما، مواطنين زملاء لي؟ هل هم أهداف تستحق اهتمامي (وكيف يعتبرونني)؟ هل أتشارك معهم مجتمعًا ومصيرًا، وهل يمكن الفضاءات والأماكن التي يتحركون فيها ويطالبون بها أن تكون فضاءات وأماكن لعمل مواطنين واهتمامهم بمعنى بديلٍ ما؟ إن القضايا المطروحة هنا هي قضايا حدود الكفاءة والقدرة التواصلية من أجل المواطَنة. لكنّ هذه القضايا ترجع أيضًا إلى المبحث السابق الذي تناول مظانَّ وجود المواطنين: فالحيوانات قاطنة في أراضي جغرافية لها حدود، لكن «جغرافية أراضيهم» تعمل تمامًا على نحو مختلف عن جغرافية أراضي البشر (التي يُشَكلها العمل البشري)، خصوصًا في المجتمعات الحضرية المعاصرة ذات

التقانة المتقدمة، حيث يكون شعورنا بالاعتماد المتبادل مع ما يحيط بنا مباشرة ضعيفًا. فهل يمكن أن يوجد مواطنون ديمقراطيون في فضاءات وأماكن كثيرة أخرى، كأن يعيشوا في الغابات، وفي حفر تحت الأرض، وفي الهواء، وفي البحر؟

تقليديًا، أبرزت النظرية الديمقراطية للعيان هويةً للمواطن بصفته فردًا مثابرًا عالميًا. وتصدّت الابتكارات الديمقراطية الحديثة لهذا التأكيد من زوايا عدة. فإذا كانت هويات المواطنين أكثر مرونة وخصوصية، وأكثر ظرفيةً وتغيرًا، فيمكن أن يُعاد تركيبها وتأويلها بطرائق يعتبر الكثير من النقاد أنها تعمق أفكارنا عن الديمقراطية والمواطَنة وتوسعها. والمسعى المنصبّ على إعادة التفكير في التمثيل حاسم هنا. ومن الأمور القابلة للجدل أن الديمقراطية ليست عن تمثيل هويات معينة ومصالح معينة؛ فالهياكل السياسية الخاصة والثقافات السياسية الخاصة تعزز تصورات خاصة عن المواطنة وهويات المواطن، وهذه أيضًا قضية من قضايا التمثيل السياسي بمعنى إعطاء صورة خاصة أو تصور خاص عن المواطنين. وسوف أستكشف هذا الجانب بتفصيل أوسع أدناه.

3 - ماذا تتطلب الديمقراطية من مواطنيها وماذا تتوقع منهم؟

تعتمد المظانّ التي يعثر فيها المدافعون عن مختلف وجهات نظر الديمقراطية على كيفية تأويلهم للمواطنين. بالمثل، فإن للكيفية التي يؤولون بها المواطنين الديمقراطيين أثر كبير في ما هو متوقع منهم. ومن الطبيعي أن يكون الإطار الرئيس للمناقشات بشأن التوقعات والمطالب هو إطار «الحقوق والواجبات»، وتحديدًا الواجبات من حيث هي احترام المواطنين حقوق الآخرين، والتصرف بدرجة معينة من الاستقلال والروحية العامة [(1089)].

ينظر أنموذج الديمقراطية الليبرالي - التمثيلي إلى واجبات المواطنين بشكل أساسي، من حيث هي الانصياع للقانون وأداء دور سياسي عبر التصويت في الانتخابات. وعدا عن ذلك، عمومًا، بإمكان المواطنين الليبراليين أن يفعلوا ما يريدون، أي أن يتابعوا مصالحهم واستمتاعهم بأوقاتهم. ومع ذلك، فإن الديمقراطية في عيون العديد من المنظرين المعاصرين لا تفرض، على ما يبدو، مطالب كافية على مواطنيها؛ أو ليس لديها تصور توسّعي أو معترِض عن المواطَنة يمكنه أن يوسّع مُخيِّلات المواطنين ويجتذبها. فالكوزموبوليتيون مثلًا يميلون إلى توسيع أدوارنا نحن المواطنين بطريقتين متصلتين: الأولى، بالمعنى الأكثر فنيةً ورسمية، ربما يرغبون في توسيع نطاق الكيانات السياسية التي نمارس فيها أدوارنا الديمقراطية المألوفة، خصوصًا الاقتراع، ابتداءً بالمحلي والقومي، وانتقالًا إلى الإقليمي والعالمي؛ والثانية، وربما تكون هذه

النقطة أكثر تعقيدًا وإثارةً، يَوَدُّ الكوزموبوليتيون أن نوسع مخيلاتنا لنحترم ما هو عامّ ونحترم الآخرين، ليس أبناء بلدنا فحسب، بل أيضًا الناس في بلدانٍ ومناطق أخرى. تود منا المقاربة الأولى أن نولي عنايةً أكبر لأوضاع الآخرين وحاجاتهم بحكم حقيقة مفادها أننا حرفيًّا سنصبح مواطنين زملاء بمعنى ما؛ وتود منا المقاربة الثانية فعل الشيء ذاته بمطالبتنا أن نوسع نطاق عنايتنا وتعاطفنا المواطِنيَّيْن على الرغم من (وتقريبًا بسبب) حقيقة مفادها أن الآخرين المعنيين ليسوا زملاء مواطنين بالمعنى الرسمي. ويسعى الديمقراطيون البيئيون، كذلك، إلى توسيع مخيلاتنا بطرائق تضيف مطالب وواجبات إلى أدوار المواطنين. وأن يكون للمرء اعتبار لما هو أوسع من مصالحه الخاصة شيء حسن؛ والأحسن أيضًا أن يكون له اعتبار للزملاء المواطنين غيرَ مدفوع بالمصلحة الذاتية. أمّا أن تكون مستعدًا لأن تعيش في حدود الإيقاعات والقيود الطبيعية للمكان، بكلمة أخرى، أن تعيش بحسب متطلبات الاستدامة [البيئية]، فهذا يشكل مجموعة أوسع من واجبات المواطن الموسعة.

يقدم منظرو الديمقراطية المباشرة ما هو توسيعًا جذريًا للتوقعات من الموطنين في الديمقراطية التمثيلية الليبرالية المألوفة. فالديمقراطيون المباشرون، مثل بَدج [(1090)]، يودون أن نُصَوِّت لمصلحة قضايا، وليس لمصلحة مرشحين فحسب، وأن نُصوت بتكرار أكثر وبانتظام أكثر، على نحو يشبه الخليط بين السويسريين والكاليفورنيين اليوم. فالديمقراطيون المباشرون يحتاجون ببساطة، على مستوى معين، إلى ملاحظة أن معظم الناس في الديمقراطيات الغربية (وعددٍ من الديمقراطيات غير الغربية أيضًا) هم ببساطة أكثر تعليمًا كثيرًا مما كانوا في العقود القليلة السابقة، ولديهم حرية وصول أكبر إلى المعلومات ذات العلاقة بالسياسة، وهكذا. بكلمات أخرى، لا يسع المواطنون اليوم إلا أن يكونوا أكثر توافرًا على المعلومات مما كانوا قبل ثلاثين أو أربعين سنة مضت، على سبيل المثال. ويبدو أن الرهان على دفع المواطنين ليصوتوا بنسب أكبر لن يؤدي إلى تحسن الطلب على النوع، بل على العدد والوقت لا أكثر.

أن يكون المرء منخرطًا وأكثر عناية بالآخرين وأن يكون موجّهًا أكثر نحو ما هو عامّ؛ هذه هي الخيوط المشتركة بين التوسيعات الإصلاحية والأكثر جذرية بشأن واجبات المواطنين وما هو متوقع منهم. يرفع الديمقراطيون الاختلافيون منسوب التوقعات بطرائق متنوعة، فيؤكدون أولًا حاجة المواطنين ليُدركوا (وثُم بإدراكهم، يعززون بمعنى ما) الاختلاف والتنوع (أو الجوانب المتضاربة في الهوية والمنظور) **ضمن** الأفراد، وكذلك في ما بين الجماعات الاجتماعية والثقافية ذات الرؤى والمنظورات المتباينة بشدة في المجتمع كله. إن الاتفاق على السياسات أو جوانب الهوية المشتركة في ما بين الاختلافات يجب أن ينتج من حوار مفتوح، ويقبل جوانب القوة في المنظورات المتنوعة كلها.

سعى بعض النقاد النسويين للأفكار القياسية للمواطنة، بشكل خاص، إلى توسيع فهمنا لما «يُحسب» نشاطًا مواطنيًّا في مختلف أنحاء الانقسامات بين العام والخاص (مهما تمايز تصور هذه الثنائية واختلف)، وإلى اعتبارٍ جدّي لما يحدث في المجال الأسري - مثلًا، تربية الأطفال والعمل المنزلي - بوصفه مساهماتٍ جماعية مهمة قدمها مواطنون ويجب أن تُثَمّن بصفتها جزءًا من تقديرٍ أشمل لِما يتضمن معنى أن يكون الإنسان مواطنًا (على الرغم من أن النقادَ النسويين، كما لوحظ أعلاه، يؤكدون أيضًا أهمية العمل في المجال العام للمساعدة في دعم الشواغل النسوية).
ما هي أماكن المواطَنة وأين يوجد المواطنون؟ ما هي الأفعال المواطنيّة؟ إننا نميل إلى التفكير في المواطنة في الحالتين بوصفها أكثر صلة بالجانب العامّ من المعادلة. لكن البيئيين يدفعون المواطَنة أكثر نحو المجال الخاصّ في شكله المنزلي، مثلًا، في قضايا كواجب إعادة تدوير النفايات المنزلية، وهذا فعلٌ عام ذو نتائج عامة لكنه يؤدَّى في مكان خاص. وربما تكون تربية الأطفال في المنزل شأنًا عامًا في المجال الخاص بهذا المعنى أيضًا. أما النشاط الجنسي فيُفترض أنه شأن خاص في مجال خاص، لكن ربما يوجد بُعدٌ عام حتى في هذه الحالة، أو ثمة خطابات معينة تتناول المواطنة قد تدفع الجدل في ذلك الاتجاه. إن إدخال أفعالٍ يفترض أنها خاصة في المجال العام يمكن أن يكون سبيلًا إلى إبراز أشكال خفية من عدم المساواة أو أشكال يتم تجاهلها ولها مضامين مهمة بالنسبة إلى المجال العام [(1091)].
ماذا تتوقع الديمقراطية من مواطنيها؟ عقلية منفتحة، ومشاركة أكبر، وأفعال أكثر في اتجاه تقدير الآخر. هذه بعض من أهم الإجابات التي قدمها المنظرون. بالطبع، هناك دائمًا المطالبون بالحد الأدنى والحد الأقصى، والمثاليون و«الواقعيون» في الإجابة عن هذا السؤال من المنظرين الديمقراطيين. سيريد المثاليون والمطالبون بالحد الأقصى دائمًا مواطنين أفضل، وأكثر إيثارًا، والأكثر توجهًا نحو العامّ. إلى ذلك الحد، نقف على أرضية مألوفة. لكن مجرد نطاق التحديات والضغوط وأساليبهما أمور بارزة في هذا الحوار، كما تبين من النقاش.

ثالثًا: الفضاءات الديمقراطية وهويات المواطنين: إعادة التفكير في التمثيل السياسي

تحفز ردودُنا على كل واحد من الأسئلة الثلاثة المذكورة أعلاه اهتمامًا بمفهوم التمثيل. ففكرة الدائرة الانتخابية ذات مجموعة مصالح بوصفها الوحدة التي تحتاج للتمثيل واجهت تحديًا من مفاهيم أكثر تنوعًا وتمايزًا تتعلق بمصالح المواطنين وهوياتهم. من ثَمّ، إن المسائل المتعلقة بمن يستطيع أن يُمثّل، وكيف يمكنه التمثيل، تلوح في الأفق مُتحدّية حدود نظرية التمثيل وافتراضاتها. يضاف إلى ذلك أننا بحاجة إلى أن ننتحل فكرة أن الممثلين السياسيين يجب

أن يُركّبوا ذهنيًا تعبيرات أو تصورات عن الذين يُمثّلونهم كي يكونوا قادرين على تمثيلهم. هذا جزء لا يمكن تجنبه من معنى أن يقوم الفرد بتمثيل الآخرين. ونحتاج إلى إعادة الربط بين فكرة التمثيل الديمقراطي وممارسات تكوين هويات المواطنين.

تلقّت جين مانزبريدج أخيرًا ترحيبًا كبيرًا بسبب دعوتها إلى التحول في المنظور [الديمقراطي] من المعايير «الفردية، ذات التوجه الجماعي، والمتمركزة حول الدائرة الانتخابية» إلى ما تُسميه «معايير تعددية، تداولية التوجّه، ومنتظمة» [(1092)]. لكن دعوتها مقيَّدة بكونها طُورت في سياق التمثيل الانتخابي وحده. إن الأفكار الأكثر تمايزًا بشأن مواقع المواطنين وهويتهم وتوقعاتهم تشحذ همتنا كي ننظر بتمعن أكبر إلى الأهمية الديمقراطية للتمثيل غير الانتخابي. فلننظر في بعض أنماط المطالبة بالتمثيل الجديدة: أولًا، ربما يُطالب بالتمثيل اعتمادًا على الفكرة الكوزموبوليتية القائلة إن المصالح والحاجات الإنسانية الحيوية التي يلزم التعبير عنها وتمثيلها، لكنها واسعة بدرجة يصعب معها أن تجد صوتًا كافيًا في النظام السياسي القومي، تحتاج إلى أن تُعطى مثل ذلك الصوت. يمكن المرء، مثلًا، أن ينظر في حالة نجمي الروك بوب غيلدوف (Bob Geldof) وبونو (Bono) ودعوتهما إلى إلغاء ديون العالم الثالث، والإغاثة من المجاعات، والتخفيف من وطأة الفقر. ثانيًا، ربما تُبنى المطالبة بالتمثيل على حقيقة أن منظورًا مهمًا - مغلقًا في الأغلب بغلالة رقيقة من تصورات العالمية الليبرالية - ضمن مجادلةٍ ما، لا يُعطى فرصة للاستماع أو حتى للتعبير. فمثلًا، ربما تبنى المطالبة بالتمثيل على فكرة أن شخصًا ما هو المتحدث البديل باسم جماعة ليس لديها ممثل منتخب بسبب تشتتها الجغرافي؛ أو أن شخصًا آخر يقوم بدور التعبير عن مصالح جماعة مضطهدة أو مهمّشة. ثالثًا، ربما تُبنى المطالبة بالتمثيل على فكرة أن شخصًا ما يتحدث نيابة عن جماعة «ذات شأن» في عملية أو في اتخاذ قرار، ولها بالتالي الحق في أن تكون مصالحها مشمولة في العملية. إن الإجراءات التي تضم «الجهات المعنية» في منتديات التداول أو القرار يمكن أن تكون رسمية تمامًا، كما كانت حالة قمة جوهانسبرغ العالمية المعنية بالبيئة والتنمية في عام 2002. فالجهات المعنية المحتملة ربما تكون دوائر انتخابية جديدة. والمثل الآخر هو رؤية جذرية إلى دائرة انتخابية جديدة قوامها الحيوانات غير البشرية ومصالحها، وهناك مثل ثالث هو المطالبة بتمثيل مجتمعات المصير البشرية التي تتعدى الحدود القومية أو النطق باسمها [(1093)].

ربما تتطلب السياسة الجديدة للمواطَنة الديمقراطية طرائق جديدة لتقويم مطالبات التمثيل الديمقراطي. كيف يمكن المنظرون الديمقراطيون تقويم مثل تلك المطالبات، فهل يريدون أن يُلقوا بها خارج الحوار لمجرد أنها لا تستند إلى قاعدة انتخابية؟ في الممارسة، سيكون هناك معايير متعددة ومتداخلة، بمتّسع كبير للتداول حول مؤهلاتها الديمقراطية. وكي نلتقط

الممكنات غير العادية والأكثر جدة - وبهذا نرتبط أكثر بالابتكارات الديمقراطية التي نوقشت أعلاه - يمكن أن تتضمن المعايير ما يأتي:

1. هل يمكن قبول مطالبة تمثيلية ما لأنها، تحديدًا، لم تشبها شائبة من شوائب العمليات الانتخابية الرسمية؟ إن الضغوط الانتخابية، كما يُجادَلُ أحيانًا، تدفع الخاضعين لها إلى أن ينظروا إلى المصالح الضيقة وقصيرة الأجل. كذلك، تدفع تلك الضغوط المرء إلى أن يوجه خطابه - أقلّه بلاغيًا - نحو مجال واسع من الشواغل بلا تعمق بدلًا من التوجه إلى شواغل محددة بكل ما فيها من ثراء وتعقيد.
2. لنذهب خطوة أبعد. هل تصبح المطالبة أكثر قبولًا لمجرد أنها لم تُلوَّث بالعضوية الرسمية في أجهزة الدولة؟ إن النسخة المميزة لهذا المعيار هي مقاربة درايزك المعنونة «تنافس الخطابات» (contest of discourses). يمكننا القول، بكلماتي لا بكلمات درايزك، إن العمليات الانتخابية مرتبطة بالدولة، وإن الدولة مرتبطة بالمقتضيات البنيوية التي تمنعها من التصرف بطريقة منتظمة تصب في مصلحة مواطنيها. يقول درايزك: «إننا نستطيع الرجوع إلى الوراء ونسأل إذا كانت الديمقراطية تحتاج بالفعل إلى عدّ الرؤوس. وأنا أحاجُّ أن هناك بديلًا كاملًا من الناحية المنطقية موجود ويعتمد على تشكيل مفاهيم التواصل بين الذوات في المجال العام باعتبار أن ذلك تنافس خطابات» [(1094)].
3. هل تصبح المطالبة بالتمثيل مبررة لأنها، تحديدًا، تستغل أنماط المشاركة السياسية غير الانتخابية، مثل (أ) التداول، أو (ب) من خلال الترابط الطوعي أو (ج) النشاطية المعارضة؟ إن المنتديات التداولية، سواء أكانت مختارة عشوائيًا أو منتقاة جزئيًا، أو كانت ضمن الروابط الطوعية أو في ما بينها، يمكن أن تؤدي إلى ظهور المطالبات الضاغطة لتمثيل الرأي العام المُعتبَر. وبالمثل، يمكن الناس أن «يقوموا بالخدمة الذاتية» [(1095)]، فيتابعون «العمل الجماعي المصمم ليلائم احتياجات الفرد» بطرائق جديدة ومبتكرة وفي مجالات لم تكن محسوبة من المجالات السياسية [(1096)]. يمكن أن تُفهم النشاطية المعارضة في إطار الحركات الاجتماعية الرئيسة التي تسعى إلى فرض نظام يرتقي إلى تحقيق مثلها العليا. والمجادلة الرئيسة هنا هي أن الديمقراطية ليست مجرد التداول ضمن المنتديات القائمة، فيمكن تلك المنتديات أن تُصبح متصلبة ومحتضرة إن لم تكن هدفًا للضغط والتجديد من خلال النشاط الخارجي والانقسام الناتج عن تجديد وتوسيع مجالات عمل المواطنين.

إن مجالَي الديمقراطية والمواطَنة واقعان تحت ضغط يفرض التوسع، إذا وثقنا بالابتكارات النظرية الأخيرة. لكن تترافق مع مثل هذا التوسع الحاجة إلى إعادة التفكير في مفهوم التمثيل الأساسي في النظرية السياسية، أي في تأثيراته المؤدية إلى إنتاج الهويات، من زاوية معينة، وفي المعيار الذي يمكننا

تطبيقه على المطالبات المتزايدة الأهمية لبعض الفاعلين غير المنتَخَبين لأن يكونوا ممثِلين في مختلف الفضاءات السياسية.

رابعًا: خاتمة

من الواضح أن فكرة المواطَنة الديمقراطية دُفِعت إلى مجالات متوسعة جديدة. وهذه المجالات فريدة في نوعها (كاجتياز الحدود البشرية/غير البشرية مثلًا)، وفريدة في اتساع عرضها (تشمل الفضاءات والأفعال الخاصة كما تشمل الفضاءات المصنفة تقليديًا على أنها عامة)، وفريدة في عمقها (النظر إلى المواطنين على أنهم شخصيات مركبة لديها هويات وإمكانيات متمايزة). تمنحنا المنظورات السائدة والجديدة بخصوص الديمقراطية أفكارًا مختلفة بشأن أين يوجد المواطنون، وماذا يُتوقع منهم، وكيف يجب أن يُفهموا. تدفعنا هذه المنظورات، بدورها، إلى إعادة التفكير في نطاق المفاهيم الأساسية ومعناه، خصوصًا مفهوم التمثيل التي كانت في السابق أسيرة الحدود الضيقة التي ترجّع أصداء تصور واهٍ عن المواطنة الديمقراطية يتعرض للهجوم على نحو متزايد.

المراجع

Bang, H. & T. B. Dyrberg. «Governance, Self-representation and Democratic Imagination,» in: M. Saward (ed.), *Democratic Innovation* (London: Routledge, 2000).

Beetham, D. *Democracy and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Benhabib, S. (ed.). *Democracy and Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Bohman, J. F. & W. Rehg (eds.). *Deliberative Democracy*. London: MIT Press, 1997.

Budge, I. *The New Challenge of Direct Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Deitz, M. «Context is All: Feminism and Theories of Citizenship.» *Daedalus*. 116 (1987).

Dobson, A. «Representative Democracy and the Environment,» in: W. M. Lafferty & J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996).

Dryzek, J. S. *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Eckersley, R. «Deliberative Democracy, Ecological Representation and Risk: Towards a Democracy of the Affected,» in: M. Saward (ed.), .*Democratic Innovation* (London: Routledge, 2000)

.Fishkin, J. S. *The Voice of the People*. London: Yale University Press, 1997

R. C. Luskin. «The Quest for Deliberative Democracy,» in: & __________ .M. Saward (ed.), *Democratic Innovation* (London: Routledge, 2000)

.Held, D. *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity Press, 1995

.Hirst, P. *Associative Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1994

Isin, E. F. & B. S. Turner. «Citizenship Studies: An Introduction,» in: E. F. Isin & B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies* (London: Sage, .2002)

Lister, R. «Sexual Citizenship,» in: E. F. Isin & B. S. Turner (eds.), .*Handbook of Citizenship Studies* (London: Sage, 2002)

Manin, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1997

Mansbridge, J. J. «Rethinking Representation.» *American Political Science* .*Review*. 97 (2003)

.Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class*. London: Doubleday, 1963

Micheletti, M. «Global (sub-)political Representation.» Paper Presented to the Workshop on Political Representation, European Consortium for .Political Research Joint Sessions. Edinburgh. 2003

.Mouffe, C. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993

Pateman, C. «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: A. .Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1987)

Pettit, P. «Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory,» in: J. S. Fishkin & P. Laslett (eds.), *Debating* .*Deliberative Democracy* (Oxford: Blackwell, 2002)

.Phillips, A. *Engendering Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1991

The Politics of Presence. Oxford: Oxford University Press, .__________ .1995

Rawls, J. «The Idea of Public Reason Revisited.» *University of Chicago* .*Law Review*. 64 (1997)

Sassen, S. «Towards Post-national and Denationalized Citizenship,» in: E. F. Isin & B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies* (London: .Sage, 2002)

Saward, M. «Making Democratic Connections: Political Equality, .Deliberation and Direct Democracy.» *Acta Politica*. 36 (2001)
Rawls and Deliberative Democracy,» in: M. Passerin» .___________ d'Entreves (ed.), *Democracy as Public Deliberation* (Manchester: .Manchester University Press, 2002)
Smiley, M. «Democratic Citizenship: A Question of Competence?,» in: S. L. Elkin & K. E. Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic* .*Institutions* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1999)
Smith, G. «Toward Deliberative Institutions,» in: M. Saward (ed.), .*Democratic Innovation* (London: Routledge, 2000)
.Steinberger, P. J. «Public and Private.» *Political Studies*. 47 (1999)
Young, I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, .2000

(1067) إضافة إلى محرري الدليل، يود المؤلف أن يشكر مارك بيفير وأندرو دوبسون ورايا بروخوفنيك وجوديث سكوايرز على التعليقات المفيدة على المسودات السابقة.

(1068) يُنظر:

E. F. Isin & B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies* (London: Sage, 2002),

تتداخل رواياتهم حول «محاور المواطنة الأساسية الثلاثة» - المدى والمحتوى والعمق - بطرق مختلفة مع أسئلتي الثلاثة.

(1069) J. F. Bohman & W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy* (London: MIT Press, 1997); J. S. Fishkin, *The Voice of the People* (London: Yale University Press, 1997); J. S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1070) P. Pettit, «Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory,» in: J. S. Fishkin & P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy* (Oxford: Blackwell, 2002).

(1071) I. M. Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1072) J. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *University of Chicago Law Review*, 64 (1997).

هناك مجال كبير للتساؤل عما إذا كانت كتابات رولز اللاحقة تضيف إلى تصور الديمقراطية أي معنى تداولي جوهري. تُنظر المناقشات في:

Dryzek; M. Saward, «Rawls and Deliberative Democracy,» in: M. Passerin d'Entreves (ed.), *Democracy as Public Deliberation* (Manchester: Manchester University Press, 2002).

(1073) يمكن العثور على توضيح للتمييز المقيد/غير المقيد في:

M. Saward, «Making Democratic Connections: Political Equality, Deliberation and Direct Democracy,» *Acta Politica*, 36 (2001).

وللاطلاع على مناقشة أنواع مختلفة من الديمقراطية التداولية، ينظر:

S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(1074) Young.

(1075) A. Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(1076) C. Pateman, «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: A. Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1987).

(1077) R. Lister, «Sexual Citizenship,» in: Isin & Turner (eds.).

(1078) يُنظر:
M. Deitz, «Context is All: Feminism and Theories of Citizenship,» Daedalus, 116 (1987); Lister.

(1079) Pateman.

(1080) P. Hirst, *Associative Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1994).

(1081) S. Sassen, «Towards Post-national and Denationalized Citizenship,» in: Isin & Turner (eds.).

(1082) D. Held, *Democracy and the Global Order* (Cambridge: Polity Press, 1995).

(1083) Dryzek.

(1084) A. Phillips, *Engendering Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1991).

(1085) C. Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), p. 77.

(1086) يُنظر مثلًا:
M. Smiley, «Democratic Citizenship: A Question of Competence?,» in: S. L. Elkin & K. E. Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1999).

(1087) I. Budge, *The New Challenge of Direct Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1996); G. Smith, «Toward Deliberative Institutions,» in: M. Saward (ed.), *Democratic Innovation* (London: Routledge, 2000); J. S. Fishkin & R. C. Luskin, «The Quest for Deliberative Democracy,» in: Saward (ed.), *Democratic Innovation*; Hirst.

(1088) Young, p. 113.

(1089) Smiley.

(1090) Budge.

(1091) حول هذه والقضايا ذات الصلة الخاصة والعامة، يُنظر:
P. J. Steinberger, «Public and Private,» *Political Studies*, 47 (1999).

(1092) J. J. Mansbridge, «Rethinking Representation,» *American Political Science Review*, 97 (2003).

(1093) A. Dobson, «Representative Democracy and the Environment,» in: W. M. Lafferty & J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996); R. Eckersley, «Deliberative Democracy, Ecological Representation and Risk: Towards a Democracy of the Affected,» in: Saward (ed.), *Democratic Innovation*.

(1094) Dryzek, p. 84.

(1095) H. Bang & T. B. Dyrberg, «Governance, Self-representation and Democratic Imagination,» in: Saward (ed.), *Democratic Innovation*.

M. Micheletti, «Global (sub-)political Representation,» Paper (1096) Presented to the Workshop on Political Representation, European .Consortium for Political Research Joint Sessions, Edinburgh, 2003

القسم السادس: العدالة والمساواة والحرية

الفصل الثالث والعشرون: الحيادية ...... سوزان ميندوس

تتمحور مناقشات الحيادية عادة حول ثلاثة أسئلة: أولًا، ما هي الحيادية؟ وثانيًا، ما الذي تتطلبه منا؟ وثالثًا، هل من المُستَحب أو الممكن محاولة استيفاء هذه المتطلبات؟ في ما يخص السؤال الأول، هنالك اتفاق واسع الانتشار، وإن لم يكن مجمعًا عليه، على أن الحيادية تعكس التزامًا بالعدالة. إذ يُلاحظ توماس ناجل: «أن مطلب الحيادية يمكن أن يأخذ أشكالًا مختلفة، لكنه عادة يتضمن اعتبار كل فرد مساويًا لغيره أو التعامل معه بالمساواة مع غيره في بعض الجوانب - أي اعتبار أن لكل فرد الحقوق ذاتها، أو اعتبار مصلحته أو سعادته أو بعض جوانبها مساوية لغيره في تقرير نتيجة مرغوب فيها أو مسارٍ مُتاح للفعل والسلوك» [(1097)]. وعلى المنوال نفسه يُصر برايان باري على أن فكرة العدالة بوصفها حيادًا «تستند إلى التزام جوهري بالمساواة بين جميع البشر. وهي ذات المساواة التي نادى بها الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن والإعلان الأميركي للاستقلال» [(1098)].

لكن هذا الاتفاق الأولي الذي يبدو سهلًا حول ما تعنيه الحيادية يصبح إشكاليًا عندما نتحول إلى السؤال الثاني: ماذا تتطلب الحيادية منا؟ هنا، تنشأ الاختلافات من خلال بعدين اثنين: الأول، ثمة خلافات حول نطاق الحيادية: هل هي مطلوبة من كل واحد منا، بوصفنا أفرادًا، في أفعالنا العادية اليومية، أم هي مطلب ضروري بالنسبة إلى القواعد الأخلاقية والقانونية للمجتمع؟ والثاني، هناك خلافات حول كيفية تحقيق التزام الحيادية: هل علينا، مثلًا، اعتماد الحسابات النفعية أم قبول ما يوافق عليه الناس بوصفه معيارًا؟ من الواضح أننا لو اعتبرنا أن نطاق الحيادية يمتد ليشمل الأفراد في حياتهم العادية، فإن متطلبات الحيادية ستكون مختلفة جدًا عما هي لو اعتبرنا أن الحيادية هي في المقام الأول مطلب مهم بالنسبة إلى القواعد الأخلاقية والقانونية. وبالمثل، إذا حققنا التزام المساواة بوساطة حسابات نفعية سليمة، ربما نصل إلى نتائج عملية مختلفة عن تلك التي تنتج لو تبنينا ما يمكن أن يتفق عليه الناس بشكل معقول.

لنأخذ مثلًا على ذلك؛ فالنفعية نظرية حيادية: يلتزم النفعيون الكلاسيكيون معاملة كل فرد بالتساوي، ويدّعون أن الطريقة الصحيحة لفعل ذلك هي أن نعتبر كل شخص عددًا واحدًا وألا نقبل أن يكون أي فرد أكثر من واحد. ومع ذلك، يمكن النفعيين أن يفرضوا بشكل مباشر على البعض تقديم تضحيات كبيرة كي يزداد الرفاه الإجمالي. وربما يتطلب ذلك أن تعيش أقلية في حالة عبودية، إذا كان هذا هو المطلوب لتعظيم الرفاه [الإجمالي]. ومع ذلك، يبدو

هذا لبعضهم مُحاجّة خاطئة ضد العبودية، وهذه الفكرة بالذات هي ما دفع جون رولز إلى أن يقترح تفسيرًا بديلًا لمعنى الحيادية، وهو تفسير يقوم على الاتفاق لا على تعظيم المنفعة. بهذا المعنى، يكتب رولز: «في حين يمكن التماس بعض العذر لوجود العبودية في ظروف خاصة، فإنه ليس عُذرًا البتة القول إن العبودية مفيدة لمالك العبد بدرجة تفوق ضررها على العبد وعلى المجتمع... وطالما أن العبودية لا تتفق مع مبادئ يمكن أن يعترف بها بالتساوي كل من [السيد والعبد]، فقد يتفق الطرفان على أنها غير عادلة» [(1099)]. باختصار، إن فهم الحيادية باعتبارها كفاءة يختلف عن فهمها باعتبارها اتفاقًا. وهكذا، حتى لو كان التزام الحياديّين بالعدالة واضحًا، فإن نطاق ذلك الالتزام وطبيعته - أي السياقات التي يُطبق فيها والطريقة التي ينفذ بها ذلك الالتزام - غير واضحين.

ثالثًا، هناك خلافات كبيرة حول ما إذا كانت الحيادية (كيفما فُهمت) شيء جيد أو حتى ممكن. وعليه، أصرّ برنارد وليامز على أن «المرء في نقطة ما يصل إلى اضطرار مفاده أن بعض الأمور كالروابط العميقة بأشخاص آخرين ستُعبّر عن نفسها في العالم بطرائق لا يمكنها الجمع بين أمرين في الوقت نفسه: تجسيد النظرة الحيادية والمجازفة بانتهاكها» [(1100)]. ويلفت النظر إلى حقيقة مفادها أن إملاءات الأخلاقية الحيادية ربما تتعارض مع الروابط والعواطف الشخصية التي تهمنا كثيرًا، ويلاحظ كذلك أنه عندما يحدث مثل ذلك التضارب، فربما نستغرب لماذا يجب أن نتخلى عن التزاماتنا الشخصية ونقوم بعمل الأشياء التي تفرضها علينا الأخلاقية الحيادية.

تذهب آيريس يونغ إلى ما هو أبعد من ذلك بمُحاجّتها أن المثل الأعلى، في السياسة، المتمثل في الحيادية هو، في الحقيقة، من الأيديولوجيات. فهي تدعي أنها تعامل الجميع بالتساوي، لكن بإغفالها الاختلافات المهمة بين الناس فإنها «تسمح لوجهة نظر أصحاب الامتياز أن تبدو شاملة» [(1101)]. وفحوى ادعائها الذي سنعود إليه في ما بعد هو أن الحيادية السياسية مجرد شكل من أشكال الطائفية، أي وسيلة يُشَرْعِن الأقوياءُ بواسطتها ما هو في الواقع فرضٌ غير مشروع لوجهات نظرهم على الآخرين.

إذًا، لدينا هنا ثلاثة أسئلة عن الحيادية: ما هي؟ وماذا تتطلب منا؟ وهل من المرغوب، أو حتى من الممكن، التصرف بموجب ما تمليه علينا؟ في الآتي، نعالج هذه الأسئلة تحت عناوين ثلاثة: «الحيادية في الأفعال اليومية»؛ «الحيادية والاتفاق»؛ «حيادية المستوى الأعلى». يهدف العنوان الأول إلى إظهار أن أفضل فهم للحيادية هي باعتبارها تنطبق على المبادئ والقواعد الأخلاقية، وليس على الأفعال اليومية؛ ويهدف الثاني إلى إظهار أن أفضل ترجمة للحيادية هي باعتبار أنها مسألة تتعلق بما يمكن أن يتفق الناس عليه بدرجة من المعقولية؛ ويهدف الثالث إلى إظهار أنه حين تُفهم الحيادية من منطلق أنها مسألة تتعلق بما يتفق عليه الناس بدرجة معقولة، فإنها تُفلت من تهمة كونها طائفيةً أو عقائديةً.

أولًا: الحيادية في الأفعال اليومية

كما لوحظ سابقًا، فمن المفهوم على نطاق واسع أن الحيادية تعكس التزامًا بالمساواة. ومع ذلك، لا نُعامل الناس في حياتنا اليومية بالمساواة دومًا، ولا نعتقد أننا مطالبون أخلاقيًا بفعل ذلك. على العكس، إذ نميل إلى أن نُحابي أصدقاءنا وأسرنا على الغرباء، ونشعر في كثير من الأحيان بأننا مُخَوَّلون أخلاقيًا لفعل ذلك. في الواقع، ثمة سياقات يكون فيها مطلب أن نعامل الآخرين بالتساوي - أي ألا نُظهر تحيزًا نحو أصدقائنا وأسرنا - مطلبًا خاطئًا بطريقة إيجابية. وبالتالي، يلاحظ تشارلز فرايد أن «من السخافة الإصرار على أنه إذا كان بإمكان المرء أن يُنقذ، بلا مجازفة أو تكلفة تقع عليه، واحدًا من شخصين واقعين في خطر مماثل، وأن أحد الشخصين، فرَضًا، هو قرينه (زوجته، زوجها)، فإن عليه التعامل مع الاثنين بالتساوي، ربما من طريق نَقْف قطعة عملة معدنية ليصل إلى قرار» [(1102)]. ويقال إن الحيادية المُغالية - التي تتطلب منا الامتناع عن إيلاء زوجاتنا في المثال المذكور أهمية أكبر من شخص غريب كليًا - متطلِّبة كثيرًا، وحيث إنها بعيدة كل البعد عن أن تكون مطلوبة أخلاقيًا، فربما تكون مرفوضة أخلاقيًا، أو هي كذلك.

ردَّ عددٌ من الكُتاب على هذا النقد بالموافقة على أنه، إذا كانت الحيادية تتطلب منا أن نترك ارتباطاتنا الشخصية جانبًا، فإنها، إذًا، في أحسن الحالات، ستكون متطلِّبة بإفراط، وفي أسوأ الحالات، سخيفة [(1103)]. ومع ذلك، يدّعي هؤلاء الكُتاب أن التزام الحيادية لا يتطلب هذا. ويعتمدون في دفاعهم على التمييز بين مستويين من الحيادية: الحيادية على مستوى صناعة القرار العادية [القانونية] (الحيادية من المستوى 1) والحيادية على مستوى اختيار المبدأ [الشخصي] (الحيادية من المستوى 2). وتتلخص المُحاجّة في الآتي: في حين تكون الحيادية مهمة فعليًا في المبادئ القانونية والأخلاقية، فبإمكان هذه المبادئ (بل يجب عليها) بذاتها أن تفسح المجال للارتباطات الشخصية.

بناءً على ذلك، يوافق برايان باري، في دفاعه عن التمييز بين المستويين المذكورين أعلاه، على الآتي: «سيكون هناك شيء من الجنون حول عالَمٍ يعمل فيه الناس بناءً على واجب معاملة كل إنسان بحيادية تامة»، لكنه يُتابع ملحًا في أن ما يدافع عنه مؤيدو الحيادية هو «الحيادية بصفتها اختبارًا يُطبق على القواعد الأخلاقية والقانونية للمجتمع... فالناقدون يتحدثون عن الحيادية من المستوى الأول - أي الحيادية بوصفها قاعدة سلوك في الحياة اليومية» [(1104)]. يضاف إلى ذلك، وبدرجة أكثر حسمًا، أن الحيادية من المستوى 2 لا تتضمن الحيادية من المستوى 1، فإذًا، من الممكن دعم الحيادية باعتبارها اختبارًا للقواعد الأخلاقية والقانونية للمجتمع من دون التزام الحيادية بوصفها مطلبًا للقرارات والأفعال اليومية. في الحقيقة، إن المدافعين عن الحيادية مصممون على أن أي مجموعة معقولة من المبادئ الأخلاقية ستسمح

بالتصرف [الشخصي]، حتى أن البعض يَحُضّون على التحيز: فالوصية التي تقول «أكرم أباك وأمك» تنطبق بحيادية على الأطفال كلهم، لكنها تسمح بالسلوك المتحيز في ما يتعلق بوالدَي المرء، بل تطلبه في الحقيقة. إنها تتطلب أن يُكرم كل طفل أبويه، لكن ليس المقصود آباء الأشخاص الآخرين كلهم.

في أي حال، حتى لو اتفقنا على أن الحيادية، بمفهومها الصحيح، لا تنسحب على قراراتنا وأفعالنا اليومية كلها، فإنها على الرغم من ذلك تضع الحدود للمدى وللسياقات التي نستطيع ضمنها أن نُحابي أصدقاءنا وعائلاتنا مقارنة بالغرباء. وكما يلاحظ باري: «هناك ميل طبيعي عند الفرد إلى بذل الجهود لمصلحة ذاته وأولئك الذين يُعنى بهم. إن دور قواعد العدالة (بما فيها معايير الحيادية الصارمة) أن تعيّن حدود عمل هذا الميل، وذلك برفض الأفعال التي تؤذي الآخرين وتُحَرِّم بعض انتهاكات الحيادية كمحاباة الأقارب [(1105)]. تُعيَّن الحدود جزئيًا استنادًا إلى التمييز بين مجالين من مجالات الحياة: في تعاملي العادي اليومي مع الناس، لي الحق في أن أُظهر لأصدقائي اهتمامًا أكثر مما أُظهره للغرباء. ومع ذلك، عندما أشغل منصبًا رسميًا، أو عندما أقوم بواجبات رسمية، تُطبّق متطلبات الحيادية بصرامة أكبر، وتصبح مشروعية التحيز محدودة، أو حتى ممنوعة. فهكذا، ربما يكون لي الحق في أن أُنقذ زوجي بدلًا من الغريب إذا كنت ببساطة أعمل بصفتي الشخصية. أما إذا كنتُ القبطان المناوب في قيادة السفينة، فلن تكون قضية أن «اختار» ببساطة، وبلا تفسير، أن أُنقذ زوجي بالوضوح نفسه.

يمكن كذلك أن تُثار اعتبارات الحيادية في الاتجاه المعاكس، حيث تؤدي هذه الاعتبارات وظيفة تذكيرنا بأنه، على الرغم من أن علاقاتنا بأصدقائنا وأسرنا ليست محكومة بالحيادية، فإن الاعتبارات الحيادية مع ذلك تُطبق فعلًا، ولو بتشدد أقل. فعلى الرغم من أن العلاقة بين الزوج والزوجة (دعنا نأمل في ذلك) محكومة باعتبارات الحب وليس باعتبارات العدالة الحيادية، فإن متطلبات التعامل مع زوج الشخص، بوصفه فردًا مستقلًا يستحق الاحترام المتساوي، لا تزال قائمة. فالحيادية تسمح لنا بأن نعامل أصدقاءنا بمحاباة أكثر من الغرباء، لكنها لا تمنحنا ترخيصًا بمعاملتهم بأفضلية أقل من الغرباء. فربما يكون أصدقاؤنا وأهلونا، في بعض السياقات، أكثر من متساوين، لكن يجب ألا يكونوا أقل من متساوين. تساعدنا هذه التأملات على توضيح المطلب الأولي بأن الحيادية متأصلة في التزام المساواة: ففي حين تسمح بمعاملة تفضيلية للبعض على غيرهم، فإنها ترسم حدودًا لتلك المحاباة، ومن أهم ما يعيّن تلك الحدود، جزئيًا، التمييز بين الحياة الخاصة والواجب الرسمي؛ وجزئيًا من خلال مطلب الاعتراف بأن الجميع يستحقون الاحترام.

توحي هذه الاعتبارات بأن الحيادية معنية أساسًا بالقواعد الأخلاقية والقانونية للمجتمِع، وليس بجميع أفعال الفرد اليومية. والدعوى الحيادية مفادها أنه يجب

علينا أن نتبنى، بشكل جماعي، مبادئ تعطي الاعتبار المتساوي للجميع في توزيع المنافع والأعباء المجتمعية. ولتجنب السُّخف وضمان الامتثال، يجب أن تسمح تلك المبادئ بحُرِّيَّةُ التَّصَرُّف والاخْتِيار وأن تعترف بالميل البشري الطبيعي إلى تفضيل المقربين منهم، وفي الوقت ذاته، أن تضع الحدود لممارسة ذلك الميل الطبيعي.

السؤال الآن هو: كيف يُصار إلى رسم تلك الحدود؟ يقدم الكتّاب المختلفون إجابات مختلفة عن ذلك السؤال. ويؤكد البعض أن شكلًا ما من أشكال النزعة النفعية يوفر الجواب الأفضل؛ بينما يفضل آخرون العودة إلى ما يمكن أن يتفق عليه الناس بدرجة من المعقولية (الاتفاق). وهناك آخرون يُحاجّون أن أي استجابة نفعية معقولة ستكون، بتوسيع هذا المنطق، مساوية للرجوع إلى الاتفاق المعقول. ويناقش المبحث التالي هذه التفسيرات المختلفة ويقتفي أثر الاختلافات بين التفسير النفعي والتفسير المبني على فكرة الاتفاق المعقول.

ثانيًا: الحيادية بوصفها اتفاقًا

يُحاجّ ت. م. سكانلون في مقالته «التعاقدية والنفعية» (Contractualism and Utilitarianism) ليُثبت أن المبادئ التي يجب تبنيها في مجتمع عادل هي تلك التي لا يُحتمل أن يرفضها بمعقولية الناس الذين تحركهم الرغبة في إيجاد مبادئ يقبلها آخرون لديهم الدافع نفسه [(1106)]. وقد كُتب الكثير حول ما إذا كان بالإمكان تقديم تفسير تام لمفهوم المعقولية المُوظَّف هنا، لكنني لن أناقش هذه النقطة هنا، لأنني أرغب في التركيز على لجوء سكانلون إلى أولئك الذين لديهم دافع كي يوافقوا. وفي نقد هذا المطلب، سأل البعض ماذا يمكن أن يقال في حق أولئك الذين لا يملكون ذلك الدافع، وفي رد سكانلون على ذلك، عدّل نظريته فما عادت الرغبة أساسها، بل العقل. وهو يعتقد الآن أن لدى الجميع سببًا للسعي إلى الاتفاق مع الآخرين وحتى لدى أولئك الذين لا يرغبون في الاتفاق. ومهما كانت الحقيقة بشأن هذه النقطة، فإن رجوع سكانلون إلى فكرة الاتفاق مفيد في فهم تسويغ الحيادية وفي تحديد سبب أهميتها.

كي نفهم ذلك يجب أن ننتقل من مقالة «التعاقدية والنفعية» إلى كتاب **بماذا يدين كلٌ منا للآخرين** (*What We Owe to Each Other*)، وفيه يزعم سكانلون بأنه توجد قيمة إيجابية في العيش مع الآخرين ضمن شروط لا يرفضونها بمعقولية، وهو يُفصّل مطلبه بالمثال التالي:

«في خمسينيات القرن العشرين اعتقد كثير من الأميركيين، بسذاجة، أن مؤسساتهم لها ما يبررها على نحو فريد؛ وأن أميركا كانت متحررة من الحواجز الطبقية، وأن مجتمعهم كان مجتمعًا تُكتسب فيه المنافع بإنصاف. وقد شعروا، بناء على ذلك، بأن بإمكانهم أن يتمتعوا بتلك المنافع بثقة مطمئنة بأن المؤسسات التي حصلوا من خلالها على تلك المنافع كانت، مع أنها غير كاملة،

أقرب من غيرها إطلاقًا لأن تكون المؤسسات التي لا يمكن لأي شخص أن يعترض عليها بمعقولية. وقد عمل الأثرُ المزدوج لحركة الحقوق المدنية والحركة التي ظهرت كردة فعل على حرب فيتنام على تقويض هذه الأوهام بما لا يمكن إصلاحه. واختلفت ردّات فعل الناس تجاه ذلك باختلاف الناس؛ فكان رد البعض بالاحتجاج على الحرب والعمل لتعزيز الحقوق المدنية، بينما أنكر آخرون بشدة أيَّ أساس للاتهامات بالظلم في الداخل والإجرامية في الخارج. أما العامل المشترك بين ردّات الفعل تلك فكان الشعور العميق بالصدمة والخسارة؛ وفي الحالتين، كما أعتقد، شهادة على القيمة التي يُضفيها الناس على الاعتقاد بأن حياتهم ومؤسساتهم لها ما يبررها عند الآخرين» [(1107)].

تُشير الأمثلة المحددة المعروضة هنا إلى أن لدينا رغبة عامة في تقديم المسوغات للآخرين، بل ولدينا أيضًا، في السياقات السياسية، رغبة أكثر تحديدًا في تقديم المسوّغ لأولئك الذين يُحققون المستوى الأدنى في المجتمع. في حالة حركة الحقوق المدنية، مثلًا، كان لدى المواطنين البيض رغبة في تسويغ مؤسساتهم للمواطنين السود، وتعكس تلك الرغبة التزام المساواة التي هي مركزية بالنسبة إلى الحيادية. ونحتاج إلى تطمين أنفسنا بأن المبادئ التي تحكم مجتمعنا هي بدرجة يمكن معها الدفاع عنها حتى أمام أولئك الذين يعيشون فيها وهم أقل إنجازًا. وإن لم يكن بإمكاننا تقديم مثل ذلك التبرير، كما كان الوضع في أميركا في ستينيات القرن الماضي، فإننا نقف مُتَّهَمين، في نظر أنفسنا، بخيانة المثل الأعلى للمساواة التي تستند إليه الحيادية.

ثمة نقطتان تستحقان التأكيد هنا: الأولى هي أن الاحتكام إلى الاتفاق هدفه توفير ضمان بأن الجميع سينالون اعتبارًا متساويًا؛ والثانية هي أن سكانلون باحتكامه إلى دافع الاتفاق، يثير السؤال المهم، والمهمل في الأغلب، بشأن الامتثال، أي كيف ولماذا قد يُحفز الناس إلى العمل وفق مبادئ الحيادية، خصوصًا عندما تتعارض تلك المبادئ مع شواغل أكثر تحيزًا. هاتان الخاصيتان في تفسير الحيادية من وجهة نظر الاتفاق تجعلان هذه النظرة متفوقة على الدفاع من وجهة نظر نفعية، لكنها أكثر تَطلُّبًا من النفعية.

بدايةً، لنتناول النقطة الأولى. تتمثل إحدى مشكلات الطريقة النفعية في توصلها إلى التزام الحيادية في الآتي: ما دامت النفعية مبدأ لتحقيق الحد الأقصى، فهي تهدد بتبني الترتيبات التي تؤمن أعظم منفعة إجمالية، لكنها تفعل ذلك على حساب بعض الأفراد. وكما لاحظنا، تنطبق هذه النقطة بدرجة كبرى على التصرف وفق إملاءات النفعية، لكنها ليست محصورة فيها: ولنعد إلى تحليل المستويين اللذين نوقشا أعلاه، فحتى لو افترضنا أن النفعية فاعلة على مستوى اختيار المبادئ، فيجب أن نعترف بأن اختيار المبادئ المختارة يأتي لأنها مالت دائمًا إلى تعظيم الفائدة الإجمالية. وليس هناك ما يضمن، مع ذلك، أن تكون تلك المبادئ قابلة للتبرير أمام الذين يحققون الأسوأ وهم

يعملون بموجبها، وهذه الخاصية للنفعية هي ما دفع رولز إلى رفضها لأنها، كما يقول، «لا تأخذ الفوارق بين الأشخاص بجدّيّة» [(1108)]. وقد لا يكون المطعن في مكانه، وقد تتمكن صيغة مركبة على نحو ملائم من النفعية من أن تجتنب هذا المطعن. ومهما تكن الحقيقة هنا، مع ذلك، فإن النقطة الحاسمة هي أن الحيادية، بما هي تعبير عن التزام المساواة، تدعو إلى مبادئ يمكن إثبات أنها تأخذ كل شخص في الاعتبار. إن أي شكل من أشكال الحيادية مؤسس في النفعية يجازف بمخالفة ذلك المطلب، لأنه يمكن أن يؤدي إلى تكريس معاناة البعض بالاحتكام إلى حجة تعظيم الفوائد العائدة على الآخرين. في المقابل، يمكن تبرير المنظور المستند إلى الاتفاق حتى لأولئك الأقل إنجازًا، لأن هذا المنظور يهدف إلى تبني تلك المبادئ التي تكون مقبولة للجميع بدرجة معقولة فحسب، بمن فيهم الخاسرون.

ماذا، بعدُ، عن الامتثال؟ من المثير أن هذا الموضوع مُناقَش في أحد فصول **بماذا يدين كل منا للآخرين**، حيث يُدافع سكانلون عن أولوية الحيادية. وهذا يوجه اهتمامنا إلى مشكلةٍ صمدت في وجه التمييز ذي المستويين الذي سبق أن نوقش أعلاه. لنتذكر أن المشكلة الأولية تكمن في ما إذا كانت الحيادية كثيرة التطلب: في ما إذا تطلبت من الأفراد أن يتخلَّوا عن تعاطفهم الطبيعي مع أولئك القريبين منهم، أو أن يكبتوا هذا الشعور. كان الادعاء أن الفهم الصحيح للحيادية لا يستدعي ذلك. فالحيادية، كما لوحظ آنفًا، مطلب في المبادئ، وليست مطلبًا يوميًا. مع ذلك، وكما لوحظ أيضًا، ربما يُضيِّق اختيار المبادئ المتعلقة بالحيادية قدرة الناس على أن يُظهروا اهتمامًا أكبر بأولئك القريبين منهم أو يضع لها حدودًا. لكن السؤال المطروح هنا هو: «لماذا يجب عليهم القبول بتلك الحدود؟». بما أن متطلبات الحيادية قد تتجه نحو التضارب مع الروابط العاطفية الشخصية، فلماذا يُدفع الناس إلى العمل على أساس المبدأ الحيادي وليس انطلاقًا من التعاطف الشخصي؟

إن الاحتكام إلى دافع الاتفاق يوفر إجابةً عن هذا السؤال. وفي محاولة سكانلون إظهار المتاعب التي يمر بها الناس لتبرير سلوكهم للآخرين، يقترح أن الأخلاقيات عمومًا، ومبادئ الحيادية خصوصًا، ليست مجرد مجموعة من الضوابط المفروضة على الفعل من جانب المجتمع الأوسع، بل هي أيضًا مصدر عام جدًا وقوي للدافعية في الأفراد أنفسهم. وحيث يلاحظ باري أن العدالة بوصفها حيادية تضع حدودًا للتزامنا تفضيل أصدقائنا على الغرباء، فإن سكانلون يُحاجّ، في المقابل، أن هذا ليس مجرد فرْض من الخارج بل هو شيء تعتنقه أنفسنا من دواخلها. وكما كتب في هذا الصدد:

«إن المثل الأعلى التعاقدي المتمثل في العمل وفق مبادئ لا يمكن أن يرفضها الآخرون (ذوو الدافع المماثل) بمعقولية، يُقصد منه توصيف علاقة مع الآخرين تكون القيمة والجاذبية فيها كامنة وراء الأسباب التي تحدونا للقيام بما تتطلبه الأخلاقيات. ويمكن تسمية هذه العلاقة، وهي أقل كثيرًا من الصداقة

الشخصية، علاقة الاعتراف المتبادَل. وأن تكون طرفًا في هذه العلاقة مع آخرين هو أمرٌ له جاذبية في حد ذاته، ويستحق البحث عنه لذاته. فالشخص الأخلاقي يمتنع عن الكذب على الآخرين، أو خداعهم، أو أذيتهم، أو استغلالهم، ’لأن هذه الأمور خطأ‘. لكن هذه المتطلبات بالنسبة إلى هذا الشخص ليست مجرد أوامر رسمية، بل هي جوانب من القيمة الإيجابية لأسلوب العيش مع الآخرين» [(1109)].

إن الحيادية، بناء على هذه القراءة، مهمة لأنها تعكس التزام المساواة مع الجميع، ولأنها تفترض بأن للناس دوافع، ليس نحو المصلحة الذاتية وحدها، ولكن نحو الحيادية ذاتها. وبكلمات أخرى، يثير هذا الفهم للحيادية دعوى أخلاقية ملموسة (بشأن قيمة المساواة) ودعوى ملموسة بشأن دوافع الناس (أي أن دوافعهم لا تقتصر على المصلحة الذاتية، بل إن لديهم، إضافة إلى ذلك، دافعًا نحو أخلاقيات الحيادية). وكما يقول سكانلون، نرى قيمة إيجابية في العيش باتحاد مع الآخرين، وهذا يوحي بأننا (جزئيًا) حياديون من حيث الدافعية: أي لدينا شعورٌ بالحاجة إلى التصرف بطرائق يمكن الدفاع عنها أمام الآخرين.

حتى الآن، اعتُبرت الحيادية في الأساس مسألةً تخص القواعد الأخلاقية والقانونية للمجتمع، كما جرت مناقشة المسألة الآتية: كي تكون حياديًا، يجب في تلك القواعد أن تأخذ كلَّ واحد في الاعتبار عند توزيع المنافع والأعباء. في المجتمعات الحديثة، مع ذلك، وخصوصًا المجتمعات المتعددة الثقافات، يظهر تعقيدان: التعقيد الأول هو أن من الممكن أن ينتفي وجود اتفاق بشأن ما يُعتبّر منفعة. فهل من النافع العيش في مجتمع حيث يُسمح بحرية التعبير على نطاق واسع حتى عندما يستعمل البعض تلك الحرية لنشر آراء تمييزية عنصرية أو جنسية؟ أما التعقيد الثاني فمرتبط بالأول، ومفاده أن التزام المساواة الذي تستند إليه الحيادية ليس التزامًا يشترك فيه الجميع. إذ حسبما تلاحظ جين هامبتون: «خارج حدود الغرب، تكون التراتبيات الاجتماعية والقيود على الحرية واسعة الانتشار (ويُنظر بسخرية إلى المجتمعات الغربية لالتزامها الحرية والمساواة)؛ وحتى ضمن الديمقراطيات الغربية، ثمة معتقدات من شأنها أن تحد من الحرية (ضمن بعض أشكال الأديان الأصولية) أو أن تتحدى المساواة (مثل الآراء التمييزية العنصرية أو الجنسية) وهي منتشرة بدرجة أكبر كثيرًا مما نرغب في الاعتراف به» [(1110)].

يتمثل الشكل العام للمشكلة هنا في أن الحيادية تُوفّر لنا اختبارًا محدَّدًا للمبادئ التي تحكم كيف ينبغي لنا أن نعيش معًا. مع ذلك، لا يقبل الجميع أن يكون هذا هو الاختبار الصحيح، ولمّا كانت الحيادية في السياقات السياسية تستدعي استعمال سلطة الدولة القسرية لتدعيمها، تصبح مسألة ما الذي يُبرر الحيادية ضاغطةً. ويُعبر توماس ناجل عن هذه القضية بما يأتي:

«ليس كل شخص يعتقد أن الشرعية السياسية تعتمد على هذا الشرط، وإذا كنا نفرض بالقوة المؤسسات السياسية لأنها تفي به (ونحجب المؤسسات

التي لا تفي به)، فلماذا لا نعتبر أنفسنا متحيزين إلى قيَمنا كما هو حال من يفرض بالقوة دينًا للدولة؟ وينبغي توضيح السبب في أن هذا شكل من أشكال الحياد أصلًا» [(1111)].

ينقلنا هذا الاقتباس، إذًا، إلى التحدي المتمثل في تبيين أن الحيادية ليست، كما تَدّعي يونغ، أيديولوجيا تَعِدُ بالاعتبار المتساوي للجميع، لكنها لا تنجزه أبدًا.

ثالثًا: حيادية المستوى الأعلى

في بداية هذا الفصل، قدّمنا اقتراحًا مفاده أن أفضل طريقة لفهم الحيادية هي أن تكون اختبارًا للقواعد الأخلاقية والقانونية التي تحكم المجتمعات. لكن الاقتباس من ناجل يُشير إلى أن هذا الأمر إشكاليٌ على الرغم من أنه يمكن أن يكون صحيحًا، ففي حين يعترف الحياديون بأن التزامهم الحيادية هو في الواقع التزام أخلاقي، فهم يلجأون أيضًا إلى السلطة القسرية للدولة دعمًا للحيادية، لكنهم يُنكرون في الوقت ذاته أن السلطة القسرية للدولة يمكن استخدامها لتدعيم القيم الأخلاقية الأخرى. في الواقع، ينكرون ذلك في الأغلب على أسس حيادية. ومن الواضح أن ثمة خطرًا هنا في أن تكون الحيادية، كما يعبر عن ذلك جون رولز، «مجرد معتقد طائفي آخر»، مع الانتباه إلى أنه في حين يعترف الآخرون بطائفيتهم، فإن الحياديين مُراوغون في هذا الأمر. إذًا، كي يتمكن الحياديون من تجنب اتهامهم بالمُراوغة، عليهم أن يفسروا لماذا يمكن استدعاء السلطة القسرية للدولة في دعم التزامهم المساواة، وليس في دعم الالتزامات الأخلاقية المختلفة والمتناقضة للآخرين. وفي رد توماس ناجل على هذا التحدي، اقترح أن يلجأ الحياديون إلى «مستوى أعلى» من الحيادية. إذ كتب يقول:

«إذا كان لا بد من الدفاع عن الليبرالية بصفتها نظرية من المستوى الأعلى، لا مجرد مبدأ طائفي آخر، فيجب إظهار أنها تَنتج من تفسير للحيادية ذاتها، وليس من تصور معيّن عن الخير الذي سيصبح متاحًا بطريقة حيادية. بالطبع، أي تفسير للحيادية سيكون جداليًا من الناحية الأخلاقية - والمسألة ليست مسألة الصعود إلى مستوى يعلو على جميع الخلافات الأخلاقية - بل أن الجدال سيكون على مستوى مختلف» [(1112)].

بكلمة أخرى، يكمن التحدي في إظهار كيف أن الحيادية تستطيع أن تعكس التزامًا أخلاقيًا - وهذا أيضًا مثار جدل - وفي الوقت ذاته، أن تكون شيئًا آخر، وأكثر من مجرد تصور عن الخير يجب أن يأخذ مكانه اللائق بجانب جميع التصورات الأخرى عن الخير، أي أن تكون الحيادية نقطة تركيز ملائمة ذات قِيَم للأفراد، لكن ليس بإمكانها أن تستدعي السلطة القسرية للدولة دعمًا لها. وبطبيعة الحال، ينكر الحياديون، إجمالًا، أن الحياديةَ تصورٌ عن الخير. ويكرر باري تأكيده أن الحيادية ليست «دليلًا مرشدًا لفن العيش» أو «رؤية أخلاقية متكاملة» [(1113)]. لكن ما هو مطلوبٍ ليس ببساطة تأكيدًا أن الأمر كذلك، بل

المطلوب محاجّة لتبرير الادعاء بأنه كذلك. وإذا فشل الحياديون في ذلك، فإنهم يقفون مُتّهَمين بالمراوغة عندما يستدعون السلطة القسرية للدولة في الدفاع عن أنفسهم، في حين يُنكرون ذلك الامتياز ذاته على الآخرين.

جادل رولز على نحو شهير (أو سيئ الصيت) أن مبادئ الحيادية في العدالة ربما تكون ناتجة من «إجماع متشابك» بين أناس يحملون تصورات شاملة مختلفة جدًا للخير. وعلى الرغم من اعترافه بأن هذه قضية «تخمينية»، فإنه يعود إلى إبداء ملاحظة مفادها أن «تاريخ الدين والفلسفة يُظهرُ أن ثمة الكثير من الطرائق المعقولة التي يمكن بها فهم المجال الأوسع للقيم، فتكون إما متوافقة أو داعمة أو ليست في الأقل متعارضة مع القيم الملائمة للمجال السياسي الخاص كما يُحدده تصورٌ سياسيٌّ للعدالة» [(1114)]. والفكرة الموجِّهة هنا هي أن الحيادية ليست بذاتها تصورًا عن الخير، بل طريقة لتوائم بين تصورات مختلفة عن الخير. ويقول رولز بتفاؤل إن التاريخ يخبرنا أنها ستستقطب دعم الناس الحاملي التصورات الشاملة المتنوعة والمختلفة.

شكك الكثيرون في إمكان الإجماع المتشابك الرولزي، وتساءلوا تحديدًا عن الأسس التي بنى عليها اعتقاده أن يكون هناك تَلاقٍ في المبادئ الحيادية للعدالة، على الرغم من الاختلاف المستفحل بشأن أفضل الطرائق ليعيش المرء حياته الخاصة [(1115)]. يُضاف إلى ذلك أن الاعتراض ليس مجرد مسألة موضعة النزعة التشاؤمية مقابل نزعة رولز التفاؤلية، لأن الافتراض بأنه سيكون هناك تلاقٍ لمبادئ العدالة يصل في ما يبدو إلى درجة إنكار إمكان الاختلافات **السياسية** المشروعة. يحوم هنا، مرة أخرى، شبحُ الطائفية، وليس واضحًا إن كان بالإمكان الدفاع ببساطة عن العدالة الحيادية من خلال نفي وجود الاختلافات التي تقسم الناس. وكما يلاحظ جيريمي والدرون: «ليست تعددية المبادئ الشاملة الدينية والفلسفية والأخلاقية التعددية الوحيدة التي يجب التعامل معها في مجتمع ديمقراطي حديث، بل يجب التعامل أيضًا مع تعددية العدالة والاختلاف بشأن الحقوق. ربما يجب أن تتقبل الفلسفة السياسية هذه الحالة وتتعايش معها أيضًا» [(1116)]. وإذا نظرنا إلى الحيادية لا باعتبارها تصورًا عن الخير بحد ذاته، بل باعتبارها طريقة لتحقيق التلاقي بين أولئك الذين لديهم تصورات متنافسة عن الخير، تبقى لدينا أسئلة بشأن الأسس التي تمنحنا الثقة بأن المبادئ الحيادية سوف تنبثق من تصورات الخير المتنافسة.

يعرض ناجل طريقة بديلة للاستجابة لطلب حيادية من «مستوى أعلى» عندما يلجأ، لا إلى الإجماع بل إلى، «حجة **أخلاقية** مستقلة تُقدّم لأولئك الذين يؤمنون بوجهات نظر متباينة تباينًا واسعًا» [(1117)]. لكنه، في مؤلف لاحق، يذهب إلى حد الاعتراف بأن للحجة الأخلاقية حدودها. إذ كتب يقول: «إذا كان لشخصٍ ما الإرادة في أن يُلزم حياته بتصور خاص، وكان مقتنعًا أن البديل كارثي، عندها

ربما يكون من الصعب عليه مقاومة فرض رأيه على الآخرين الذين يقصُرون، بطريقة خاطئة لكنها مفهومة، عن قبول ذلك التصور... ربما يكون من الصعب أن يُخضع اهتمامه بخيرهم كما يراه هو إلى مطلب الاحترام الكانطي [في الاختلاف]، إذا كان مقتنعًا بحق أن الاحترام الكانطي سيتيح لهم أن يُهلكوا أنفسهم» [(1118)]. في النهاية، إن الفكرة الأخلاقية المتمثلة في الاحترام الكانطي للآخرين، إذًا، هي، بالنسبة إلى ناجل، التي توفر حيادية «المستوى الأعلى». لكن، في النهاية، ينبغي على ناجل الاعتراف بأن هذه الفكرة الأخلاقية ربما تكون غير كافية لتبرير إكراه الناس على فعل أمور ضد إرادتهم.

إن حيادية «المستوى الأعلى» لدى رولز وناجل فكرة خادعة: فالمطلوب هو طريقة لتبرر استعمال السلطة القسرية للدولة في الدفاع عن المبادئ الحيادية في العدالة، لكنه يجب أن يكون تبريرًا يُظهر أن الحيادية هي أكثر من مجرد تصور خلافيّ عن الخير. إن تأكيد ناجل الحيادية بصفتها قيمة أخلاقية يجعلها معرّضة للاتهام بالطائفية المتشددة، بينما لجوء رولز إلى فكرة الإجماع المتشابك يجعل تحليله عرضة للاتهام **بالسذاجة** السياسية. ومع ذلك، فإن هذه الصعوبات الكامنة في هذه المحاولات لاكتشاف حيادية المستوى الأعلى هي ذاتها التي تشير بالضبط إلى أهمية الحيادية. إنها مهمة لأننا يجب، بطريقة أو بأخرى، أن نجد أسلوبًا للعيش معًا على الرغم من معتقداتنا المتضاربة بشأن الطريقة الصحيحة للعيش. وهي مهمة كذلك لأننا، باكتشافنا تلك الطريقة، يجب أن نحاول الذهاب إلى ما هو أبعد من مجرد تسوية موقتة.

رابعًا: خاتمة

من المتفق عليه على نطاق واسع، إن لم يكن على نطاق عالمي، أن الحيادية تعكس التزامًا بالمساواة. أما الأمر الذي يحظى باتفاق أقل سلاسة فهو نطاق ذلك الالتزام وكيف يجري التوصل إليه. حاولت الفقرات السابقة أن تُحاجَّ لتثبت تفسيرًا للحيادية بوصفها متطلبًا أساسيًا من المتطلبات الأخلاقية والقانونية للمجتمع (أي أنها ليست، أو ليست بشكل رئيس، مطلبًا من الأفراد في أفعالهم اليومية). وحاولتْ كذلك أن تبين أن أفضل ما يُجلّي الحيادية هو مفهوم الاتفاق. وإذا كنا نأمل بأن تكون القواعد الأخلاقية والقانونية لمجتمعنا حيادية بمعنى أنها تُظهر الاهتمام المتساوي لكل واحد، فإذًا، إن أفضل ما نضمن به ذلك هو أن نسأل ما هي القواعد التي يمكن أن يوافق عليها كل واحد.

ومع ذلك، فإن التوصل إلى اتفاق، في المجتمع الحديث بشكل خاص، سيكون في كثير من الأحيان أمرًا صعبًا. وعندما يكون الأمر كذلك، يجب أن نجد طرائق تفسّر لماذا يجب الاستظهار بالسلطة القسرية للدولة للدفاع عن القواعد الحيادية، ويجب أيضًا أن نوضح السبب الذي يجعل هذه القواعد حيادية أكثر

منها طائفية. لكن المأزق هنا هو أنه بالقدر الذي تعكس فيه الحيادية التزامًا بالمساواة، وبقدر ما تكون المساواة بذاتها فكرة أخلاقية، فإن القواعد الحيادية لن تكون محايدة في ما يتعلق بأولئك الذين يُنكرون القيمة الأخلاقية للمساواة. وهذا لا يمكن تجنبه ولا يستدعي الأسف، فلا موقفَ أخلاقيًا من أي مذهب كان يمكن الدفاع عنه أمام كل واحد بالمطلق، وبناءً عليه، لا يمكن أن يعتذر الموقفُ الحيادي، وينبغي ألا يعتذر، عن حياديته.

المراجع

Baron, M. «Impartiality and Friendship.» *Ethics*. 101 (1991).

Barry, B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Deigh, J. «Impartiality: A Closing Note.» *Ethics*. 101 (1991).

Fried, C. *An Anatomy of Values*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Hampton, J. «The Moral Commitments of Liberalism,» in: D. Copp, J. Hampton & J. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Hurd, H. «Review of Political Liberalism.» *Yale Law Journal*. 105 (1995).

Nagel, T. «Moral Conflict and Political Legitimacy.» *Philosophy and Public Affairs*. 16 (1987).

__________. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Rawls, J. «Justice as Fairness.» *Philosophical Review*. 67 (1958).

__________. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

__________. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Scanlon, T. «Contractualism and Utilitarianism,» in: A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

__________. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Scheffler, S. «The Appeal of Political Liberalism.» *Ethics*. 105 (1994).

Waldron, J. «Rawls's Political Liberalism,» in: J. Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Clarendon Press, 1999).

Williams, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Young, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1990

(1097) T. Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy,» *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987), p. 215.

(1098) B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 8.

(1099) J. Rawls, «Justice as Fairness,» *Philosophical Review*, 67 (1958), p. 190.

(1100) B. Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 18.

(1101) I. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 116.

(1102) C. Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), p. 227.

(1103) يُنظر مثلًا:

M. Baron, «Impartiality and Friendship,» *Ethics*, 101 (1991); Barry; J. Deigh, «Impartiality: A Closing Note,» *Ethics*, 101 (1991).

(1104) Barry, p. 194.

(1105) Ibid., p. 205.

(1106) T. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism,» in: A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 200.

(1107) T. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), p. 163.

(1108) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 187.

(1109) Scanlon, *What We Owe*, p. 162.

(1110) J. Hampton, «The Moral Commitments of Liberalism,» in: D. Copp, J. Hampton & J. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 304.

(1111) Nagel, «Moral Conflict,» p. 222.

(1112) Ibid., p. 223.

(1113) Barry, pp. 77, 192.

(1114) J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 140.

(1115) يُنظر مثلًا:

H. Hurd, «Review of Political Liberalism,» *Yale Law Journal*, 105 (1995); S. Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism,» *Ethics*, 105 (1994); J.

Waldron, «Rawls's Political Liberalism,» in: J. Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Clarendon Press, 1999).

(1116) Waldron, «Rawls's Political Liberalism,» pp. 158-159.

(1117) Nagel, «Moral Conflict,» p. 223.

التشديد مضاف.

(1118) T. Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 168.

الفصل الرابع والعشرون: العدالة والحظ والاستحقاق [(1119)] ...... سيرينا أولساريتي

ما العلاقة بين العدالة والحظ؟ افرضْ أن طفلة وُلدت لأبوين يمنحانها الرعاية، وطفلة أخرى وُلدت لأبوين يهملانها، أو افرض أن البرق ضرب رجلًا بدلًا من أن يضرب آخر كان يسير بضع ياردات خلفه على الرصيف. ربما تبدو هذه الاختلافات في الحظ، أو أقلّه في تقاعس المجتمع عن التعويض عن نتائجها، غير عادلة. ويبدو أن ثمة أنواعًا مختلفة من الحظ: أحد الأشخاص يربح مبلغًا كبيرًا من لعب الميسر، بينما يخسر آخر نقوده كلها؛ أو شخص وُلد بمظهر جميل يجذب الفتيات، بينما وُلد شخص آخر بشعًا يُصارع كي يجد من تحبه. إن ما يخرج به المقامر والمُحب (أو ما يخرجان من دونه) لا يبدو غير عادل. فبعض أشكال الحظ، لا كلها، لا يتوافق مع العدالة. هل هذا صحيح؟ ما الذي يمكن أن يُبرر الفرق، إن وُجِد، بين الأنواع المختلفة من الحظ، وصلتها بالعدالة؟

يوفر لنا مبدأ الاستحقاق (desert) إحدى الإجابات المألوفة عن هذا السؤال. ففي ما ندعوه «النظرة التقليدية» إلى العدالة القائمة على الاستحقاق، تتطلب العدالة إعطاء الناس ما يستحقون (deserve)، وهم يستحقون استنادًا إلى إنجازاتهم أو جودة أدائهم. تتطلب العدالة، على سبيل المثال، أن يُكافأ الناس على مساهماتهم للمجتمع، أو على نتائج جهودهم. ومن وجهة النظر هذه، يعتمد توافق الحظ أو عدم توافقه مع العدالة على ما إذا كان الحظ يحجب عَزْو الإنجازات أو الأداءات إلى أصحابها: الحظ وحده الذي يحجب تلك المستحقات يكون في توتُّر مع العدالة. في المقابل، الحظ الذي يؤثر في جودة إنجاز الشخص، لكنه لا يحجب عزو ذلك الإنجاز إليه لا يُعتبر غير متوافق مع العدالة. وهكذا، مثلًا، إذا كانت البراعة الرياضية الفائقة هي أساس استحقاق العدّاء، فإن الرياضي المحظوظ الذي يفوز في مسابقة العدْو بسبب ضربة حظ - لنفرض مثلًا أن منافسَه الأقدر مهارة أصيب بتشنج عضلي مفاجئ قبل خط النهاية ببضعة أمتار - لا يستحق الفوز. وعلى الرغم من أن هذا الرياضي المحظوظ وصل إلى خط النهاية أولًا، فإن مُنْجَز «العداء الأقدر» لا يُعزى له، كما أن استحقاقه «المزعوم» أفسده الحظ. في المقابل، الحظ السيئ الذي يواكب فتاة رياضية هي الأولى على صفها ولدَيها طموح رياضي ولكنها تقدم أداءً رياضيًا متواضعًا لأنها تفتقر إلى الموهبة، لا يُثير أي قلق بخصوص العدالة من وجهة النظر التقليدية. فلمّا كان الإنجاز المتواضع للرياضية الطموح يُعزى بشكل واضح لها، فالحكم بأنها لا تستحق الفوز في

السباق هو حكم ملائم. وبحسب النظرة التقليدية، قد يكون من المرغوب فيه تحييد تأثير الحظ أو استبعاد تأثيره في الحالة الأولى لكي نصل إلى الحكم الصحيح بشأن الاستحقاق، ولكن العدالة لا توصي بتحييد أو استبعاد تأثير الحظ في الحالة الثانية.

يمكن توجيه النقد إلى النظرة التقليدية إزاء العدالة المستندة إلى الاستحقاق من صعيدين متعارضين. فمن الناحية الأولى، ربما يمكن القول إن الاستحقاق لا يتطلب بالضرورة أي تحييد للحظ على الإطلاق؛ من الناحية الأخرى، ربما يجادل البعض أن النظرة التقليدية تسمح للحظ بدور كبير جدًا، وليس بدور صغير جدًا. وبعد تفحص النظرة التقليدية تفحصًا شاملًا نوعًا ما، يبحث هذا الفصل هذين التحديين الموجهين ضد هذه النظرة، بغرض تأكيد ما يحمله تبني مبدأ الاستحقاق من مضامين للعلاقة بين العدالة والحظ [(1120)]. إن الخلاصة التي يدافع عنها هذا المنطق هي الآتية: في حين أن النظرة التقليدية على حق في تأكيدها أن ليس الحظ كله متوافقًا مع العدالة المستندة إلى الاستحقاق، فيمكن القول إنها مخطئة عندما تقصُر عن تحييد بعض أشكال الحظ التي تعرقل العدالة. قبل الاستمرار في هذا، يجب أن نوضح أن «الحظ» في ما يأتي من تحليل يُشير إلى حوادث خارج سيطرة الشخص بحيث لا يستطيع التنبؤ بها أو تجنبها أو ما يُدعى «الحظ الأعمى» [(1121)]؛ كما يجب تأكيد أن بؤرة التركيز في النقاش الآتي هي على العدالة التوزيعية فحسب التي تُعنى بتوزيع منافع التعاون الاجتماعي وأعبائه، مقارنة بالعدالة الجزائية التي تُعنى بإيقاع العقوبات.

أولًا: النظرة التقليدية

الاستحقاق الشخصي علاقة ثلاثية بين الشخص، وفائدة أو معاملة يقال إنه يستحقها، والأسس التي بموجبها تصبح تلك الفائدة أو المعاملة مستحقة. وعلى هذه الأسس - «قواعد الاستحقاق» - أن تكون خصيصة من خصائص الشخص (المستحق) ذاته التي تتضمن، ليس على سبيل الحصر، خصائص ذات صلة بتقويم الشخص باعتباره فاعلًا أخلاقيًا، أي يستحق المدح أو اللوم على أسس أخلاقية. وقد ناقش منظّرو الاستحقاق مطوّلًا الخصائص التي تُشكّل قواعد الاستحقاق، ودافعوا في الأغلب عن إجابات مختلفة عن هذا السؤال [(1122)]. إن الخاصية المُمَيِّزة في النظرة التقليدية للعدالة المستندة إلى الاستحقاق تتمثل في الادعاء بأننا نستحق على أساس إنجازاتنا، أو نتائج أفعالنا، أو جودة أدائنا. وهذا يتناقض مع الادعاء بأن الناس يستحقون على أساس مجرد امتلاكهم بعض الخصائص (الذكاء مثلًا)، بمعزل عما إذا عملوا بطرائق تعكس تلك الخصائص أو تُوَظّفها؛ كما تتناقض مع الادعاء بأن الناس يستحقون على أساس نوعية إرادتهم أو جهودهم التي يبذلونها، بغض النظر عن مخرجات تلك الجهود أو نتائج ممارستهم لإرادتهم. تتضمن قائمة

المدافعين عن النظرة التقليدية ديفيد ميلر الذي سيكون توصيفه للاستحقاق بؤرة التركيز الرئيسة في المناقشة الآتية [(1123)]، كما تتضمن جوناثان رايلي [(1124)]، وأخيرًا، ديفيد شميدز [(1125)].

في تشديدها على الأداء والإنجاز بصفتهما أساسَي الاستحقاق، تلتقط النظرة التقليدية الكثير من الأحكام اليومية العادية عن الاستحقاق. يُنظر مثلًا في الادعاءات بشأن الناس الذين يستحقون الفوز في سباقات رياضية أو منافسات لتأليف الكتب، أو يُنظر في مبدأ الجدارة الذي ينص على أن الشخص الأكثر تأهيلًا لأداء العمل هو الذي يستحقه، أو في النظرة التي ترى أن الناس يستحقون دخلهم المادي إذا كانت مداخيلهم تعكس المساهمات التي يقدمونها للمجتمع بعملهم: ففي هذه الحالات كلها، يبدو أن هناك احتكامًا لوجهة النظر التقليدية. وفي كل هذه الحالات، يُقال إن الناس يستحقون المنافع على أساس تقديم شيء يحظى بالثناء الإيجابي، سواء أكان أداءً رياضيًا أم عملًا أدبيًا أم مساهمة إنتاجية [(1126)]. هذا بالضبط ما تنص عليه النظرة التقليدية: كي يستحق الناس، يجب أن ينخرطوا في نشاط ما، والنشاط يجب أن يكون مفيدًا أو محل إعجاب، واستحقاقهم، إذًا، يتنوع بحسب درجة نجاحهم في تحقيق ما هو مفيد أو مثار إعجاب.

إضافة إلى قدرة النظرة التقليدية على التقاط الأحكام اليومية بخصوص الاستحقاق، فربما تبدو جذابة بقدر ما تعامل الأشخاص بصفتهم فاعلين مسؤولين، في الوقت نفسه الذي تدرك فيه أن الفاعلين المسؤولين يعملون بالضرورة في ظروف ليست من اختيارهم.

تتعامل النظرة التقليدية مع الأشخاص باعتبارهم فاعلين مسؤولين، وبإصرارها على أن بعض الأداء أو العمل ضروري للاستحقاق، فإنها تضمن أن تعكس مطالب الاستحقاق دائمًا تقويمًا للأشخاص بوصفهم فاعلين لا بوصفهم مجرد حاملي بعض الخصائص أو مرضى. فأن تستحق شيئًا ما، في النهاية، يعني أن يكون لك فضل فيه أو أن تكسبه [بجدارة]؛ وإذًا، كي يستحق الشخص شيئًا ما، يجب أن يكون مسؤولًا عنه [(1127)]. الآن، بتحميل الناس مسؤولية أنواع الأداء التي تستند إليها استحقاقاتهم، يجب أن تقف النظرة التقليدية موقفًا بشأن تأثير الحظ في حياة الناس، لأن المسؤولية تتطلب على ما يبدو السيطرة، و«الحظ» يشير إلى ما هو خارج عن سيطرة الناس. ترى النظرة التقليدية أنه حيثما يتدخل الحظ في أداء الناس فذلك الأداء لا يُعزى إليهم وليسوا مسؤولين عنه، وتتطلب العدالة المستندة إلى الاستحقاق أن نُحيّد الحظ من هذا النوع أو نستبعد تأثيره، كما في حالة الحظ الممتاز للرياضي الفائز بسبب الانهيار غير المتوقع لمنافسه الأكثر جدارة قبيل نهاية السباق. وبالمثل، فإن إنجازات المقاول تكون أقل عظمةً، واستحقاقاته أقل شأنًا، إذا كانت استثماراته ذات الربحية العالية هي نتيجةَ مصادفة سعيدة لم يكن يتوقعها [(1128)]. تخلص النظرة

التقليدية، إذًا، إلى أن تدخلات الحظ التي تؤثر في عزو الإنجاز (أو عدم عزوه) إلى شخص، كما في الحالات التي ذكرناها قبل قليل، هي إشكالية من وجهة نظر العدالة المستندة إلى الاستحقاق. وبإمكاننا أن نُطلق على هذا النوع من الحظ اسم «الحظ المُخلّ بالأداء» [(1129)].

ربما يُعترض على هذه الخلاصة بأننا لن نستطيع، في حالات كثيرة، معرفة إذا كان ذلك الشخص الناجح يستحق حقًا ما يحصل عليه نتيجةً لأفعاله، لأننا لا نعرف إذا كان الحظ المُخل بالأداء قد أثّر في النتيجة أو إلى أي مدى فعل ذلك. خلافًا لمثال حالة سباق العدو المذكورة آنفًا، حيث كان تدخل الحظ واضحًا أمام الجمهور، فإنه يصعب تحديد معظم الحالات التي يُخلّ فيها الحظ بالاستحقاق، إن لم يكن ذلك مستحيلًا. بالنتيجة، وبكل بساطة، لا نعرف إن كان علينا أن نعدل أحكامنا المتعلقة بالاستحقاق بما يتواءم مع أحكام معاكسة بخصوص ما كان من شأن الأفراد أن يُنجزوه في غياب التأثيرات المُتدخلة غير المتوقعة؟ ومع ذلك، فإن هذا الاعتراض لا يقلل من شأن القول إن ما يستحقه شخص ما يجب ألا يعتمد على الحظ الذي يُخلّ بالأداء. فهو، بالأحرى، لا يوضح إلا أننا قد لا نكون قادرين، في مناسبات كثيرة، على إصدار أحكام استحقاق دقيقة.

في حين ترتأي النظرة التقليدية أن الاستحقاق يتطلب المسؤولية، فإنها تصر أيضًا على أنه كي نُبقي على فكرة الاستحقاق يجب أن نُدرك أن الفاعلين المسؤولين يتصرفون، بالضرورة، في أوضاع ليست من اختيارهم، وأن خلفيّة أو حظًا كامنًا يؤثر في نحو مشروع في ما يستحقونه (ليست أحكامنا بشأن ما يستحقونه هي التي تؤثر في ذلك). فالنظرة التقليدية، إذًا، تتبنى موقفًا مختلفًا إزاء تأثير ما يمكن أن نسميه اصطلاحًا «الحظ السياقي» عن موقفها إزاء الحظ المُخلّ بالأداء. يؤثر الحظ السياقي في الأوضاع التي يضطلع في ظلها الناس بأفعالهم (لا أنها تخلّ بتلك الأعمال)، ويشمل هذا نوع الحظ الذي يكون فيه الفرد وُلد بمواهب أو سمات معينة - وهو ما يطلق عليه اصطلاحًا «الحظ التكويني» [(1130)] - ونوع الحظ الذي في ظله يواجَه المرء بظروف معينة أو بمواقف معينة - وهو ما يُطلق عليه «الحظ الموقفي أو الظرفي» [(1131)]. الحظ السيئ المتمثل في عدم الحصول على فرصة تتيح للمرء استعمال مهاراته أو تطويرها بسبب ظروف اجتماعية لم يخترها هو مثال على الحظ السياقي.

تُحاجّ وجهة النظر التقليدية لتثبت أن الحظ من هذا النوع، خلافًا للحظ المُخلّ بالأداء، لا يقلل من شأن الاستحقاق [(1132)]. وفي تعزيزها هذه الدعوى، تذهب النظرة التقليدية إلى أن من شأن تحييد الحظ المُخلّ بالأداء والحظ السياقي معًا أن يؤدي على نحو غير معقول إلى إجبارنا على التخلي عن الاستحقاق كليًا. وسبب ذلك أن النظرة التي يستند إليها التزام تحييد الحظين هي تلك التي تقول إنه كي نكون مسؤولين عن الإنجاز ومن ثَمّ ننال الاستحقاق على

أساسه، يجب أن نكون مسيطرين تمامًا على العوامل كلها التي تؤثر في إنجازاتنا؛ ولمّا كان من غير الممكن السيطرة التامة على عناصر السياق كلها التي تؤثر في إنجازاتنا، فليس بمقدورنا أن نستحق شيئًا. مع ذلك - بحسب استرسال هذه المُحاجة - ليس معقولًا الاقتراح أن الرياضي الموهوب لم يعد يستحق فوزًا في السباق أكثر من الرياضي غير الموهوب، لأن كونه رياضيًا أفضل يعتمد جزئيًا على محالفته حظًا سياقيًا حسنًا تمثل في ولادته بمواهب عظيمة. يُعبر ميلر عن ذلك بقوله: ربما يفضي بنا الحظ الظرفي إلى التحفظ في أحكامنا بشأن استحقاقات أولئك المنتفعين منه. لكن، إذا رغبنا في الحفاظ على فكرة الاستحقاق واستعمالها في تشكيل أحكام عملية، فإننا لا نستطيع التعويض كليًا عن نتائج الحظ من النوع الثاني. فالحظ الظرفي يقبع دائمًا في خلفية الأداءات البشرية، ولا نسمح له بتعديل أحكامنا بشأن الاستحقاق إلا عندما يتعدى هذا الحظ بطريقة واضحة ومباشرة إلى حدّ ما على ما يُنجزه الأشخاص المختلفون مقارنة بالآخرين [(1133)].

تصر النظرة التقليدية على أن إذا كنا نريد الاحتفاظ بمبدأ الاستحقاق بوصفه مبدأ للعدالة، فإننا لا نستطيع الإصرار على النظر إلى أشكال الحظ كافة بوصفها تهديدًا للاستحقاق. وعوضًا من ذلك، يجب أن نعترف بأن بعض أشكال الحظ، من الناحية المثالية، يجب أن تُستبعد من استحقاقات الناس، لكنْ ثمة أشكال أخرى من الحظ تنسجم تمامًا مع الاستحقاق والعدالة.

ثانيًا: وجهة نظر مبدأ دعه يعمل/سياسة عدم التدخل

يأتي أحد التحديات للنظرة التقليدية في معالجتها العلاقة بين العدالة والحظ والاستحقاق من أولئك الذين يرون أن العدالة المستندة إلى الاستحقاق تتوافق مع قدر من الحظ أكبر مما تسمح به النظرة التقليدية. إذ يصر المدافعون عن هذه النظرة الصديقة للحظ الزائد على أن الناس يستحقون المنافع لا على أساس الإنجازات والأداءات فحسب، بل وعلى أساس خصائص أخرى متنوعة ربما تتضمن الحصول على المهارات والسمات الشخصية [(1134)]. في الواقع، يذهب أحد المدافعين عن هذه النظرة إلى أنه يمكننا أن نُوسّع فكرة الاستحقاق، إلى حدٍ ما، ونجعل الخصائص المستحقة تشمل حتى حُسن الحظ ذاته. إذا كانت «حالةُ أن يكون المرء مباركًا بالحظ السعيد» هي إحدى الخصائص التي يُعجَبُ الناس بها ويرغبون في مكافأتها، فيمكن القول إنها تصلح لتكون أساسًا للاستحقاق بالقدر نفسه الذي يكون فيه التفوق الجسدي والجهد والإنتاجية [(1135)]. ولمّا كانت هذه النظرة متساهلة في احتساب الأسس التي تصلح للاستحقاق، وتوحي بأن للناس الحق في المطالبة بأي عوائد تستطيع خصائصُهم المقدَّرة إيجابيًا حصادها، فيمكن تسميتها «وجهة نظر دعه **يعمل**» (laissez-faire view).

كي نعطي المعنى الملائم لوجهة نظر دعه يعمل، من المفيد ملاحظة أنها تلتقط إحدى دعاوى النظرة التقليدية ذاتها - أي أن ما يستحقه الناس يعتمد على ما يفعلونه **للآخرين** - وتأخذها إلى أقصى نتائجها. إن تقدير الآخرين ما نحن عليه وما نقوم به، واستعدادهم للتعبير عن ذلك التقدير بمنحنا المكافآت، هي كل ما هو مطلوب لاستحقاق تلك المكافآت إذا كان بمقدورنا أن نُظهر تلك الخصائص التي حظيت بالتقدير. فالجهد، والنشاط الإنتاجي بأنواعه كلها، والأداءات المُبهرة هي من ضمن الأشياء التي تحظى بالتقدير الإيجابي، لذلك فهي أُسس للاستحقاق؛ لكن ثمة أشياء أخرى تحظى بالتقدير الإيجابي. إذا كان أداء الفرد العالي على طاولة البلاك جاك أحد هذه الخصائص - أي إذا كان الناس يُقدّرون الحظ الذي حظي به الفائز في لعبة البلاك جاك - فالشخص المحظوظ «يستحق» أن يكون أفضل من منافسه غير المحظوظ، وأي تفاوت ناجم بينهما هو مستَحَقّ وعادل. وتعبر جان نارفيسون عن ذلك بقولها: من بين الصفات في الأشخاص التي تهم الناس، طاقاتُ بذل الجهد المجرد... إن هذا جزء رئيس من الموضوع بالتأكيد، لكنه ليس كل شيء. فبالقدر الذي نُعجَبُ فيه بغروب الشمس...، نُعجَبُ أيضًا بالصفات البشرية حتى تلك التي لا تستجيب للرعاية الهادفة [(1136)].

إن ادعاء وجهة نظر «دعه يعمل» بأن التزام الاستحقاق لا يتضمن بالضرورة تحييدًا للحظ هو ادعاء إشكالي. وربما يُظَنُّ أن المشكلة في هذه النظرة تكمن في إساءة استعمالها فكرة الاستحقاق، لأن تلك الفكرة تتضمن أن ننسب المسؤولية إلى الشخص المستحق. وكما أُشير أعلاه، يبدو أن الكثير من أحكام الاستحقاق اليومية العادية يوحي بذلك القدر. ومع ذلك، هناك أحكام يومية عادية كثيرة أخرى لا تدعم هذا الادعاء، لأن من المعقول تمامًا القول إن الجمال يستحق المديح، أو إن البشر كلهم يستحقون الاحترام. فأفضل ما توصف به المشكلة في وجهة نظر «دعه يعمل»، في الحقيقة، ليس إساءتها استعمال فكرة الاستحقاق، بل إخفاقها في إعطاء تفسير لماذا يجب أن يكون للاستحقاق (كما تفهمه هذه النظرة) أي صلة بالعدالة.

بإمكاننا التفكير في هذه النقطة على النحو الآتي: في حين أن هناك استعمالات كثيرة مختلفة لِـ «الاستحقاق»، فإن بعضها فحسب متصل بالعدالة. وكي يكون الاستحقاق متصلًا بالعدالة، يجب أن يتمتع بزخم معياري **مستقل ما قبل مؤسسي**. بتعبير آخر، يجب أن يكون الاستحقاق مبدأً يُفسر السبب في استحقاق الناس معاملة معينة من الآخرين، فحقيقة أنهم يستحقون معاملتهم اللائقة المستحقة هي ما يبرر إنشاء بعض المؤسسات لأداء هذا الغرض (وليس أن يُقرَّر الاستحقاق من طريق قواعد ومعايير تتبعها مؤسسات قائمة قبل ذلك). إضافة إلى ذلك، يجب أن يكون ذلك المبدأ معبّرًا بذاته عن مطلب مميز للعدالة (لا أن يكون قابلًا للاختزال كليًا في مطالب تدعو إليها مبادئ أخرى للعدالة). ليس كل استِعمالات «الاستحقاق» تحقق هذِين المعيارين.

فمثلًا، إن إصدار حكم يقضي أن يستحق الشخص الذي لديه أطول لِحية أن يدخل **كتاب غينيس للأرقام القياسية** هو مطلب مؤسسي صرف: فإذا لم يكن كتاب غينيس للأرقام القياسية موجودًا [كمؤسسة]، بقواعده ومعاييره الخاصة، لن يكون هناك ظلم في التقاعس عن إظهار تقييم إيجابي لأطول لحية. وفي المقابل، فإن إصدار حكم بأن شخصًا ما يستحق معالجة طبية، في حالة ما قبل مؤسسية، هو حكم ليس مستقلًا: فهذا الادعاء يعبر عن مطالب مبدأ الحاجة، وليس مطلبًا مميزًا في الاستحقاق. إن أحكام الاستحقاق المؤسسي وأحكام الاستحقاق التي تعبر عن مطالب عدالية أخرى لا تخبرنا عما يجب أن تكون عليه المؤسسات كي تحقق العدالة المستندة إلى الاستحقاق. فعندما نسأل، إذًا، عما إذا كانت نظرة ما إلى العدالة المستندة إلى الاستحقاق قابلة للدفاع عنها، يجب أن نسأل إذا كان لفكرة الاستحقاق التي تستعملها زخمًا مستقلًا ما قبل مؤسسي، بالمعنى المشروح آنفًا.

إن الإجابة عن السؤال السابق هي النفي من وجهة نظر «دعه يعمل». تأمل السؤال الآتي: لماذا يجب أن يكون تقويمُ الآخرين سماتٍ معينة تقويمًا إيجابيًا شرطًا ليستحق الشخصُ الذي يُبدي تلك السمات أيَّ شيء على الإطلاق؟ إذا كانت نظرة «دعه يعمل» تقترح أن مَن يُظهرون الخاصية الممدوحة إيجابيًا لهم الحق في الفائدة لأن الذين يعطون التقويم لتلك الخاصية قد أعلنوا أنهم سوف يكافئونها، إذًا، فإن ادعاء الاستحقاق في هذه الحالة ادعاء مؤسسي مماثل للاستحقاق في كتاب غينيس للأرقام القياسية. وبالمقارنة، إذا كانت حقيقة أن الخاصية المقدرة إيجابيًا هي شيء من الملائم الاستجابة له بوصفه حاجة، أو حقًا، فمطلب الاستحقاق في هذه الحالة ليس مستقلًا، وهو مماثل لما هو في حالة المعالجة الطبية. باختصار، ما لم يُبدَ سببٌ يفسر استحقاق مَن يُبدون بعض الميزات المُقوَّمَة إيجابيًا، فإن مزاعم الاستحقاق التي حدَّدَتها وجهة نظر «دعه يعمل» لا تتمتع بأي زخم معياريٍّ؛ لكن الأسباب التي يمكن أن تقدمها وجهة النظر هذه تدعيمًا للزخم المعياري لمطالب الاستحقاق لا تُشير إلى المبدأ المستقل ما قبل المؤسسي في الاستحقاق. وعليه، فإن نظرة «دعه يعمل» ليست فكرة استحقاق ذات صلة بالعدالة. لذلك، فإن تصدّيها لادعاء أن العدالة المستندة إلى الاستحقاق تتطلب إزالة أثر الحظ، تصدّ غير مُقنع.

ثالثًا: وجهة نظر الفرص المنصفة

يمكن أيضًا تحدي وجهة النظر التقليدية إزاء الاستحقاق والحظ والعدالة من اتجاه معاكس للنظرة التي فرغنا للتوّ من مناقشتها: فربما يقال إن النظرة التقليدية تسمح بدور كبير للحظ، وليس بدور صغير جدًا. وبكلمة موجزة، يرتأي هذا التحدي أن من الظلم لبعض الناس أن يكونوا في وضع أفضل من الآخرين أو أسوأ منهم، نتيجةً لعوامل لا تقع ضمن سيطرتهم؛ فبالقدر الذي يسمح فيه

الاستحقاق ببعض تلك الأشكال من عدم المساواة، يجب أن يُرفض من حيث هو مبدأ غير كافٍ للعدالة. ويصر المدافعون عن هذا التحدي الذي لخصنا فحواه، وبينهم مَن يُسمَّون «مُساواتيّو الحظ»، على أن السماح للبعض بأن يدّعوا لأنفسهم أكثر من غيرهم على أساس أدائهم أو إنجازاتهم من أن يميزهم من الآخرين بشكل غير عادل، لأن ذلك يسمح لحظ السياق أن يؤدي دورًا في تقرير درجة تفوقهم على الآخرين بالمزايا [1137]. الآن، إذا كانت المطالبة بالمزيد من تحييد الحظ، بأكثر مما تتيحه النظرة التقليدية حول العدالة المستندة إلى الاستحقاق، لا تتوافق مع الاستحقاق، إذًا فهذا، بحسب مساواتيي الحظ، سبب لرفض الاستحقاق وليس لتعديل مطلب المزيد من تحييد الحظ.

دار نقاش عميق ومديد بشأن معالجة المساواتية للحظ والعدالة طوال العقدين المنصرمين أو أكثر، وشمل مساحة أوسع كثيرًا مما نستطيع استكشافه في الفقرات الآتية. التركيز هنا على ما إذا كانت وجهة النظر التي تقول إن العدالة تتطلب تحييد الحظ غير المتساوي، سواء أكان من نوع الحظ السياقي أم الحظ المُخلّ بالأداء، متوافقة مع التفكير بالاستحقاق باعتباره مبدأ للعدالة. سنناقش هنا، تحديدًا، مسألة ما إذا كان هناك أسباب وجيهة تتوافق مع الاستحقاق للمطالبة بتحييد للحظ أكبر مما هو مضمّن في النظرة التقليدية. فهل هناك صيغة من العدالة المستندة إلى الاستحقاق تستوعب الادعاء بأن أشكال عدم المساواة التي تعكس حظوظًا غير متساوية، سواء أكانت من الحظ السياقي أم الحظ المُخلّ بالأداء، هي غير عادلة؟ الجواب عن ذلك، كما سنرى، هو بالإيجاب: من «وجهة نظر الفرص المنصفة» إزاء العدالة المستندة إلى الاستحقاق، يوجد ما يبرر استحقاق الأشخاص أكثر أو أقل من غيرهم فحسب إذا كان للجميع فرصة منصفة ليستحقوا أكثر أو أقل من غيرهم، أو فرصة منصفة ليكونوا غير متساوين في الاستحقاق. إن الاختيارات غير المتساوية على خلفيةٍ يكون الحظ فيها مُحَيّدًا يمكن أن تؤسس لاستحقاقات تحقق مطلب الفرص المنصفة هذا. لنلخص أولًا وجهة النظر بخصوص الفرص المنصفة، ومن ثم، نقول ما يدعمها.

إن إمكانية تكوين وجهة نظر بشأن العدالة المستندة إلى الاستحقاق، لتتطلب تحييدًا للحظ أكثر من النظرة التقليدية، تستند إلى قبول دعويَيْن: دعوى موضوعية بشأن العدالة، ودعوى مفهوميّة بشأن الاستحقاق.

فحوى الدعوى الأولى ما يأتي: لا تعتمد عدالة توزيع المنافع الاجتماعية والاقتصادية على مطالب الاستحقاق الفردية (المفترضة) للناس في عزلة عما حولهم فحسب، إنما أيضًا على الأوضاع السياقية التي تؤثر في توزيع فرص الاستحقاق. بكلمة أخرى، كي تكون أشكال عدم المساواة المستحقة عادلة، يجب ألا تعكس ميزة غير منصفة تميز بعض الأفراد من غيرهم؛ وكي لا تعكس هذه الأشكال من عدم المساواة ميزة غير منصفة تميز البعض من بعض آخر،

على كل واحد أن يكون قد توافر على فرصة منصفة ليستحق أكثر أو أقل من الآخرين. يقلل حضور الحظ السياقي غير المتساوي من شأن الإنصاف في توزيع فرص الاستحقاق. وإذا ما انتهى شخص ما إلى وضع أسوأ من شخص آخر نتيجةً لعوامل كانت خارج سيطرته، لا يصبح في النهاية متساويًا في الاستحقاق. فإذًا، يوجد هنا شكل من عدم المساواة غير العادلة. إذا قبلنا بهذه الدعوى الأولى بشأن العدالة، سيكون بإمكاننا التقدم لنُصرّ على أن هذا المطلب يجب أن يكون مشمولًا في فكرة الاستحقاق التي نريد أن نتبناها بصفتها مبدأ للعدالة. يمكننا أن نقول إن أي مبدأ للاستحقاق لا يُسجّل هذا المطلب ليس مبدأً قادرًا على تبرير أشكال عدم المساواة، مهما كان لتلك الأشكال من قدرة على إبراز الأحكام العادية الشائعة حولنا.

الدعوى الثانية التي تؤسس لوجهة نظر الفرصة المنصفة المستندة إلى الاستحقاق تنجم من الدعوى الأولى، وهي بشأن مفهوم الاستحقاق. فمن بين التصورات المختلفة للاستحقاق، ثمة في الواقع تصور يتكامل مع الاعتقاد المُضمّن في مطلب الفرصة المنصفة. ذلك هو الاستحقاق على أساس الاختيارات التي يتخذها الناس، حيث يصير الناس غير متساوين في الاستحقاق بالقدر الذي يتخذون فيه اختيارات غير متساوية على خلفية تحييد الحظ غير المتساوي. وبحسب هذه النظرة، يكون الفرد صاحب الاستحقاق مسؤولًا إزاء ما يستحقه، ويكون الفرد مسؤولًا إزاء ما يستحقه بالنسبة إلى الآخرين فحسب في الوضع الذي يكون استحقاقه أكثر أو أقل من غيره ليس ناتجًا من الحظ غير المتساوي. هذا التصور عن الاستحقاق شائع، ومن الممكن إدراك الاستحقاق على أنه تعبير عن مطالب شكل العدالة الحساس للاختيار [(1138)].

في الواقع، جادل البعض أن أفضل ما يُفهم به الاستحقاق هو أنه يتطلب أكبر قدر ممكن من تحييد الحظ. فمثلًا، يلاحظ سادورسكي أن فكرة الاستحقاق هي «غربلة العوامل كلها ’غير المكتسبة بجدارة‘، وتلك التي هي خارجة عن السيطرة البشرية، وتلك التي يفرضها الحظ الغبي، وتلك التي لا يمكن المرء أن يزعم أي فضل فيها» [(1139)]. وكما اقتُرح سابقًا في هذا الفصل، لا نحتاج لتبني هذا المطلب حول الاستحقاق بشكل عام، لأن هناك تصورات متعددة للاستحقاق، بما فيها تلك التي لا تتطلب تحييد الحظ، لكنها، مع ذلك، تبدو متضمنة استعمالًا ملائمًا لمفهوم الاستحقاق. وما يمكن قوله (ويجب أن نقوله) هو أنه، في وجه التصورات المختلفة للاستحقاق، فلا بد من وجود معتقد مستقل بشأن ما تتطلبه العدالة يدعم تبني أحد التصورات عن الاستحقاق على غيرها. أحد هذه المعتقدات هو أن أشكال عدم المساواة في الاستحقاق لا تُبرَّر إلا على خلفية يكون للناس فيها فرصة منصفة كي يكونوا ذوي استحقاق غير متساوٍ؛ وإن الاستحقاق المستند إلى الاختيار هو التصور عن الاستحقاق الذي يُبرز ذلك المعتقد.

هكذا، تذهب وجهة نظر الفرصة المنصفة بشأن العدالة المستندة إلى الاستحقاق إلى أنه، كي يستحق الناس أكثر أو أقل من غيرهم بطريقة مبررة، يجب أن تتاح لهم فرص منصفة. إن استحقاقاتهم المستندة إلى الاختيار تحقق مطلب الفرص المنصفة هذا. وكي يحقق الناس العدالة المستندة إلى الاستحقاق بهذا المفهوم، يجب تحييد الحظ غير المتساوي. وعلى الخلفية التي يكون فيها الحظ غير المتساوي محيَّدًا، إذا انتهى المطاف بشخص لأن يكون أسوأ من شخص آخر نتيجة للاختيار الذي اتخذه الأول (بما فيه اختيار أن يبذل جهدًا أقل)، فإنه يستحق أن يكون في وضع أسوأ من الشخص الآخر. إذًا، من المسموح به أن يُترك ذلك الشخص في وضع أسوأ من الآخر (وبالاعتماد على عناصر أخرى، ربما يكون مثل هذا الوضع مطلوبًا كذلك). وبالمقارنة، إذا كان ذلك الشخص في وضع أسوأ نتيجة للحظ السيئ، فإن كونه في وضع أسوأ يعكس حرمانًا [من ميزة] غير منصف، ولا يستحق أن يكون في وضع أسوأ [1140]. هذه إذًا هي نظرة العدالة المستندة إلى الاستحقاق التي يبدو فيها أن المزيد من الحظ بدرجة أكبر مما تقترحه النظرة التقليدية هو غير عادل ويستدعي التصحيح.

يجب أن نعالج اعتراضًا قد يُثار ضد نظرة الفرصة المنصفة ومفاده أن تَبَنّي فكرة استحقاق مستندة إلى الاختيار يؤدي إلى تقويض الاستحقاق. للتذكير، أثارت هذه النقطةَ النظرةُ التقليدية في دفاعها عن مطلبها المعتدل بشأن العلاقة بين العدالة والحظ. لكن يبدو أن هذا الاعتراض، مع ذلك، غير حاسم.

أولًا وقبل كل شيء، بقدر ما يعبر هذا الاعتراض عن قلق من كون شرط المسؤولية متشددًا جدًّا حتى يستحيل تلبيته، فإنه [الاعتراض] موجّه في الاتجاه الخطأ. أي، يبدو الاعتراض وكأنه يشير إلى أن مطلب تحييد الحظ السياقي يفترض النظرة التي مفادها وجوب أن يتوفر للناس سيطرة تامة على العوامل التي تؤثر في أفعالهم، ثم يرى أن لا أحد يملك سيطرة تامة على العوامل التي تؤثر في أفعاله بالمطلق (مثلًا، لا أحد يملك سيطرة على واقعة ولادته، وهي إحدى تلك العوامل)، لذلك فإن طلب ذلك النوع من السيطرة يُقوّض فكرتي المسؤولية والاستحقاق. والجدير ذكره هنا أن هذه هي الطريقة التي فُسّر بها أحيانًا نقد جون رولز للاستحقاق [1141]، إذ اعتُبر أن رولز يقترح أن يكون الناس مسؤولين كي يستحقوا ما يستحقونه، «حتى نهاية الطريق». لكن، لمّا كان مستحيلًا أن يكون للمرء هذا النوع من السيطرة التراجعية على العوامل التي تؤثر في إنجازاته، فلا أحد يستحق أي شيء. وكما أشار البعض، في الحقيقة، من الخطأ تأويل أفكار جون رولز على هذا النحو [1142]. ومهما يكن من أمر، فإن نظرة الفرصة المنصفة لا تحتاج للاعتقاد بضرورة هذا النوع من السيطرة التامة والتراجعية [1143]. لا بل إنها تذهب إلى أن أشكال عدم المساواة في الحظ وحدها هي التي يجب أن تُحيّد، وبالقدر الذي تؤثر فيه هذه الأشكال من عدم المساواة في قدرات الناس على إنجاز حوادث معينة

فحسب (مثل إحداث حدث «الحصول على مقدار المال نفسه الذي حصل عليه جونز»). وإذا كان لسميث وجونز المواهب ذاتها، واختارا أن يمارساها بدرجات متفاوتة، ما يؤدي إلى أداءات مختلفة، فحقيقة أن أداء جونز يعكس موهبته ليست مشكلة من وجهة نظر العدالة.

ثانيًا، يمكن الرد على الاعتراض المذكور أعلاه كما يأتي: إذا تناول الاعتراض الصعوبة في تحديد وجود حظ غير متساوٍ ومن ثم استبعاد تأثيره [(1144)]، فإذًا، مرة أخرى، يمكن أن تصمد نظرة الفرصة المنصفة أمام هذا الاعتراض، لأننا ربما ننتقل نحو تحقيق مطلب الاستحقاق المستند إلى الاختيار بواسطة العمل على شروط الخلفية التي تُثار ضدها مطالب الاستحقاق (عوضًا من استبعاد أثر الحظ غير المتساوي عندما يحدث). على سبيل المثال، إن ضمان مستوى عالٍ ومتساوٍ من التعليم الابتدائي والثانوي ينقلنا إلى ضمان جعل طريق الوصول إلى الجامعات المشروط بالاستحقاق (حيث يقدَّر الاستحقاق بواسطة اختبار قبول الطالب في الجامعة) عادلًا. تساهم مثل هذه الإجراءات في ضمان أن يكون للأفراد كلهم فرصة منصفة ليصبحوا مستحقين. يضاف إلى ذلك، وبدرجة أكثر أهمية، أنه قد يكون هناك طرائق مُجدية لمحاولة صوغ أحكام موثوقة بشأن الاستحقاق المستند إلى الاختيار [(1145)]. إن نظرة الفرصة المنصفة إلى العدالة المستندة إلى الاستحقاق، إذًا، توفر بديلًا من النظرة التقليدية يمكن الدفاع عنه. ولا نحتاج إلى أن نطرح جانبًا فكرة الاستحقاق كي نعتقد أن العدالة تتطلب تحييد الحظ غير المتساوي. وإذا كان لا بد من جعل أشكال عدم المساواة مستحَقة بعدالة، فيجب أن تعكس تلك الأشكال اختيارات البشر المختلفة، لا حظوظهم غير المتساوية.

المراجع

.Adler, J. E. «Luckless Desert is Different Desert.» *Mind*. 96 (1986)

.Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999)

Arneson, R. J. «Egalitarianism and the Undeserving Poor.» *Journal of .Political Philosophy*. 5 (1997)

Egalitarianism and Responsibility.» *Journal of Ethics*. 3» .__________ .(1999)

.Barry, B. *Political Argument*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965

Cavanagh, M. *Against Equality of Opportunity*. Oxford: Clarendon Press, .2002

.Cohen, G.A. «On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics*. 99 (1989)

.Cupit, G. *Justice as Fittingness*. Oxford: Clarendon Press, 1996

Daniels, N. «Merit and Meritocracy.» *Philosophy and Public Affairs*. 7 .(1978)

Dworkin, R. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000

Feinberg, J. «Justice and Personal Desert,» in: *Doing and Deserving* .(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970)

Feldman, F. «Desert: Reconsideration of Some Received Wisdom.» *Mind*. .104 (1995)

Hurley, S. *Justice, Luck and Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 2003

KristjÆnsson, K. «Justice, Desert, and Virtue Revisited.» *Social Theory and .Practice*. 29 (2003)

Lamont, J. «The Concept of Desert in Distributive Justice.» *Philosophical .Quarterly*. 44 (1994)

McLeod, O. «Desert and Wages,» in: L. P. Pojman & O. McLeod (eds.), *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert* (New York: Oxford .University Press, 1999)

.Miller, D. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976

Market, State and Community. Theoretical Foundations of .__________ .*Market Socialism*. Oxford: Clarendon Press, 1989

Principles of Social Justice. Cambridge, Mass.: Harvard .__________ .University Press, 1999

.Moriarty, J. «Against the Asymmetry of Desert.» *Noûs*. 37 (2003)

Nagel, T. «Moral Luck,» in: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge .University Press, 1979)

Narveson, J. «Deserving Profits,» in: R. Cowan & M. J. Rizzo (eds.), .*Profits and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)

.Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974

.Rakowski, E. *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1991

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999

.Richard, N. «Luck and Desert.» *Mind*. 96 (1986)

Riley, J. «Justice under Capitalism,» in: J. W. Chapman & J. R. Pennock .(eds.), *Market and Justice* (New York: New York University Press, 1989)

Roemer, J. *Equality of Opportunity*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1998

Sadurski, W. *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory*. .Dordrecht: D. Reidel, 1985

Scheffler, S. «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in .Philosophy and Politics.» *Philosophy and Public Affairs*. 21 (1992)

Schmidtz, D. «How to Deserve.» *Political Theory*. 30 (2002).
Sher, G. *Desert*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
Temkin, L. S. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Vallentyne, P. «Brute Luck Equality and Desert,» in: S. Olsaretti (ed.), *Desert and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
Williams, B. «Moral Luck,» in: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
Wolff, J. «The Dilemma of Desert,» in: S. Olsaretti (ed.), *Desert and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
Zaitchick, A. «On Deserving to Deserve.» *Philosophy and Public Affairs*. 6 (1977).
Zimmerman, M. «Luck and Moral Responsibility.» *Ethics*. 97 (1987).

(1119) يعتمد هذا الفصل على المواد التي عولجت بمزيد من التفصيل في:
S. Olsaretti, Liberty, Desert and the Market (Cambridge University Press, .2004)
إنني ممتنة لبول بو حبيب وآن فيليبس لتعليقهما على نسخة سابقة.

(1120) تجري مناقشة العديد من المقاصد المتعلقة بتأثير الحظ في العدالة القائمة على الاستحقاق في سياق المناظرات حول مشكلة الحظ الأخلاقي، والتي تُعنى بالطريقة التي يبدو فيها أن العوامل الخارجة عن سيطرة الناس تؤثر في تقويمنا الأخلاقي لهؤلاء الناس. فعلى سبيل المثال، يُعتقد أن السائق المتهور الذي يقتل أحد المشاة ملام على القتل غير المتعمد، بينما يُعتبر السائق المتهور الذي لا يقتل أي شخص مذنبًا بالإهمال لا غير، على الرغم من أن الاختلاف الوحيد بينهما مردُّهُ الحظ: في الحالة الأولى، وليس في الحالة الثانية، صدف أن عبر أحد المشاة الشارع بينما كان السائق المتهور يتجاوز السرعة المقررة متجاوزًا إشارة ضوئية حمراء. للاطلاع على مناقشات كلاسيكية، ينظر:
B. Williams, «Moral Luck,» in: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); T. Nagel, «Moral Luck,» in: *Mortal Questions* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1979)

(1121) R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* .(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 73

(1122) J. Feinberg, «Justice and Personal Desert,» in: *Doing and Deserving* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970); B. Barry, *Political Argument* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965); G. Sher, *Desert* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987); J. Lamont, «The Concept of Desert in Distributive Justice,» *Philosophical Quarterly*, 44 (1994); W. Sadurski, *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory* ;(Dordrecht: D. Reidel, 1985)
يُنظر أيضًا:
O. McLeod, «Desert and Wages,» in: L. P. Pojman & O. McLeod (eds.), *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert* (New York: Oxford .University Press, 1999)

(1123) D. Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976); D. Miller, *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford: Clarendon Press, 1989); D. Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

(1124) J. Riley, «Justice under Capitalism,» in: J. W. Chapman & J. R. Pennock (eds.), *Market and Justice* (New York: New York University Press,

.1989)

.D. Schmidtz, «How to Deserve,» *Political Theory*, 30 (2002) (1125)

(1126) يبدو أن مبدأ الجدارة في التعيين(الميتوقراطية) (meritocracy) مختلف عن الأشكال الأخرى من الاستحقاق المشمولة بالنظرة التقليدية، بمعنى أن الأداء الذي يُبنى عليه مطلب الاستحقاق هو الأداء المستقبلي للمرشح المؤهل. وللاطلاع على معالجة لهذه القضية والدفاع عن حالة الجدارة على أسس الاستحقاق، ينظر:

.Miller, *Principles*

قدم شميدز أيضًا حجة مماثلة:

.«Schmidtz, «How to Deserve

وللاطلاع على نقد تبريرات مبدأ الجدارة المستندة إلى الاستحقاق، ينظر:

N. Daniels, «Merit and Meritocracy,» *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978); M. Cavanagh, *Against Equality of Opportunity* (Oxford: Clarendon .Press, 2002)

.Miller, *Principles*, p. 136; Barry, p. 108 (1127)

.Miller, *Principles*, p. 144 (1128)

(1129) يُطلق ميلر على هذه الحالة اصطلاح «الحظ المدموج» (integral luck) ويقارنه بِـ «الحظ الظرفي» (circumstantial luck):

.Miller, *Principles*, pp. 143-144

ويبدو أن من المفضل الحديث عن «الحظ المُعرقل للأداء» مع مقارنته بِـ «حظ الخلفية»، بالترتيب، حيث إن هذه المصطلحات تزيد من وضوح أن ما هو حاسم في الموضوع، حول النظرة التقليدية كما شُرِحت هنا، هو ما إذا كانت الأحداث الخارجة عن سيطرة الشخص تعرقل أو تتدخل في عزو الأداء (المعتمد على الاستحقاق) للشخص المعين.

.Williams; Nagel (1130)

Nagel; M. Zimmerman, «Luck and Moral Responsibility,» *Ethics*, 97 (1131) .(1987); Miller, *Principles*

.Miller, *Market*; Miller, *Principles*; Riley (1132)

.Miller, *Principles*, p. 146 (1133)

J. Narveson, «Deserving Profits,» in: R. Cowan & M. J. Rizzo (1134) (eds.), *Profits and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); F. Feldman, «Desert: Reconsideration of Some Received Wisdom,» *Mind*, 104 (1995); McLeod; G. Cupit, *Justice as Fittingness* (Oxford: Clarendon .Press, 1996)

.Narveson (1135)

.Ibid., p. 65 (1136)

(1137) تُستخدم هنا تسمية «مُساواتيّو الحظ» على نطاق واسع، وفقًا لإليزابيث أندرسون
(E. Anderson, «What is the Point of Equality?,» *Ethics*, 109 (1999)),
لإدراج كل أولئك الذين يتسمون بالمساواة الذين يعتقدون أن نموذجهم يجب أن يكون حساسًا للمسؤولية، بحيث تكون اللامساواة التي لا يتحمل الناس مسؤوليتها غير عادلة. ويشمل هؤلاء:
G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» *Ethics*, 99 (1989); Dworkin; R. J. Arneson, «Egalitarianism and Responsibility,» *Journal of Ethics*, 3 (1999), E. Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991); L. S. Temkin, *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(1138) R. J. Arneson, «Egalitarianism and the Undeserving Poor,» *Journal of Political Philosophy*, 5 (1997); P. Vallentyne, «Brute Luck Equality and Desert,» in: S. Olsaretti (ed.), *Desert and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(1139) Sadurski, p. 134.

(1140) قد يكون لدى هذا الشخص مطلب بالعدالة بأن يكون أفضل مما هو، ويجب أن يراعى ذلك. ولكن لاحظ حتى لو قلنا بذلك، فقد لا يكون من الصحيح القول إنه يستحق أن يكون في وضع جيد بقدر ما هو الشخص الآخر، أو القول بأن الشخص الآخر يستحق أن يكون أسوأ منه. وفي الحقيقة إن ما يبنى عليه هذان المطلبان هو المطالبة بالعدالة، وليس المطالبة بالاستحقاق.

(1141) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 89; R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 214, 225; S. Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics,» *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992).

(1142) Cohen, p. 914;
يُنظر أيضًا:
J. Moriarty, «Against the Asymmetry of Desert,» *Noûs*, 37 (2003).

(1143) للتعرف إلى التمييز بين السيطرة الكاملة أو غير المقيدة من هذا النوع والسيطرة المقيدة، يُنظر:
Zimmerman.
تُنظر أيضًا مناقشة سوزان هيرلي لمطلب «السيطرة التراجعية» كشرط للمسؤولية:
S. Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

(1144) Rawls, p. 274; Cohen, p. 915; Moriarty, pp. 523-524.

J. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, Mass.: Harvard (1145) University Press, 1998); J. Wolff, «The Dilemma of Desert,» in: Olsaretti .(ed.), *Desert and Justice*

الفصل الخامس والعشرون: الاعتراف وإعادة التوزيع ...... باتشن ماركل

لأكثر من عقد من الزمن، شكلت فكرة الاعتراف جزءًا من مشهد النظرية السياسية الأكاديمية. وكما يُستعمل الاصطلاح بشكل شائع، فأن يكون المرء مُعترَفًا به يعني أن يُرى ويُعطى الاعتبار - سواء أكان ذلك مباشرة أم بتوسّط مؤسسات اجتماعية وسياسية - بحسب وصف مهمٍّ عمليًا؛ أي بحسب وصف يُحدث فرقًا في الطريقة التي يُعامَل بها أصحاب ذلك الوصف، ربما حتى إلى درجة تشكيل الإطار الذي يفهم فيه المرء ذاتَه، ما يساعد على تصور قُواه وإمكانياته. بهذا الفهم، أدت فكرة الاعتراف دور نقطة الوصل بين موضوعات فلسفية عريضة - كالعلاقة بين الحرية والبينذاتية، وطبيعة الهوية والاختلاف - وفي تحليل مجال واسع من الموضوعات السياسية الملموسة، مثل التعددية الثقافية في التعليم العالي[1146]، وسياسات اللغة الرسمية، وحقوق السكان الأصليين، والمطالبات بالأراضي[1147]، وحقوق المِثليين من الذكور والإناث[1148]، والصراع الديني[1149]، والعنصرية[1150]، ومطالب تقرير المصير القومي[1151]، والصراع بين الدول في السياسة العالمية[1152]، والسيطرة الجنسية[1153]، والتعويض عن الإجحاف التاريخي[1154]، والتشَرُّد[1155]، والتسامح مع المنشقّين[1156]، وموضوعات أخرى كثيرة.

أدى كل موضوع من هذه الموضوعات إلى نشوء أدبيات حيوية تخص مجاله ذاته؛ كما كان له تأثير في المجموع الكلي. وإذا مَثّل ثورانُ الاهتمام بقضايا الهوية والاختلاف بين المنظرين السياسيين في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته ردة فعلٍ ضد انهماك مجال النظرية السياسية في العدالة التوزيعية، كما مثل ردة فعل ضد اقتصادويّةِ بعضِ ضروبِ النظرية الماركسية[1157]، فإن بعض العلماء بدأوا في أواسط التسعينيات يقلقون من أن يميل البندول كثيرًا في الاتجاه الآخر ويؤدي إلى التغطية على مشكلة «عدم المساواة المادية» المُلحّة والمتعمقة[1158]. أحد مقاصد هذا الفصل هو تقديم الجدال الغني الذي نما منذ ذلك الوقت بشأن العلاقة بين «الاعتراف» و«إعادة التوزيع»، أو، على نطاق أوسع، بين مشكلتي الظلم المستند إلى الهوية والظلم الاقتصادي. والمقصد الثاني لهذا الفصل - وأبدأ به أولًا - هو رسم مخطط نطاق استخدامات مصطلح «الاعتراف» في الفكر السياسي الحديث، وهو نطاق واسع التنوع بدرجة مدهشة. ومع ما هو معروف عن كون هذا المصطلح مألوفًا، ومع عدم إهمال التعريف العام الذي بدأتُ به، يبقى هذا المفهوم خلافيًا على نحو عميق، ولو بشكل غير صريح في معظم الأحيان؛ إن

الاهتمام بالاختلافات الحاسمة والمهملة بين مقاربات الاعتراف يمكن أن يفتح مسارات جديدة للتفكير بشأن علاقته الشائكة بإعادة التوزيع.

أولًا: استعمالات «الاعتراف»

مجالُ الخطابات التي تستعمل مفهوم الاعتراف مجالٌ واسع بدرجة مذهلة. فحتى لو أراد المرء أن يركز على الوثيقتين اللتين يُنسب إليهما الفضل في إثارة فيض من الاهتمام بالمفهوم - مقالة تشارلز تايلور «سياسة الاعتراف»[(1159)]، وكتاب أكسل هونيت **الصراع من أجل الاعتراف** [(1160)] اللذان نشرا أول مرة في عام 1992 - فإنه يجد توًّا أنه يواجه عملين مختلفين تمامًا. فمقالة تايلور كانت جزئيًا مسعى إلى إعطاء معنى للمشهد السياسي في وقته، وجزئيًا لوضع الحوارات الجماعوية - الليبرالية التي جرت في ثمانينيات القرن العشرين على أرضية جديدة. اقترح تايلور أن ظواهر من قبيل حروب المدونات المعتمدة (canon wars) في التعليم العالي والأزمة الدستورية الكندية يمكن فهمها باعتبارها أمثلة لِـ «سياسة الاعتراف»، حيث يسعى الناس إلى تحويل الطرائق التي ينظر بها الآخرون إليهم ويقدرونهم، ومن ثَمّ يشبعون الحاجة الإنسانية المتجذرة إلى أن يُعترَف بهم باعتبارهم حاملين هوية مميّزة من غيرها. فبحسب تايلور، لا تستطيع الليبرالية المصابة بـ «عمى الاختلاف» الاستجابة لهذه الحاجة، إذ على الرغم من تجسيدها معيار الاعتراف المتساوي، فإنها ضيقة بدرجة مسرفة، ولا تعترف إلا بتلك الصفات التي تنظر إليها الليبرالية باعتبارها عالمية يشترك فيها الجميع [(1161)]. وبتحول اهتمام تايلور إلى لغة الاعتراف، كان يُردد أصداء منظرين سياسيين آخرين ناطقين بالانكليزية، بمن فيهم مايكل والزر [(1162)] وخصوصًا إزايا برلين [(1163)]؛ واعتمد كذلك بشكل صريح على فكرة الاعتراف المستقاة من مفكرين أقدم عهدًا، بمن فيهم هردر ومونتسكيو وروسو وهيغل، والمنظرين ما بعد الهيغليين من مدرسة الذات الحواريّة من أمثال ميخائيل ميخائيلوفيتش باختين (M. M. Bakhtin) وجورج هربرت ميد [(1164)].

بالنسبة إلى أكسل هونيت، ما كان «الاعتراف» بشكل أساسي مجرد وسيلة لالتقاط بعض الظواهر [الراهنة] من قبيل بروز سياسات الهوية أو الحركات الاجتماعية الجديدة: عوضًا من ذلك، أدى مفهوم الاعتراف دور القاعدة لإعادة بناء ممنهج لتقاليد النظرية النقدية، من خلال الاستفادة من الانعطافة الألسنية لهبرماس - إذ أصبح النقد مؤسسًا على المعايير المضمنة في التواصل، وليس في مجال الإنتاج - وفي الوقت ذاته، منح هذه المعايير والمطامح التحررية للنظرية النقدية مرساةً تجريبية أكثر وثوقًا في ردات الفعل اليومية على الظلم. وبحسب تحليل هونيت، لا يُستشعر الظلم في الوهلة الأولى بوصفه انتهاكًا لمعيار لغوي واضح، بل بوصفه إنكارًا لاعتراف بينذاتي يُفسد بعنف علاقة الذات بذاتها، سواء أكان ذلك من خلال الإساءة الجسدية (التي توازي

[سلبًا] مستوى الاعتراف الذي يدعوه هونيت «الحب»)، أم من خلال رفض الاحترام الأخلاقي الأساسي أو الحماية القانونية (التي توازي مستوى «الحقوق» عند هونيت)، أم من خلال تحقير طرائق العيش الفردية أو الجمعية (التي توازي مستوى «التضامن» أو «الاعتبار») [(1165)]. تشترك مقاربة الاعتراف هذه في بعض النقاط المرجعية مع مقاربة تايلور، وبشكل أوضح مع هيغل وميد اللذين يشَكّلان حجري الزاوية في كتاب **الصراع من أجل الاعتراف**. ومع ذلك، لم يركز هونيت، خلافًا لتايلور، على كتاب **الفنومينولوجيا** (*Phenomenology*) لهيغل، بل على مخطوطات يينّا (Jena) العائدة إلى ما قبل عام 1807، ويعكس اختيار هونيت هذا تأثير هبرماس [(1166)] الذي أشّرَ أيضًا إلى مشاركة هونيت في المحادثة القائمة حينها بين المختصين في المثالية الألمانية بشأن تطور مفهوم **الاعتراف** (*Anerkennung*) في أعمال فيخته (Fichte) وهيغل الشاب [(1167)]. إن استعمال هونيت أفكار ميد الذي ساعده في تفسير كيف يمكن الهوية أن تتشكل اجتماعيًا وتكون في الوقت ذاته مفتوحة أمام الابتكار الدائم، مهّد له الطريق للانخراط المكثف في فروع أخرى من علم النفس، وخصوصًا تقاليد نظرية علاقات الموضوع (object-relations) في جهده الدائب لتحديد مصادر إبداع الذوات الإنسانية [(1168)].

مهما يكن تأثير مقاربات الاعتراف هذه، فإنها لا تشمل المجال كله. فالمنظرون السياسيون المهتمون بالاعتراف، ولو أنهم متأخرون عن ذلك، منخرطون بتزايد مستمر في التاريخ الطويل والمميز للهيغلية في الفكر الفرنسي في القرن العشرين، حيث لعبت فكرة الاعتراف دورًا حاسمًا لمدى زمني طويل، وذلك جزئيًا بفضل تأثير محاضرات ألكسندر كوجيف في ثلاثينيات القرن العشرين عن **الفنومينولوجيا** [(1169)]. وهذا لا ينطبق على تحليل سارتر لمفهوم الوجود - مع - الآخرين فحسب [(1170)]، بل أيضًا على تحليل سيمون دو بوفوار لخضوع النساء في كتابها **الجنس الآخر** [(1171)]، ونظرية التحليل النفسي عند جاك لاكان [(1172)]، وتوظيف فرانز فانون النقدي لهيغل ولاكان ليفهم الديناميات النفسية للكولونيالية [(1173)]، وتفسير لوي ألتوسير لإنتاج الذوات من خلال «الاستجواب» الذي تمارسه المؤسسات السلطوية [(1174)]، وعمل بيار بورديو عن السلطة الرمزية [(1175)]، وجوديث بتلر [(1176)] - ضمن الفلاسفة الأميركيين الذين استندوا إلى هذا التقليد الفكري - في إعادة التفكير في الاعتراف في ضوء فهمها للذات بأنها مبهمة ذاتيًا بالضرورة [(1177)]. يتقاطع مع هذا التاريخ، ويمتد لما هو أبعد منه، مجموعة غنية من المؤلفات التي تنخرط في تحليل هيغل علاقة السيد - العبد باعتباره جزءًا من تحليل العبودية المنقولة والهيمنة العنصرية الحديثتين [(1178)]. كذلك، فإن الاعتراف موضوعة متواصلة في تاريخ التفسيرات النسوية لهيغل، بدءًا من الانتقادات الموجهة إلى تحليلاته الفلسفية لمصنف سوفوكليس **أنتيغون** ووصولًا إلى استكشافات أوسع لتفكيره، المحتمل أو شُحّه، بشأن السياسة النسوية [(1179)]. وأخيرًا، كان

لمصطلح «الاعتراف» حياة ناشطة بعيدًا جدًا عن هيغل: فمثلًا، باعتباره مصطلحًا فنيًا في الشعر، يرجع إلى أرسطو [(1180)]، علمًا أن فكرة الاكتشاف المأساوي للذات أو للآخر [في الحبكة الروائية] (*anagnorisis*) هي أيضًا سلفٌ مهم لمفهوم هيغل عن الاعتراف [(1181)].

ثانيًا: ثلاثة أسئلة توجيهية

كيف لنا أن نشق طريقنا من خلال هذه الأجَمَة الكثيفة؟ وعوضًا من التعبير عن الخصوصيات المتفردة في استعمالات هؤلاء المؤلفين لاصطلاح «الاعتراف»، فإني أقترح مجموعة من ثلاثة أسئلة توجيهية يمكن أن تُوظّف بطريقة مفيدة لقراءتهم وفهمهم. ترسم هذه الأسئلة بعض الأبعاد المهمة للفضاء المفهومي الذي يمكن أن نحدد فيه موقع كل واحدة من مقاربات الاعتراف المختلفة هذه؛ أو، في بعض الحالات، يمكن أن يُوسّع فيها بشدة أحد أعمال هؤلاء الكتاب.

أولًا، هل الاعتراف هو خَير منفصل أو وسيط عام للحياة الاجتماعية؟ يتعامل المنظرون السياسيون في الأغلب مع الاعتراف باعتباره أحد موضوعات السعي والامتلاك والتوزيع الإنسانية. ويبدو هذا في بعض الأحيان أثرًا للدور البلاغي للاعتراف بوصفه ثقلًا موازنًا لبعض المفاهيم الأكثر شيوعًا، مثل المصلحة أو الطبقة. وفي أحيان أخرى، يكون هذا نتيجة جهود دمج فكرة الاعتراف في نظرية العدالة التوزيعية، من خلال تطبيق المبادئ الليبرالية نفسها التي تحكم توزيع الخيرات العادية الملموسة [(1182)]، أو من خلال الإصرار على أن للاعتراف، شأنه شأن الخيرات الاجتماعية الأخرى، مجاله الملائم في التأثير ومبدأه الداخلي في التوزيع [(1183)]. في المقابل، نرى أن المنظرين الذين يقاربون مفهوم الاعتراف بوصفه جزءًا من المعالجة الفلسفية للعلاقات البينذاتية هم أكثر ميلًا نحو إنكار أن الاعتراف هو خيرٌ مقيَّد جدًا، أو حتى هو «خير» على الإطلاق، بمعنى أن يكون هدفًا يمكن الحصول عليه. وعوضًا عن ذلك، فإنهم يعتبرون الاعتراف آلية كليّة الحضور يتم من خلالها تشكيل العلاقات الاجتماعية الهادفة، بقصد أو من دون قصد. يمكن أن نجد هذه الاستعمالات الموسَّعة للمفهوم في تقاليد الهيغلية الفرنسية التي وصفتُها من قبل؛ وفي أعمال بعض المفكرين المعاصرين من أتباع هيغل مثل روبرت وليامز الذي يتعامل مع «الاعتراف» بوصفه بنية عامة يُعبّر عنها في مجال ضخم من الممارسات والمؤسسات الاجتماعية المحددة [(1184)]؛ وإلى درجة ما في محاولة هونيت إعادة البناء المفهومي للاعتراف كـ «إطار موحد» يمكن بوساطته ضم أنواع القضايا الأخلاقية كلها [(1185)]، على الرغم من أن هونيت، في ما سينقلب ليغدو موارِبة فكرية مهمة، يستمر أيضًا في التعامل مع «الاعتراف» بوصفه مُستهدفًا أو مطلوبًا على نحو صريح.

ثانيًا، كيف يتصل، إن حدث، مفهوم الاعتراف بفكرة العدالة؟ يتعامل المنظرون غالبًا مع «الاعتراف» بوصفه مفهومًا معياريًا بشكل جوهري: فأن يُعترف بك يعني أن تُعامل بعدالة؛ وبالعكس، فإن علاقة اعتراف غير عادلة ليست بمعنى ما إطلاقًا علاقة اعتراف بل هي شكل من أشكال سوء الاعتراف. وفي الحقيقة، كان الكثير من أعمال الموجة الأخيرة حول الموضوع مُكرَّسًا للإجابة عن السؤال الأبعد بشأن كيفية التمييز بين الاعتراف وسوء الاعتراف. وبالنسبة إلى بعض المؤلفين، يتضمن الاعتراف الكافي معاملة الآخرين بطرائق تعزز وتؤكد هوياتهم المميزة من غيرها [(1186)]، أو صفاتهم المقدرة [(1187)]، وفي محاولة الرد على الاعتراض القائل إن سياسة الاعتراف تتجاهل - أو، في الأسوأ، تقوّض - قابلية هذه الهويات للتطويع والتشكّل، يتّجه مؤلفون آخرون في اتجاه ما يمكن أن يُسمّى معايير رسمية للاعتراف الناجح عوضًا من المعايير الذاتية: فيمكن اعتبار أن الناس مُعترَفٌ بهم عندما يُضمّون إلى النشاط الجمعي الدائر الذي تُصنع من خلاله الهويات ويُعاد صنعها [(1188)]؛ أو عندما تسمح لهم التقويمات المؤسسية التي يخضعون لها بأن يُشاركوا في الحياة الاجتماعية على أسس «التكافؤ» كـ «شركاء كاملين في التفاعل» [(1189)]؛ أو عندما يُؤدي هذا الاعتراف دور خدمة هدف يتمثل في تجاوز «أوجه عدم المساواة البنيوية» الأوسع [(1190)]. أخيرًا، ثمة مجموعة أخرى من المنظرين يزيدون من تعقيد الربط بين الاعتراف والعدالة باقتراحهم أن الاعتراف وسوء الاعتراف مترابطان على نحو وثيق، وليسا متعارضين: لاكان، على سبيل المثال، يصف تشكّل الأنا من خلال تماهٍ مُتخيّل بوصفه نوعًا من سوء الاعتراف الضروري [(1191)]؛ ويُحاجُّ بورديو أن الاعتراف بشرعية شكلٍ من أشكال السلطة الاجتماعية هو دائمًا وأيضًا سوء اعتراف بتعسفية ذلك الاعتراف [(1192)]؛ واقترحتُ أنا وآخرون أن الرغبة في الاعتراف بالهوية ربما تكون بذاتها مصدرًا مهمًا لعلاقات السيطرة أو الاستغلال الاجتماعية وللعدالة في آن واحد [(1193)].

ثالثًا، ما موضوع الاعتراف؟ أي، ما الذي يَعتَرِف به فعل الاعتراف؟ يفهم المنظرون السياسيون الاعتراف نمطيًا بوصفه موجَّهًا نحو الهوية، وبالدرجة الأولى نحو هوية شخص آخر أو جماعة أخرى (على الرغم من أن الاعتراف الموجّه نحو الآخر يُفهَمُ نمطيًا أيضًا بصفته جزءًا من التبادل الذي يتجه فيه أطرافُ الاعترافِ إلى تعريف أنفسهم). وبالطبع، يمكن «الهوية» ذاتها أن تُفهم بطرائق مختلفة. فبالنسبة إلى المنظرين الذين يقاربون الاعتراف من خلال المجادلات بشأن سياسة الهوية، تشير الهوية في الأغلب إلى مجموعة متعددة الأبعاد من الانتماءات إلى الآخرين والاختلافات عنهم وفق محاور ملحوظة اجتماعيًا مثل اللغة والقومية والجندر والثقافة والعرق. وهناك آخرون، خصوصًا الذين يقاربون الاعتراف من خلال هيغل، يتذهنون «الهوية» بشكل أوسع بوصفها تشخصن الفرد، وتجمع خاصيات ذات قيمة يستحق البشر بموجبها احترام الآخرين، وتتراوح أشكال التعبير عنها من الخصوصي الفريد إلى العام

الشامل. وبفضل غموض كلمة «الاعتراف» ذاتها، في أي حال، يبقى من غير الواضح في الأغلب إذا كانت الهوية في أيٍ من هذه المعاني يجب أن تُفهم بصفتها موضوعًا للاعتراف، أي شيئًا مُعطى مقدمًا يستجيب له فعل من أفعال الاعتراف؛ أو ناتجًا له، أي بصفته علاقة اجتماعية تُشكَّل من خلال تبادل الاعتراف [1194]. واستجابة لهذا الغموض، وللتوترات الأعمق في تحليلات الاعتراف المستندة إلى الهوية، اقترحتُ أن يُفهم الاعتراف بوصفه موجَّهًا نحو شروط العمل الخاص للفرد وليس نحو الهوية، سواء أكانت تلك هويته أم هوية شخص آخر: إن إعادة طرح الاعتراف بوصفه «إقرارًا» بالمحدودية العملية الخاصة بالشخص تستند إلى استعمالات اصطلاح «الاعتراف» في التراجيديا الإغريقية والشعر الأرسطي، وكذلك في أعمال الفيلسوف الأميركي ستانلي كافِلّ [1195].

ثالثًا: فريزر عن الاعتراف وإعادة التوزيع

مع احتفاظنا في ذاكرتنا بتنوع مقاربات الاعتراف التي تكشف عنها هذه الأسئلة، نتوجه الآن إلى مناقشة أحد الاستجابات الأكثر أهمية للمكانة المرموقة لهذا الموضوع في الفكر السياسي المعاصر. ففي رد نانسي فريزر على ما اعتبرته «كسوف المتخيَّل الاشتراكي» مع بروز السياسة المركزة على الهوية والثقافة، نشرت مقالتين تتفحصان الصراعات التي تنشأ بين سياسات الاعتراف وسياسة التوزيع [1196]. وبحسب تفسيرها، تتركز معضلة الاعتراف - التوزيع في مشكلة «تمايز الجماعات». وفي نضالها ضد الإجحاف الثقافي، تميل سياسات الاعتراف نحو الترويج لخصوصية الجماعات الاجتماعية في حين تعمل سياسة إعادة التوزيع تكرارًا على تقويض مثل هذه الخصوصية (مثلًا، من خلال محاولة «إلغاء التقسيم الجندري للعمل»)؛ هكذا، فإن الجماعات الاجتماعية التي لديها أبعاد ثقافية وأبعاد اقتصادية في آن واحد - كتلك التي تُعَرّف في إطار الجندر والعرق - تجد نفسها رهينة الدوافع المتنافسة لهذين النمطين من السياسة [1197]. ردت فريزر على هذه المعضلة بتقديم تمييز شامل بين نوعين من معالجة الإجحاف، سواء أكان ثقافيًا أم سياسيًا - اقتصاديًا. فالنوع الأول، وهو التدابير العلاجية «الإيجابية» - مثل تعميم التعددية الثقافية أو سياسة الرفاه الليبرالية - تتعامل مع الحصائل غير العادلة، فتُسبغ الاحترام على الجماعات غير المعترف بها أو المُساء الاعتراف بها، أو تسعى إلى نقل الموارد إلى الأقل امتيازًا. في المقابل، النوع الثاني وهو التدابير العلاجية «التحويلية» - مثل سياسة المنحرفين جنسيًا أو الاشتراكية - تخاطب «الإطار الأساسي المُولّد» للتمييز الذي يسمح ببروز الأوضاع المجحفة في المقام الأول، ما يؤدي إلى خلخلة تراتبيات الهوية، وإلى التغيير الجوهري في علاقات الإنتاج [1198]. وخلصت فريزر إلى أن أفضل طريقة للتفاوض بشأن

معضلة الاعتراف - إعادة التوزيع ربما تكون اتِّباعَ الحلول التحويلية في المجالين، لأن هذه الحلول تبدو أقل احتمالًا لأن يتدخل أي من المجالين في الآخر، وأقل احتمالًا لتعزيز البنى الأساسية التي تفضي إلى الإجحاف، وأقل احتمالًا لتوليد ردة فعل سياسية رافضة.

أثارت مقالتا فريزر جدالًا فوريًّا وربما كان لاذعًا في بعض الأحيان. وعلى الرغم من أن، حتى في تلك التدخلات المبكرة كانت فريزر حريصة على نقد الاختزالية الاقتصادية والاختزالية الثقافية في آن واحد، فإن بعض قُرّائها اتهموها بأن مقاربتها، بالنتيجة، أخضعت سياسة الثقافة والهوية إلى اعتبارات اقتصادية. ربما لا ينصف ذلك الرد فريزر، لكنه لم يكن بلا أساس: فلأن وصفها الأولي لمعضلة الاعتراف - إعادة التوزيع افترض أن الشكل الأنموذجي لسياسة الاعتراف كان من الصنف الإيجابي، بينما الشكل الأنموذجي لسياسة إعادة التوزيع كان من الصنف التحويلي، فإن خاتمة بحثها المؤيدة لمقاربةٍ تحويلية من خلال الموضوعين بدت فعلًا وكأنها تلمح إلى أن على السياسة الثقافية، وليس على السياسة الاقتصادية، أن تُغير نغمتها. إن نُقادها اختلفوا معها في وضعها الجماعات المختلفة ضمن طيف تقع على أحد طرفيه الجماعات الثقافية البحت، وعلى الطرف الآخر الجماعات الاقتصادية البحت؛ واعترضوا على اختزالها العدالة في بُعدين لا أكثر، ما بدا كأنه إغلاق مُسبق لاعتبارات المشكلة البارزة المتعلقة بالتضمين والإقصاء السياسيين؛ ولعلّ الأهم أنهم اتهموها بأن تمييزها الفكري بين الاعتراف وإعادة التوزيع، أو بين الثقافة والاقتصاد السياسي، كان صارمًا أكثر من اللزوم [(1199)].

استجابة لهذه الانتقادات، عدّلت فريزر مقاربتها بطرائق عدة: الأولى، إذا كان التمييز بين المعالجات التحويلية والمعالجات الإيجابية في مقالاتها الأولى هو محور الربط في مُحاجّتها، فإن ذلك التمييز أعيد نقله إلى الحواشي في عملها الأحدث. والآن، تدمج فريزر بين الاعتراف وإعادة التوزيع بطريقة مختلفة: إذ تتعامل معهما كبُعدَين غير قابلين للاختزال إلى فكرة وحيدة وشاملة عن العدالة، وتعبر عن ذلك بمعيار «التكافؤ في المشاركة». فذلك المعيار «يتطلب ترتيبات اجتماعية تسمح لكل الأعضاء (البالغين) في المجتمع بالتفاعل في ما بينهم كنُظراء»، وله شروط «موضوعية» تتضمن توزيع الثروة والموارد الأخرى، وشروط «بينذاتية» تتضمن النماذج المُمأسِسَة للقيم التي تخصص (أو تفشل في أن تخصص) للناس مكانة النظراء [(1200)]؛ الثانية، من وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية، تدافع فريزر الآن عن هذه المقاربة ضد التحليلات المنافسة - خصوصًا تحليلات هونيت وتايلور - على أساس أن مقاربتها تجعل الاعتراف قضية تتعلق بالحق وليس بالخير مستدعية المعايير العالمية للعدالة عوضًا من الرؤى الخلافية لتحقيق الذات الفردية [(1201)]؛ الثالثة، تربط فريزر أيضًا بين معيار التكافؤ في المشاركة ذي البعدين والموقف الاجتماعي النظري الذي تدعوه «ثنائية المنظِور» التي تهدف إلى تفسير كل من «التمييز بين الطبقة

والمكانة» - أي بين الآليات الاقتصادية الموضوعية وبين القيم البينذاتية - «والتفاعلات السببية بينهما» [(1202)]، ما يؤدي إلى تجنب كل من الاختزالية الاقتصادية والاختزالية الثقافية، وكذلك تجنب «تلك الليلة التي أمست فيها جميع البقرات رمادية اللون» التي تنسبها فريزر إلى «مناهضة الثنائية من طرف ما بعد البنيويين» [(1203)]؛ الرابعة والأخيرة، تسمح فريزر الآن بأن يكون هناك بُعد ثالث متميز للعدالة والإجحاف، يمكن فصله عن الاعتراف وإعادة التوزيع. هذا البعد يخص شمول الناس في صنع القرار السياسي أو إقصاءهم، من خلال «تأطير» مشكلات سياسية عابرة القوميات في إطار قومي، وهذا ما يحصر - بلا مبرر - المشاركة الديمقراطية ضمن حدود الدول ذات السيادة المفترضة [(1204)].

رابعًا: الثنائية، مناهضة الثنائية، وما بعد

إن نظرةً مدقِّقة إلى إحدى الخصائص الخلافية في تحليل نانسي فريزر - إصرارها على الفصل التحليلي بين الاعتراف وإعادة التوزيع على أساس فهم الاقتصاد السياسي الحديث بوصفه نظامًا تمايزيًا للاندماج الاجتماعي - توفر لنا فرصة للعودة إلى الأسئلة التوجيهية الثلاثة بشأن الاعتراف التي طرحتها سابقًا. وكما لاحظنا، انتقد مُحاورو فريزر تمييزها بين إعادة التوزيع والاعتراف، وبين الطبقة والمكانة، وبين الثقافة والاقتصاد السياسي، لكنهم قدموا انتقاداتهم بطرائق متنوعة: يلفت الانتقاد الأول الانتباه إلى الترابطات السببية بين الثقافة والهوية من جهة والاقتصاد السياسي من جهة أخرى. إن للشروط التي يتم الاعتراف من خلالها نتائج توزيعية مهمة: فمثلًا، يساعد تسخيف الأفعال الجنسية غير المعيارية على تعزيز سوء توزيع الموارد بدءًا بالرعاية الصحية وانتهاءً بحماية الشرطة [(1205)]. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن يُساعد الوصول إلى الموارد المادية في «تعزيز» الهوية الثقافية [(1206)]؛ كما أن المؤسسات التي يتم من خلالها توزيع الموارد - مثلًا، دول الرفاه البيروقراطية - تشكّل أيضًا هويات أولئك الذين يكونون تحت سلطتها [(1207)]. لا شك في أن هذه الأفكار الثاقبة مهمة بدرجة حيوية، لكنها لا تمضي عميقًا ضد فريزر: وكما أشارت هي، أن تحليل مثل هذه العلاقات السببية لا يتحدى - بل في الحقيقة **يتطلب** - التمييز التحليلي الأساسي بين الاعتراف وإعادة التوزيع [(1208)].

يؤكد الانتقاد الثاني، وهو أكثر جذرية، أن العلاقة بين الاعتراف وإعادة التوزيع ليست سببية فحسب، بل تكوينية أيضًا، فالمطالبات ذاتها بإعادة التوزيع، على سبيل المثال، لا يمكن استيعابها من دون الرجوع إلى فكرة الاعتراف، لأنها، بوصفها مطالبات بالعدالة، تعتمد على «فهم ما لقيمة الأشخاص» [(1209)]. وهكذا، نرى أن مجيد يار (Majid Yar) يطرح سياسة التوزيع باعتبارها فصيلة فرعية من سياسة الاعتراف، لأن الخيرات الاقتصادية التي تهتم بها هي في الحقيقة التجسيدات المادية لِـ «التقويمات الإنسانية المشتركة»: فنحن نكافح لأجل

امتلاك أشياء «تعبّر بشكل ملموس» عن احترام الآخرين لنا، أو لأجل توزيع أشياء بطرائق تؤكّد عضويتنا في مجتمع المعنى [(1210)]. على النهج نفسه، يُحاجّ هونيت أن سياسة التوزيع اعترافية في أساسها، لأنها تتضمن كفاحات حول معنى وقيمة الأنشطة الإنسانية المختلفة. ويرى أن الرأسمالية الحديثة تُحل المبدأ الجديد في «الإنجاز الفردي ضمن بنية تقسيم العمل الصناعي المنظّم» محلّ المبدأ القديم في توزيع الاعتبار - بحسب عضوية المرء في طبقة مالكة [(1211)]؛ لكن، لأن مبدأ الإنجاز هذا يعتمد على بعضٍ من الخلفية لفهم ما يعتبر عملًا ذا قيمة، فإنّ الصراعات التوزيعية في الرأسمالية تتضمن في العادة الجهودَ المبذولة لإدخال التعديلات على التفسير والمعنى السائد لِـ «الإنجاز»؛ مثلًا، في صراع الحركة النسوية لإضفاء قيمة اجتماعية على عمل المرأة المنزلي والإنجاب [(1212)].

هل تُشكل هذه الانتقادات الأكثر جذرية نقدًا قويًا لـ «ثنائية المنظور» عند فريزر؟ أحد ردود فريزر المحتملة - وهي أكثر ما توجه الانتقاد لمجيد يار بشكل مباشر - هي أن مثل هذه الجهود لتحويل التوزيع إلى اعتراف لا تفسر بدرجة كافية التمايز الواقعي، وإن غير المكتمل، للاقتصاد السياسي الحديث عن الأُطر الأخلاقية الأشمل: فالخاصية المميزة للرأسمالية هي «خلقها نظام سوق شبه موضوعي، غُفلٍ ولا شخصي»، «على الرغم من أنه متجسِّد ثقافيًا»، إلا أنه «غيرِ محكومٍ مباشرة بخطط تقويم ثقافية» [(1213)]. لكن هونيت، بالطبع، يقدم تحليلًا لتمايزيِّة الرأسمالية: فهو يقرأ تطورها بوصفه تمايزًا لحقل الاعتراف ذاته إلى ثلاثة أبعاد تحكمها المبادئ المتميزة في الحب، والقانون، والإنجاز، وليس بوصفه تمايزًا لشكل الاندماج الاجتماعي المعتمد على المعايير عن أنماط الاندماج الاجتماعي الخالية من المعايير [(1214)]. في هذه النقطة نجد أن لدى فريزر ردًّا ثانيًا. ففي حين أن بعض الصراعات حول التوزيع في ظل الرأسمالية قد تهدف إلى تحويل تفسيرات مبدأ الإنجاز السائدة، فهذا ليس إطلاقًا الشكل الأنموذجي لسياسة إعادة التوزيع: «فالصراعات ضد العولمة الليبرالية الجديدة»، مثلًا، «تهدف لإنهاء سوء التوزيع الممنهج المتجذر لا في أيديولوجيات الإنجاز، بل في منظومة الضرورات وبنيات السيطرة للرأسمالية المُعَولِمة»، والتي «لا تقل أهمية في دلالتها على أنموذج الرأسمالية المعاصرة عن تلك التي غذّت عدم الاعتراف بجهود رعاية الأسرة التي تقوم بها النساء [(1215)].

لكنْ، ما زلت أعتقد بأن كلًا من هونيت ويار محقان في اقتراحهما أن إعادة التوزيع - وعلى نطاق أوسع، عمل الاقتصاد السياسي - لا يمكن فهمهما من دون رجوع إلى فكرة الاعتراف. والسؤال هو: «الاعتراف» بأي معنى؟ وبالعودة إلى سؤالي التوجيهي الأول الذي اقترحته سابقًا - هل الاعتراف هو خَيرٌ منفصلٌ أم وسيطٌ عامٌّ للحياة الاجتماعية ؟- يقدم نقاد من أمثال هونيت ويار إجابة ملتبسة: على الرغم من أنهما يتعاملان مع الاعتراف بوصفه

المفهوم الأخلاقي التأسيسي، وليس مجرد واحد من خيرات كثيرة، فإنهما يستمران مع ذلك في التعامل مع الاعتراف بوصفه **خيرًا**، أي شيئًا يسعى إليه ويطلبه الأفراد والجماعات، وقد يفتقرون إليه أحيانًا ويملكونه أحيانًا أخرى. هذا التصور للاعتراف بوصفه خيرًا - وربما هو الخير الرئيس - يتطابق تمامًا مع إجابتهما الضمنية عن السؤال التوجيهي الثاني بشأن العلاقة بين الاعتراف والعدالة: فبالنسبة إليهما، أن يكون المرء معترَفًا به يعني أن يُعامل بعدالة. وهذه الطريقة في استعمال «الاعتراف» تَحرِف تحليلات هونيت ويار للارتباط التكويني بين إعادة التوزيع والاعتراف: فطالما أنهما يريان أن الاعتراف مفهوم معياري أساسًا، فإنهما يعينان موضع هذا الارتباط التكويني عند مستوى المعايير، ويقرآن الصراعات حول التوزيع كمطالبات **من أجل** الاعتراف؛ وهذا يجعلهما معرّضَين لمذكرات فريزر التعقيبية. لكن كيف يمكن أن تبدو العلاقة بين إعادة التوزيع والاعتراف إذا تحركنا إلى ما هو أبعد، نحو التعامل مع الاعتراف كوسيط للتفاعل الإنساني وليس كخير، وكيف يمكن أن تبدو إذا أضعفنا الارتباط المفهومي بين الاعتراف والعدالة؟

بإمكاننا أن نجد فاتحة الإجابة في رد جوديث بتلر على فريزر، وبخاصة في ملاحظة موجزة نحو نهاية مقالتها تتعلق بموقع التمييز بين «المادي» و«الثقافي» في الماركسية. إذ تُحاجّ بتلر أن هذا التمييز ليس «أساسًا مفهوميًا» مسلّمًا به في الماركسية. بل على العكس من ذلك، كان ماركس وبعض تابعيه يسعون بالضبط إلى «تفسير كيف أن الاقتصادي والثقافي أصبحا راسخين بوصهما مجالين منفصلين - وفي الحقيقة، كيف أن مأسسة ما هو اقتصادي باعتباره مجالًا منفصلًا هي نتيجة عملية تجريد استهلّها رأس المال ذاته» [(1216)]. وفي ردها على بتلر، تصف فريزر هذا الوضع بأنه محاجة «تفكيكية» هدفها ببساطة التذويب التام للفوارق بين الثقافة والاقتصاد، وبين الاعتراف وإعادة التوزيع [(1217)]. لكن هناك طريقة أخرى لفهم زخم ادعاء بتلر، وادعاء ماركس أيضًا. ليس الغرض من دراسة بروز الاقتصادي بصفته مجالًا منفصلًا من خلال «عملية التجريد» الرأسمالية إظهار أنه، في النهاية، لا فرق بين الثقافة والاقتصاد. بل على العكس، الغرض منها هو تحديد تناقض ضمن الأشكال الاجتماعية الرأسمالية: فمن جهة، تتضمن هذه الأشكال فصلًا للاقتصادي عن الثقافي، وهذا الفصل ليس مجرد وهم؛ ومن جهة أخرى، إن الوسائل التي يتم بها إنتاج هذا الفصل - مثل بروز طريقة مميزة للتقويم تجرّد «القيمة التبادلية» من القيمة الاستعمالية - تشهد أيضًا على الاستمرارية القائمة بين الأشكال «الاقتصادية» و«الاجتماعية». وهذا عبارة عن «ثنائية منظورية» من نوع آخر، وهي تُكمّل ثنائية فريزر: إذا كانت هذه الثنائية تسمح للمحلل بأن يختبر أحيانًا أي ممارسة اجتماعية من زاوية التوزيع، وأحيانًا من زاوية الاعتراف [(1218)]، فإن هذه الثنائية تدع المحلل يقرّ بواقع الفروقات الاجتماعية التي يستند إليها التمييز بين الاعتراف وإعادة التوزيع، وفي الوقت

ذاته، أن يفهم أن هذه الفروقات هي أعراض تناقضٍ عميقٍ ضمن الحياة الاجتماعية الحديثة.

بتبنّينا معنى مختلفًا لِـ «الاعتراف»، إذًا، ربما نتمكن من فصل الارتباطات بين الاعتراف وإعادة التوزيع اعتمادًا على نقطة تختلف عما يقترحه هونيت ويار: ليس في المحتوى المعياري لدعاوى إعادة التوزيع فحسب، بل أيضًا وبدرجة أكثر جذرية في طرائق رؤية وتقدير وتقويم الناس والأشياء - بصفتهم حاملي قوة العمل الكمية، مثلًا؛ أو مواضع للقيمة التبادلية - من حيث هم عوامل تكوينية للأشكال الاقتصادية. مع ذلك، يستدعي هذا بدوره انزياحًا مفهوميًا آخر. على الرغم من أن المقاربة التي لخّصتها للتوّ تختلف عن مقاربة هونيت ويار في الإجابات عن السؤالين الأول والثاني التوجيهيين بشأن الاعتراف، فإن هذه المقاربة مستعدة بعدُ لتقديم إجابة تقليدية نوعًا ما عن السؤال الثالث بشأن موضوع الاعتراف: من هذه الزاوية، يبقى الاعتراف مسألة رؤية شخص آخر أو شيء آخر والتعامل معه في ضوء وصف ما، كعامل أو كسلعة، مثلًا. لكن المعنى البديل لِـ «الاعتراف»، باعتباره نوعًا من الإقرار بحالة المرء أو ظروفه الخاصة، ربما يكون ملائمًا هنا أيضًا. وبالنسبة إلى هيغل، الاعتراف بهذا المعنى تحديدًا هو الذي يقوم بالعمل النقدي في الحقيقة: إن تفسيره الصراع الذي يهدف إلى الحصول على الاعتراف وعلاقة السيّد - العبد هو، بالنتيجة، تفسير للجهد المتناقض لدى الذات لضمان اليقين بشأن استقلالها الخاص من خلال تأسيس شكل اجتماعي تراتبي، جهد يشهد بطريقة ساخرة على استمرارية اعتماد الذات على الآخرين، في حين أنه يعزلها ماديًا عن قوة هذا التناقض، مهما كان العزل غير مكتمل [(1219)]. وإذا كانت «الاعترافات» التي تُكوّن الرأسمالية متناقضة بطريقة موازية لهذه، إذًا، فربما يقال أيضًا إن هذه الاعترافات يمكن أن تصل إلى سوء الاعتراف بمعنى الإخفاق في الاعتراف؛ وفي أقل تقدير، ربما يُفهم بعض أشكال عدم المساواة والتراتبيات الممنهجة التي تميز الحياة الاقتصادية المعاصرة بأنه يُستدام جزئيًا من طريق أوجه التوظيف الوجودية للذات الحديثة في المُتَخَيَّل الرأسمالي.

مع ذلك، إن كانت هذه الطريقة في تذهّن «الاعتراف» تفتح مسارات جديدة للتفكير حول ارتباطاته بإعادة التوزيع، فإنها تعرض أيضًا طريقة جديدة للتفكير بشأن الاختلافات بين هذه الاصطلاحات. وكما ذكرت آنفًا، إن أحد أهم التغيرات في موقف نانسي فريزر كان اهتمامها المتزايد ببُعد ثالث «سياسي» للعدالة. وإن تصويرها العدالة في بعض الأحيان في هذا البعد يُحيل إلى مجموعة متميزة من عوائق التكافؤ في المشاركة، وهي عوائق «سياسية» بالمعنى الضيق: على سبيل المثال، «القواعد الانتخابية التي تحرم الأقليات شبه الدائمة من التصويت» [(1220)]. وفي حالات أخرى، تبدو فريزر كأنها تستبقي في ذهنها نوعًا من أشكال الإجحاف الذي يسبق قضية التكافؤ في المشاركة كليًا. إذا كان معيار التكافؤ في المشاركة ينبئنا أن «العدالة تتطلب ترتيبات اجتماعية

تسمح لكل الأعضاء (البالغين) في المجتمع بالتفاعل في ما بينهم بوصفهم نظراء» [1221]، فإن هذا يستدعي طرح السؤال: «ما الذوات التي يُشترط أن يكون بينها هذا التكافؤ [1222]؟ يُذكرنا سؤال فريزر بأن تطبيق معيار التكافؤ في المشاركة يتبع **دائمًا** نوعًا من المنطق التوزيعي، لأن ذلك المعيار يهدف إلى ضمان أن تُخصَّص الخيرات - سواء أكانت مادية أم ثقافية - بطريقة تعزز التكافؤ ضمن جماعة عضويتها معروفة. لكن التوزيعات العادلة من هذا النوع تعتمد على إرادة مُسبقة للإقرار بشبكات العلاقات والاعتماد المتبادل التي تجعل عمل فرد من الأفراد ذا صلة بالآخرين (والعكس بالعكس)، حتى عندما تصل تلك الشبكات إلى خارج ما تدعوه فريزر «الأطر» التي نستخدمها في العادة لرسم خريطة واجباتنا [1223]. ونحن لا نعرف مُقدّمًا من هم الآخرون الذين يدين لهم هذا النوع من العدالة المُسبقة: تلك هي المسألة؛ وهي ما يُميّز الاعتراف بمعنى الإقرار (acknowledgment) - الموجّه في الدرجة الأولى للشخص ذاته ومحدوديته العملية - من إعادة التوزيع والاعتراف، كما يُفهمان في العادة.

المراجع

Althusser, L. «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes toward an Investigation),» in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, B. Brewster (trans.) (New York: Monthly Review Press, 1971).

Baum, B. «Feminist Politics of Recognition.» *Signs*. vol. 29, no. 4 (2004).

Beauvoir, S. de. *The Second Sex*. H. M. Parshley (trans.). New York: Vintage, 1989.

Benhabib, S. «From Redistribution to Recognition? The Paradigm Change in Contemporary Politics,» in: S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Benjamin, J. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon, 1988.

Berlin, I. «Two Concepts of Liberty,» in: I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Blum, L. «Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism.» *Constellations*. vol. 5, no. 1 (1998).

Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. R. Nice (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Symbolic Violence and Political Struggles,» in: P. Bourdieu,» .__________
Pascalian Meditations, R. Nice (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford .University Press, 2000)

Bower, L. «Queer Problems/straight Solutions: The Limits of a Politics of 'Official Recognition',» in: S. Phelan (ed.), *Playing with Fire: Queer .Politics, Queer Theories* (New York: Routledge, 1997)

.Buck-Morss, S. «Hegel and Haiti.» *Critical Inquiry*. 26 (2000)

Butler, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century .France*. New York: Columbia University Press, 1987

.Merely Cultural.» *Social Text*. vol. 15, no. 3-4 (1997)» .__________

Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death. New .__________
.York: Columbia University Press, 2000

Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence. .__________
.Assen: Van Gorcum, 2003

Cassuto, L. «Frederick Douglass and the Work of Freedom: Hegel's Master-.slave Dialectic in the Fugitive Slave Narrative.» *Prospects*. 21 (1996)

.Cave, T. *Recognitions: A Study in Poetics*. Oxford: Clarendon Press, 1990

Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1976

Connolly, W. E. «Pluralism, Multiculturalism, and the Nation-state: Rethinking the Connections.» *Journal of Political Ideologies*. vol. 1, no. 1 .(1996)

Cornell, D. & S. Murphy. «Anti-racism, Multiculturalism, and the Ethics of .Identification.» *Philosophy and Social Criticism*. vol. 28, no. 4 (2002)

Davis, D. B. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. .Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975

Dumm, T. L. «Strangers and Liberals.» *Political Theory*. vol. 22, no. 1 .(1994)

Elshtain, J. B. «Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested,» in: R. Abbey (ed.), *Charles Taylor* (Cambridge: .Cambridge University Press, 2004)

Fanon, F. *Black Skin, White Masks*. C. L. Markham (trans.). New York: .Grove Press, 1967

Feldman, L. *Citizens without Shelter: Homelessness, Democracy, and .Political Exclusion*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004

Foster, R. «Recognition and Resistance: Axel Honneth's Critical Social Theory.» *Radical Philosophy*. 94 (1999).

Fraser, N. «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-socialist' Age.» *New Left Review*. 212 (1995).

__________. «Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference.» *Journal of Political Philosophy*. vol. 3, no. 2 (1995).

__________. «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler.» *Social Text*. vol. 15, no. 3-4 (1997).

__________. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge, 1997.

__________. «A Rejoinder to Iris Young.» *New Left Review*. 223 (1997).

__________. «Distorted Beyond all Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth,» in: N. Fraser & A. Honneth (eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.) (London: Verso, 2003).

__________. «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,» in: N. Fraser & A. Honneth (eds.), *Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange*, J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.) (London: Verso, 2003).

__________ & A. Honneth (eds.). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.). London: Verso, 2003.

Galeotti, A. E. *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

García Düttmann, A. *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*. K. B. Woodgate (trans.). London: Verso, 2000.

Gauthier, J. A. *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*. Albany, NY: SUNY Press, 1997.

Genovese, E. D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Pantheon, 1974.

Gilroy, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Gooding-Williams, R. «Race, Multiculturalism, and Democracy.» *Constellations*. vol. 5, no. 1 (1998).

Gordon, L. R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on* .*Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995

Habermas, J. «Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind,» in: J. Habermas, *Theory and Practice*, J. Viertel (trans.) (Boston: .Beacon Press, 1974)

Hanssen, B. «Ethics of the Other,» in: B. Hanssen, *Critique of Violence:* .*Between Poststructuralism and Critical Theory* (London: Routledge, 2000)

Harris, H. S. «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts,» in: D. Henrich & K. Düsing (eds.), *Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft .20 (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980)

Hegel, G. W. F. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. A. V. Miller (trans.). .Oxford: Oxford University Press, 1977

Heidegren, C.-G. «Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel .Honneth's Theory of Recognition.» *Inquiry*. vol. 45, no. 4 (2002)

Hobson, B. (ed.). *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, .2003

Honneth, A. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and* .*Political Philosophy*. C. W. Wright (ed.). Albany, NY: SUNY Press, 1995

The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social .__________ .*Conflicts*. J. Anderson (trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996

Postmodern Identity and Object-relations Theory: On the» .__________ Seeming Obsolescence of Psychoanalysis.» *Philosophical Explorations*. .vol. 2, no. 3 (1999)

Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.»» .__________ .*Inquiry*. vol. 45, no. 4 (2002)

The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder,» in:» .__________ N. Fraser & A. Honneth (eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.) (London: .Verso, 2003)

Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser,»» .__________ in: N. Fraser & A. Honneth (eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.) .(London: Verso, 2003)

Ikäheimo, H. «On the Genus and Species of Recognition.» *Inquiry*. vol. 45, .no. 4 (2002)

Irigaray, L. *Speculum of the Other Woman*. G. C. Gill (trans.). Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1985

James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San .Domingo Revolution*. New York: Vintage, 1989

Jurist, E. R. *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*. .Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000

Kauppinen, A. «Reason, Recognition, and Internal Critique.» *Inquiry*. vol. .45, no. 4 (2002)

Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel*. A. Bloom (ed.). J. H. .Nichols, Jr. (trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980

Kompridis, N. «From Reason to Self-realisation? Axel Honneth and the .'Ethical Turn' in Critical Theory.» *Critical Horizons*. vol. 5, no. 1 (2004)

Krause, S. R. *Liberalism with Honor*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 2002

Kruks, S. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist .Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001

Kutz, C. «Justice in Reparations: The Cost of Memory and the Value of .Talk.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. 32, no. 3 (2004)

.Lacan, J. *Écrits: A Selection*. B. Fink (trans.). New York: Norton, 2002

Laclau, E. & C. Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, .1985

Laitinen, A. «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a .Precondition of Personhood?.» *Inquiry*. vol. 45, no. 4 (2002)

Lundgren-Gothlin, E. *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second .Sex*. L. Schenck (trans.). Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1996

Markell, P. «The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully.» .*Constellations*. vol. 7, no. 4 (2000)

Bound by Recognition. Princeton, NJ: Princeton University .__________ .Press, 2003

Mead, Honneth, and the 'I',» in: B. Van den Brink & D.» .__________ Owen (eds.), *Recognition and Power in Contemporary Social and Political .Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming)

Mills, P. (ed.). *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*. University Park: .Pennsylvania State University Press, 1996

Nicholson, L. «To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of .Recognition.» *Constellations*. vol. 3, no. 1 (1996)

Oliver, K. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis: University of .Minnesota Press, 2001

O'Neill, J. «Economy, Equality, and Recognition,» in: L. Ray & A. Sayer .(eds.), *Culture and Economy after the Cultural Turn* (London: Sage, 1999)

Orlie, M. A. «Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good,» in: R. Abbey (ed.), *Charles Taylor* (Cambridge: .Cambridge University Press, 2004)

Patten, A. «Liberal Citizenship in Multinational Societies,» in: A.-G. Gagnon & J. Tully (eds.), *Multinational Democracies* (Cambridge: .Cambridge University Press, 2001)

Patterson, O. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, .Mass.: Harvard University Press, 1982

Phillips, A. «From Inequality to Difference: A Severe Case of .Displacement?.» *New Left Review*. 224 (1997)

.*Which Equalities Matter?*. Cambridge: Polity Press, 1999 .__________

Recognition and the Struggle for Political Voice,» in: B.» .__________ Hobson (ed.), *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency, and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, .2003)

Pippin, R. «What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition .is the Answer?.» *European Journal of Philosophy*. vol. 8, no. 2 (2000)

Povinelli, E. A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University .Press, 2002

Rao, V. & M. Walton (eds.). *Culture and Public Action*. Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2004

Ray, L. & A. Sayer (eds.). *Culture and Economy After the Cultural Turn*. .London: Sage, 1999

Ringmar, E. «The Recognition Game: Soviet Russia against the West.» .*Cooperation and Conflict*. vol. 37, no. 2 (2002)

Rorty, A. O. «The Hidden Politics of Cultural Identification.» *Political* .*Theory*. vol. 22, no. 1 (1994)

Roth, M. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth* .*Century France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988

Sartre, J.-P. *Being and Nothingness*. H. E. Barnes (trans.). New York: .Philosophical Library, 1956

Notebooks for an Ethics. D. Pellauer (trans.). Chicago: .__________ .University of Chicago Press, 1992

Sayer, A. «Valuing Culture and Economy,» in: L. Ray & A. Sayer (eds.), .*Culture and Economy after the Cultural Turn* (London: Sage, 1999)

Siep, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Karl .Alber Verlag, 1979

The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes» .__________ in the Jena Writings,» C. Dudas (trans.), in: J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* (Albany, NY: .SUNY Press, 1996)

Smith, A. M. «Missing Poststructuralism, Missing Foucault: Butler and Fraser on Capitalism and the Regulation of Sexuality.» *Social Text*. vol. 19, .no. 2 (2001)

Sommer, D. *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in* .*the Americas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1994)

Thompson, S. «Parity of Esteem and the Politics of Recognition.» .*Contemporary Political Theory*. vol. 1, no. 2 (2002)

Todorov, T. *Life in Common: An Essay in General Anthropology*. K. Golsan .& L. Golsan (trans.). Lincoln: University of Nebraska Press, 2001

Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Struggles over Recognition and Distribution.»» .__________ .*Constellations*. vol. 7, no. 4 (2000)

Introduction,» in: A.-G. Gagnon & J. Tully (eds.),» .__________ *Multinational Democracies* (Cambridge: Cambridge University Press, .2001)

Turner, L. «On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage,» in: L. R. Gordon, T. D. Sharpley-Whiting & R. .T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996)

Van den Brink, B. *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a* .*Political Tradition*. Albany, NY: SUNY Press, 2000

D. Owen (eds.). *Recognition and Power in Contemporary* & __________ *Social and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, .forthcoming

Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New .York: Basic Books, 1983

White, S. K. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in* .*Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000

Whitebook, J. «Mutual Recognition and the Work of the Negative,» in: W. Rehg & J. Bohman (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The* .*Transformation of Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001)

Willett, C. *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. London: .Routledge, 1995

Williams, R. R. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany, NY: .SUNY Press, 1992

Hegel's Ethics of Recognition. Berkeley: University of .__________ .California Press, 1997

Yar, M. «Beyond Nancy Fraser's 'Perspectival Dualism'.» *Economy and* .*Society*. vol. 30, no. 3 (2001)

Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1990

Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual» .__________ .Systems Theory.» *New Left Review*. 222 (1997)

Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, .__________ .2000

Zurn, C. «Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'.» *Philosophy and Social Criticism*. vol. .26, no. 1 (2000)

Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser,» .__________ .Honneth, and Taylor.» *Constellations*. vol. 10, no. 4 (2003)

(1146) C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(1147) J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(1148) L. Bower, «Queer Problems/straight Solutions: The Limits of a Politics of 'Official Recognition',» in: S. Phelan (ed.), *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories* (New York: Routledge, 1997).

(1149) S. Thompson, «Parity of Esteem and the Politics of Recognition,» *Contemporary Political Theory*, vol. 1, no. 2 (2002).

(1150) R. Gooding-Williams, «Race, Multiculturalism, and Democracy,» *Constellations*, vol. 5, no. 1 (1998).

(1151) A. Patten, «Liberal Citizenship in Multinational Societies,» in: A.-G. Gagnon & J. Tully (eds.), *Multinational Democracies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

(1152) E. Ringmar, «The Recognition Game: Soviet Russia against the West,» *Cooperation and Conflict*, vol. 37, no. 2 (2002).

(1153) J. Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York: Pantheon, 1988).

(1154) C. Kutz, «Justice in Reparations: The Cost of Memory and the Value of Talk,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, no. 3 (2004).

(1155) L. Feldman, *Citizens without Shelter: Homelessness, Democracy, and Political Exclusion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004).

(1156) A. E. Galeotti, *Toleration as Recognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(1157) I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985).

(1158) N. Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-socialist' Age,» *New Left Review*, 212 (1995), p. 68.

(1159) Taylor, «The Politics of Recognition».

(1160) A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, J. Anderson (trans.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

(1161) بشأن مقالة تايلور، ينظر المقالة النقدية في:

Taylor, «The Politics of Recognition,»

وكذلك في:

T. L. Dumm, «Strangers and Liberals,» *Political Theory*, vol. 22, no. 1 (1994); A. O. Rorty, «The Hidden Politics of Cultural Identification,» *Political Theory*, vol. 22, no. 1 (1994); W. E. Connolly, «Pluralism, Multiculturalism, and the Nation-state: Rethinking the Connections,» *Journal of Political Ideologies*, vol. 1, no. 1 (1996); L. Nicholson, «To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition,» *Constellations*, vol. 3, no. 1 (1996); L. Blum, «Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism,» *Constellations*, vol. 5, no. 1 (1998); Gooding-Williams; D. Sommer, *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); B. Hanssen, «Ethics of the Other,» in: B. Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory* (London: Routledge, 2000); S. K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); K. Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001); S. Benhabib, «From Redistribution to Recognition? The Paradigm Change in Contemporary Politics,» in: S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); D. Cornell & S. Murphy, «Anti-racism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification,» *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, no. 4 (2002); P. Markell, *Bound by Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003); J. B. Elshtain, «Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested,» and M. A. Orlie, «Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good,» all in: R. Abbey (ed.), .*Charles Taylor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

(1162) M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* .(New York: Basic Books, 1983)

(1163) I. Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: I. Berlin, *Four Essays on* .*Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969)

(1164) للاطلاع على مختلف مقاربات موضوعة الاعتراف عبر روسو ومونتسكيو، ينظر على التوالي:

T. Todorov, *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, K. Golsan & L. Golsan (trans.) (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001); S. R. Krause, *Liberalism with Honor* (Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 2002)

(1165) Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 134.

للاطلاع على مناقشات نقدية لهونيت، ينظر:

R. Foster, «Recognition and Resistance: Axel Honneth's Critical Social Theory,» *Radical Philosophy*, 94 (1999); B. Van den Brink, *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition* (Albany, NY: SUNY Press, 2000); C. Zurn, «Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life',» *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, no. 1 (2000); J. Whitebook, «Mutual Recognition and the Work of the Negative,» in: W. Rehg & J. Bohman (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001); C.-G. Heidegren, «Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002); H. Ikäheimo, «On the Genus and Species of Recognition,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002); A. Kauppinen, «Reason, Recognition, and Internal Critique,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002); A. Laitinen, «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002); N. Kompridis, «From Reason to Self-realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory,» *Critical Horizons*, vol. 5, no. 1 (2004); B. Van den Brink & D. Owen (eds.), *Recognition and Power in Contemporary Social and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

(1166) J. Habermas, «Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind,» in: J. Habermas, *Theory and Practice*, J. Viertel (trans.) (Boston: Beacon Press, 1974).

(1167) L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1979); L. Siep, «The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings,» C. Dudas (trans.), in: J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* (Albany, NY: SUNY Press, 1996); H. S. Harris, «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts,» in: D. Henrich & K. Düsing (eds.), *Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft 20 (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980); R. R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany, NY: SUNY Press, 1992); R. R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997); E. R. Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000); R. Pippin, «What is the Question for

Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?,» *European Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 2 (2000).

(1168) Honneth, *The Struggle for Recognition*; A. Honneth, «Postmodern Identity and Object-relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis,» *Philosophical Explorations*, vol. 2, no. 3 (1999); A. Honneth, «Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002); Whitebook.

(1169) A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, A. Bloom (ed.), J. H. Nichols, Jr. (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980); J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987); M. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).

(1170) J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, H. E. Barnes (trans.) (New York: Philosophical Library, 1956); J.-P. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, D. Pellauer (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

(1171) S. de Beauvoir, *The Second Sex*, H. M. Parshley (trans.) (New York: Vintage, 1989).

(1172) J. Lacan, *Écrits: A Selection*, B. Fink (trans.) (New York: Norton, 2002).

(1173) F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, C. L. Markham (trans.) (New York: Grove Press, 1967).

(1174) L. Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes toward an Investigation),» in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, B. Brewster (trans.) (New York: Monthly Review Press, 1971).

(1175) P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, R. Nice (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); P. Bourdieu, «Symbolic Violence and Political Struggles,» in: P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, R. Nice (trans.) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000).

(1176) J. Butler, *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence* (Assen: Van Gorcum, 2003).

(1177) للاطلاع على سارتر والاعتراف، ينظر:

A. Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, C. W. Wright (ed.) (Albany, NY: SUNY Press, 1995); Honneth, *The Struggle for Recognition*; Williams, *Hegel's Ethics*;

عن بوفوار:

E. Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*, L. Schenck (trans.) (Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1996);
عن فانون:
L. R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995); L. Turner, «On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage,» in: L. R. Gordon, T. D. Sharpley-Whiting & R. T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996); Hanssen, «Ethics of the Other;» Oliver;
وعن الثلاثة معًا:
S. Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).
(1178) Fanon; C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage, 1989); E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Pantheon, 1974); D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975); O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); C. Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (London: Routledge, 1995); L. Cassuto, «Frederick Douglass and the Work of Freedom: Hegel's Master-slave Dialectic in the Fugitive Slave Narrative,» *Prospects*, 21 (1996); S. Buck-Morss, «Hegel and Haiti,» *Critical Inquiry*, 26 (2000).
(1179) L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, G. C. Gill (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985); Benjamin; P. Mills (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1996); J. A. Gauthier, *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine* (Albany, NY: SUNY Press, 1997); J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (New York: Columbia University Press, 2000).
(1180) T. Cave, *Recognitions: A Study in Poetics* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
(1181) Williams, *Recognition*; Jurist; Markell, *Bound by Recognition*.
(1182) Patten.
(1183) Walzer.

(1184) Williams, *Recognition*; Williams, *Hegel's Ethics*.

(1185) A. Honneth, «Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser,» in: N. Fraser & A. Honneth (eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, J. Golb, J. Ingram & C. Wilke (trans.) (London: Verso, 2003), p. 113.

(1186) Taylor, «The Politics of Recognition».

(1187) A. Honneth, «Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions,» *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002).

(1188) J. Tully, «Struggles over Recognition and Distribution,» *Constellations*, vol. 7, no. 4 (2000); J. Tully, «Introduction,» in: Gagnon & Tully (eds.).

(1189) N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,» in: Fraser & Honneth (eds.), p. 36.

(1190) I. M. Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 105.

(1191) Lacan, pp. 294-295.

(1192) Bourdieu, *Outline*, p. 164.

(1193) Markell, *Bound by Recognition*; E. A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham, NC: Duke University Press, 2002); Oliver.

(1194) P. Markell, «The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully,» *Constellations*, vol. 7, no. 4 (2000); P. Markell, «Mead, Honneth, and the 'I',» in: Van den Brink & Owen (eds.); A. García Düttmann, *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*, K. B. Woodgate (trans.) (London: Verso, 2000); Laitinen.

(1195) S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Markell, *Bound by Recognition*.

(1196) Fraser, «From Redistribution to Recognition?,» p. 69; N. Fraser, «Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 3, no. 2 (1995), p. 166;

أعيد طبعهما في:

N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (New York: Routledge, 1997).

(1197) Fraser, «From Redistribution to Recognition?,» p. 74.

(1198) Ibid., p. 82.

(1199) للاطلاع على مناقشات نقدية لفريزر، ينظر:

I. M. Young, «Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory,» *New Left Review*, 222 (1997); J. Butler, «Merely Cultural,» *Social Text*, vol. 15, no. 3-4 (1997); A. Phillips, «From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?,» *New Left Review*, 224 (1997); A. Phillips, *Which Equalities Matter?* (Cambridge: Polity Press, 1999); A. Phillips, «Recognition and the Struggle for Political Voice,» in: B. Hobson (ed.), *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency, and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); A. M. Smith, «Missing Poststructuralism, Missing Foucault: Butler and Fraser on Capitalism and the Regulation of Sexuality,» *Social Text*, vol. 19, no. 2 (2001); M. Yar, «Beyond Nancy Fraser's 'Perspectival Dualism',» *Economy and Society*, vol. 30, no. 3 (2001); Honneth, «Redistribution as Recognition;» C. Zurn, «Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor,» *Constellations*, vol. 10, no. 4 (2003); B. Baum, «Feminist Politics of Recognition,» *Signs*, vol. 29, no. 4 (2004); Feldman;

للاطلاع على ردها على يونغ، ينظر:

N. Fraser, «A Rejoinder to Iris Young,» *New Left Review*, 223 (1997);

على باتلر:

N. Fraser, «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler,» *Social Text*, vol. 15, no. 3-4 (1997);

وعلى هونيت:

N. Fraser, «Distorted Beyond all Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth,» in: Fraser & Honneth (eds.).

(1200) Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics,» p. 36.

(1201) Ibid., pp. 27-30.

(1202) Ibid., p. 48.

(1203) Ibid., p. 60.

(1204) Ibid., pp. 67-69, 87-94.

(1205) Young, «Unruly Categories,» p. 157.

(1206) Phillips, «From Inequality to Difference,» p. 149.

(1207) Benhabib, «From Redistribution.»

للاطلاع على الدراسات التجريبية التي تبرز هذه التفاعلات، تنظر المقالات المجمعة في:

L. Ray & A. Sayer (eds.), *Culture and Economy after the Cultural Turn* (London: Sage, 1999); Hobson (ed.); V. Rao, & M. Walton (eds.). *Culture and Public Action* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004).

(1208) Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics,» p. 63; Phillips, «From Inequality to Difference.»

(1209) Yar, p. 295; A. Sayer, «Valuing Culture and Economy,» in: Ray & Sayer (eds.); J. O’Neill, «Economy, Equality, and Recognition,» in: Ray & Sayer (eds.).

(1210) Yar, p. 298.

(1211) Honneth, «Redistribution as Recognition,» p. 140.

(1212) Ibid., p. 154.

(1213) Fraser, «Distorted Beyond all Recognition,» p. 214.

(1214) A. Honneth, «The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder,» in: Fraser & Honneth (eds.), pp. 253-256.

(1215) Fraser, «Distorted Beyond all Recognition,» p. 215.

(1216) J. Butler, «Merely Cultural,» *Social Text*, vol. 15, no. 3-4 (1997), p. 274.

(1217) Fraser, «Heterosexism,» p. 286; Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics,» p. 60.

(1218) Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics,» p. 63.

(1219) Markell, *Bound by Recognition*, chap. 4.

(1220) Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics,» p. 68.

(1221) Ibid., p. 36.

(1222) Ibid., p. 88.

(1223) Ibid., pp. 87-88.

الفصل السادس والعشرون: المساواة والاختلاف [1224] ...... جوديث سكوايرز

أولًا: مقدمة

هل المساواة هي «النوع المهدد بالخطر ضمن المُثل السياسية العليا» [1225]؟ يبدو مؤكدًا أن فهمًا للمساواة يركِّز على المساواة الرسمية بالفرص ربما حجب اهتمام المخيلة الشعبية بالمساواة في النتائج [1226]، وأن الانشغال المتنامي بأهمية الاعتراف الثقافي والشمول الديمقراطي قد همّشا نظريات المساواة التي تفترض وجود علاقة سببية بين المساواة وإعادة توزيع الموارد وتركز على هذه الإعادة. ولذلك تميل النظريات والسياسات المعاصرة بشأن «المساواة» في العالم الأول إلى التركيز على قضايا عدم المساواة الثقافية والسياسية، بدلًا من التركيز على عدم المساواة في الخيرات التوزيعية. فالأشخاص الذين يُعتبرون «غير متساوين» أصبحوا بشكل متزايد هم الأقليات الإثنية والمعوّقين والمُسنّين والمثليين من الرجال والنساء والأقليات الدينية وهلم جرّا، لا الفقراء. وإحدى نتائج هذا التحول في فهم المساواة هو بروز التزام بمتابعة التفكير والتنظير بشأن المساواة بطريقة تعترف بالاختلافات وتحتفي بها.

في حين ركزت تقليديًا محاولات معالجة أشكال عدم المساواة الاقتصادية على قضايا التوزيع، ساعيةً إلى محو الاختلافات (الاقتصادية) بين الناس باعتباره وسيلة لتأمين مساواتهم، فإن محاولات معالجة أشكال عدم المساواة السياسية والثقافية تجُرّ معها في العادة الدعوة إلى الاعتراف بالاختلافات (الثقافية) واحترامها، بدلًا من إنكارها أو تأكّلها، بوصفها شرطًا مسبقًا لتأمين مساواة الناس. بكلمات أخرى، إن التحول في الاهتمام عن أشكال عدم المساواة الاقتصادية إلى الأشكال الثقافية والسياسية يرافقه تحول في التركيز من التماثل إلى الاختلاف. وهكذا، فإن المساواة كما تبدو الآن، سواء أكانت في المناقشات النظرية أم في مناقشة السياسات، تتطلب احترامًا للاختلاف وليس البحث عن التشابهات.

يخشى بعض المنظرين من أن يكون هذا التحول نحو الاهتمام بالاختلاف هو الذي أدى إلى تغييب الاهتمام المبكر بأشكال عدم المساواة الاقتصادية، بدلًا من أن يقوّيه. ويحاجّ الكثير من المساواتيين الليبراليين لإثبات أن الانشغال بالجماعات بدلاً من الأفراد يقوض مبدأ المعاملة المتساوية، ويحرف الاهتمام عن أشكال عدم المساواة الضاغطة [1227]. أما الآخرون، ومع أنهم أكثر تعاطفًا

مع الاهتمام بأشكال عدم المساواة بين الجماعات، فيُحاجّون أن التركيز الضيق على أشكال عدم المساواة الثقافية وعلى الاعتراف [بالجماعات ثقافيًا] خلق شقاقًا غير ضروري بين الاعتراف وإعادة التوزيع، أو بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي [(1228)]. وفي حين اعتبر البعض أن هذا الجدل يوجَّه في الطريق الخطأ [(1229)]، إلا أنه ألهم المنظرين لصوغ نظريات في المساواة تسعى إلى التفاوض حول الاختلاف وتجاوزه عبر الانخراط في الاعتبارات الاقتصادية والثقافية والسياسية.

ثانيًا: التنظير للمساواة

ربما تكون أفضل طريقة لفهم المساواة هي النظر إليها بصفتها قيمة حديثة متميّزة، بمعنى أنه «في ظل أوضاع المواطَنة الاجتماعية الحديثة، ليست المساواة ما يحتاج إلى التبرير الأخلاقي، بل عدم المساواة» [(1230)]، وأن الملامح الرئيسة لهذه «المُواطَنة الاجتماعية الحديثة»، بحسب ت. هـ. مارشال (T. H. Marshall)، فُهمت على نطاق واسع على أنها تشمل الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية. وتشير المواطَنة المدنية إلى المساواة أمام القانون؛ وتستتبع المواطنةُ السياسية حقَّ الوصول إلى المؤسسات البرلمانية؛ وتتطلب المواطنةُ الاجتماعية ضمانًا للرفاه الاقتصادي والاجتماعي.

كان الجدل بشأن المساواة بين المنظرين السياسيين المعاصرين - وخصوصًا المساواتيين الليبراليين -حتى عهد قريب يتجه نحو التركيز على المواطَنة الاجتماعية (بافتراض ضمني مفاده أن المساواة المدنية والسياسية ضُمنتا فيها ولا تحتاجان إلى تمحيص أكثر). إن السياسة الليبرالية الديمقراطية مبنية على التزام المساواة السياسية والمدنية: أي حقوق الموطنين كافة في المساواة أمام القانون والحق المتساوي في التصويت والتقدم للانتخاب. لكن السعي إلى المساواة الاجتماعية كان موضع خلاف مشحون، في ضوء الأدلة التجريبية على شيوع أشكال عدم المساواة الصارخة في الثروة والدخل في المجتمعات الرأسمالية. إن التوتر بين الالتزام الديمقراطي الليبرالي المنضبط بمبادئه تجاه المواطَنة المساواتية وبين استمرار عدم المساواة في الرفاه الاقتصادي والاجتماعي وَلَّد أدبيات نظرية وافرة، تُحاول تفسير موقع عدم المساواة الاجتماعية من وجهة نظر مساواتية وتبريرها. وربما يمكننا النظر إلى هذه الأدبيات، على نحو قاسٍ قليلًا، بوصفها محاولة هادفة إلى التوفيق بين متطلبات المواطَنة وبين الحاجة إلى الربحية [(1231)]. من هذا المنظور، يمكن فهم ما يدور حول المساواة من جدل بين المنظرين السياسيين الليبراليين باعتبارها محاولات للتسوية بين التزام العدالة الاجتماعية وبين القبول بعدم المساواة الاجتماعية. ومن الأفكار المركزية لهذا المشروع حكومة الجديرين [ميريتوقراطية] ومبدأ المساواة بالفرص، بتمييزهما من المساواة في المخرجات أو الأوضاع.

وقد أشير إلى أن المنظرين السياسيين يميلون إلى العمل على إيجاد «ميدان مساواتي» يقبل كل فرد فيه بفكرة أن المواطنين يجب أن يُعاملوا بصفتهم أندادًا [(1232)]. لكن، هناك خلاف عميق حول ما إذا كان «التعامل مع الناس بصفتهم أندادًا» يستدعي تحقيق أي شيء أبعد من مجرد المساواة الرسمية المدنية والسياسية. إن الاختلاف حول شرعية - أو عدم شرعيتها - أشكال عدم المساواة في الدخل والثروة من وجهة نظر مساواتية عمل على تركيز الاهتمام على ما صار يُعرف (على حد تعبير ناقديه في العادة) بـ «الأنموذج التوزيعي»، حيث يبيّن المنظرون أي التوزيعات هي العادلة.

أول ما يجب ملاحظته في هذه الأدبيات هو أن قلة من الناس في الحقيقة يُحاجّون لمصلحة توزيع «متساوٍ» للثروة والدخل، بمعنى أن يكون متماثلًا للجميع. في ثلاثينيات القرن العشرين، كان ر. هـ. تاوني سعيدًا ليُحاجّ أن «على الرغم من أن المثل الأعلى في التوزيع المتساوي للثروة المادية يستمر في التملص منّا، فمن الضروري، وبالأهمية القصوى، أن نُسرع الخطو نحوه...» [(1233)]. وفي المقابل، يُعلن دووركن بشكل قاطع أن لا أحد يمكن أن يقترح الآن بجديةٍ المساواةَ في الدخل باعتبارها مثلًا أعلى سياسيًا [(1234)]. وربما لأن المساواة في المخرجات أصبح يُنظر إليها بوصفها سياسة حَسَد تُلغي الاختيار [(1235)]، فإن ما يميز أدبيات المساواتية الليبرالية، باستثناءات قليلة جدًا، ليس الحوار بين المساواة بالفرص والمساواة في المخرجات، بل الحوار على أنواع مختلفة من أشكال المساواة بالفرص. وقد وضع آدم سويفت هذا الحوار حول تنوع أشكال المساواة بالفرص في إطار جميل يتضمن تصنيفًا ثلاثيًا يتكون من المساواة بالفرص في الحد الأدنى والمساواة بالفرص التقليدية والمساواة بالفرص الجذرية [(1236)].

1 - المساواة بالفرص

بحسب تصور المساواة بالفرص في الحد الأدنى، «يجب ألا يُسمح لعرق الشخص، أو جنسه، أو دينه بأن يؤثر في فرصه في أن يُختار لشغل وظيفة، أو ليحصل على تعليم جيد، وهكذا» [(1237)]. فما يهم هو مهارات الأشخاص ومواهبهم. أما التصور التقليدي، من جهة أخرى، فيرى، إضافة إلى العناية بالحد الأدنى من الكفاءات ذات العلاقة، ضرورة الاهتمام بضمان أن لكل فرد الفرصة ليكتسب الكفاءات والمهارات والمؤهلات ذات العلاقة. وفي مجتمع يتصف بمستويات متباعدة من الثروة، ربما يجر هذا المطلب معه تقييد قدرة الآباء على شراء التعليم لأبنائهم وإعادة توزيع الموارد على أبناء الأُسر الأدنى في مستوى المعيشة لضمان تلقيهم تعليمًا مساويًا لتعليم أبناء الآباء الأغنياء. ربما تكون إزالة تأثير الخلفية الاجتماعية كليًا مهمة بائسة، لكنّ هذه المقاربة تسعى إلى الحد من القيود المفروضة على اكتساب المهارات للجميع. وبهذه الطريقة، كما يشير سويفت مُحقًا، سوف يتطلب التمييز بين المساواة

بالفرص والمساواة في المخرجات شيئًا من إعادة توزيع الموارد لتعويض البعض عن الحرمان الاجتماعي. وفي المقابل، يتصدى التصور الجذري عن المساواة بالفرص للافتراض الموجود ضمنًا في المقاربتين المشار إليهما أعلاه، القائل إن عدم المساواة مقبولة تمامًا طالما أنها مؤسسة على الموهبة وحدها، وليس على العوامل الاجتماعية أو الثقافية. وبحسب هذا التصور الجذري، يجب أن يكون للموهوبين وغير الموهوبين استحقاق متساو للمكافآت أو العوائد. والسبب في ذلك أنه، إذا كان من غير الإنصاف أن الأطفال الذين صدف أنهم وُلدوا لآباء أغنياء يحصلون على فُرص (وبالنتيجة، عوائد) متميزة مقارنة بالأطفال الذين صدف أنهم وُلدوا لآباء فقراء، فإن من غير الإنصاف أيضًا - بحسب المدافعين عن هذه المقاربة - أن يحصل الأطفال الذين يولدون بمواهب على فرص متميزة، ومن ثمَ عوائد، مقارنة بالأطفال الذين صدف أنهم أقل موهبة.

انتقد العديد من المساواتيين الليبراليين التصور حول المساواة بالفرص في الحد الأدنى، على أساس أن نظام الجدارة الذي تولّد بفعل التزام المساواة بالفرص يُنظر إليه على نطاق واسع بأنه متوائم مع مجتمع فيه تفاوتات شاسعة في الدخل والمكانة، بل يُولّد مثل هذا المجتمع في الواقع، حيث تسيطر نخبة موهوبة بينما يُقرَّر أن الأقل تميزًا فشلوا نتيجةً لنقاط ضعفهم الشخصية. يصف جون رولز هذه المقاربة في المساواة بأنها «فرصة متساوية لترك الأقل حظًا في الخلف في بحثهم الفردي عن التأثير والموقع الاجتماعي» [(1238)]. بدلًا من ذلك، اقترح رولز نظريته الشهيرة في العدالة التي تتضمن مبدأ الحريات الأساسية المتساوية، ومبدأً ثانيًا «تُنظم فيه أشكال عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون، (أ) لأعظم فائدة للناس الأقل استفادة، و(ب) مرتبطة بوظائف ومناصب متاحة للجميع في ظل شروط المساواة المنصفة بالفرص» [(1239)]. وبهذه الطريقة، تنشعب حقوق المواطنة المدنية والسياسية والاجتماعية التي رسمها مارشال إلى شعبتين: الأولى تضم الحقوق المدنية والسياسية الخاضعة لمعايير المساواة الرسمية، والثانية تضم المواطَنة الاجتماعية والمواطَنة الاقتصادية التي تخضع للتقويم وفق معيارين آخرين: المساواة بالفرص ومبدأ الفَرق (الذي ينص على أن عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية لا تكون عادلة إلا عندما تساعد في تحسين وضع الناس الأسوأ حالًا).

في هذه الأثناء، يطور رونالد دووركن شكلًا جذريًا للمساواة بالفرص بالتوصية بأن ينطلق الناس من «موارد متساوية» (ربما تتطلب من الدولة تعويض بعض الناس عن جوانب قصورهم الطبيعية وافتقارهم إلى الموهبة)، ويسمح لهم من ثمّ بمتابعة طموحاتهم ضمن السوق (في إطار حالة «دعه يعمل» (laissez-faire)) [(1240)]. ويجب أن يُسمح لتوزيع الموارد بأن يكون ذا حساسية للطموح، لكن ليس أن يكون ذا حساسية للموهبة، لأن المواهب يمكن أن «تُرَدَّ إلى الحظ الجِيني»

ومن ثمّ تكون تعسفية في ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية [(1241)]. بكلمات أخرى، يبدأ دووركن بافتراض [وجود] المساواة، ثم يسأل ما يمكن أن يبرر عدم المساواة، ويقترح أنه في حين أن تمايز المواهب لا يبرر عدمَ المساواة، فإن تمايز الطموح يبرر ذلك.

2 - شواغل توزيعية

تشير مراجعة موجزة للحوارات بشأن المساواة بالفرص إلى اختلافات مهمة بين المساواتيين الليبراليين أنفسهم. مع ذلك، ثمة افتراضات مشتركة أيضًا - في ما يتعلق بأهمية الاختيار الفردي ودور السوق بوصفها آلية لضمان التوزيعات المنصفة - يتصدى لها ناقدو هذه الأدبيات. يميل هؤلاء الناقدون إلى التركيز على حصر انشغال المساواتيين الليبراليين بتوزيع الموارد وتقاعسهم على مستويين: مواجهة أسباب عدم المساواة البنيوية، والاعتراف بالتنوع بين البشر.

يرى بعض النقاد أن توصيف دووركن للمساواة بالفرص كان ناجحًا لأنه يستوعب الاعتبارين الرئيسين لليمين المناهض للمساواتية: الاختيار والمسؤولية [(1242)]. هنا، تصبح المساواة امتيازًا استنسابيًا يجب أن يحصل عليه المرء بجدارة، وهذا يعتمد على «اختيارات» الفرد ذاته. وتفترض الأدبيات المساواتية الليبرالية أن بإمكان المرء أن يميّز بين الموهبة والطموح، وأن يكون متأكدًا نسبيًا بشأن أي من الجانبين في حياة الفرد هو نتيجة للآخر. ويقترح أرمسترونغ أن المساواة تنسجم مع عبارات الليبراليين الجدد الطنانة حول التنافسية الاقتصادية، ولهذا السبب تركز الاهتمام على السوق. في الحقيقة، يروج المساواتيون الليبراليون بشكل متزايد لفكرة السوق الحرة بوصفها المسار الأكثر ملاءمة للعدالة المساواتية، وهذا يعني أن لديهم شاغلًا إزاء التوزيعات المادية والمالية، لا توزيعات السلطة أو المكانة، «وبهذا، يسهلون استعمار السوق لمجالات النشاط الإنساني كافة» [(1243)].

يرى منظِّرون آخرون أن المساواتية لا يمكن اختزالها في توزيع شيء ما، أو اختزالها في قيمة مفردة. فمثلًا، يُحاجُ جوناثان وولف أن هناك فكرتين مركزيتين في المساواتية: الإنصاف والاحترام. فالإنصاف، كما يقترح وولف، يتطلب ألا تكون حالة الفرد الأقل استفادة ناتجةً من العوامل التعسفية، وبالنتيجة، «يجب أن تتوافر لدينا معلومات كثيرة عن أوضاع الفرد كي نتمكن من تطبيق سياسات منصفة بحق» [(1244)]. إن تجميع هذه المعرفة - لتقرير ما إذا كان الشخص عاطلًا من العمل بسبب الافتقار إلى الموهبة (وهذا وضع يواجهونه) أو بسبب الافتقار إلى الطموح (وهذا اختيار يتخذونه بأنفسهم) - يتطلب استجوابًا تدخليًّا، وربما إيحاءات مُخزية وإذلالًا [(1245)]. وهذا يضع السعي إلى تحقيق الإنصاف في صراع محتمل مع شرط الاحترام. وبالنتيجة، يقترح وولف أن الإنصاف والاحترام يجب أن يكون لهما قيمة لدى المساواتيين على

نطاق أوسع، ويرى وولف أنه «يجب تقييد تطبيق العدالة التوزيعية بالشواغل المساواتية الأخرى» [(1246)].

على نحو مماثل، يُحاج أمارتيا سِن أن المساواتية يجب ألا تُختزل إلى توزيع شيء ما. وينتقد تحليل دووركن بشأن التساوي المبدئي في الموارد، كما ينتقد تحليل رولز للخيرات الأولية، لأنهما يهملان أهمية التنوع؛ إذ يحتاج الناس إلى مقادير وأنواع مختلفة من الخيرات للوصول إلى المستويات ذاتها من الرفاه. كما أن التنوع الاجتماعي يعني أن تحويل الموارد إلى فرص سيختلف من شخص إلى شخص: فبعض الناس يحتاج أكثر من غيره إلى الوصول إلى القدرات ذاتها. كما أن الاختلاف في العمر والجنس والقدرة، وما إلى ذلك، يمكن أن يعني أن شخصين لديهما «حزمة السلع» نفسها سيكون لديهما فرص مختلفة في ما يتعلق بجودة الحياة. لذلك، يقترح أن التنوع الإنساني «ليس بأي شكل مكوِّنًا ثانويًا (حتى يُهمل، أو يدخل في الحسبان في ’مرحلة لاحقة‘)؛ إنه جانب أساسي في اهتمامنا بالمساواة» [(1247)]. بهذه الطريقة، يُدخل سِن فكرة التعدد (multiplicity) إلى عملية التوزيع، موسِّعًا بؤرة الحوارات بشأن المساواة بما يتخطى الموارد لتشمل ما يحتاجه الناس لتطوير قدراتهم.

في الوقت ذاته، يميل المؤلفون العاملون ضمن إطار العدالة الجندرية إلى نقد النظريات المساواتية الليبرالية في العدالة التوزيعية، بوصفها عمياء جندريًا ومركزية ذكورية. فمثلًا، تفترض نظريات كثيرة في العدالة المساواتية أن مفهوم العدالة لا ينطبق إلا على المجال العام، معتبرة التوزيعات ضمن الأسرة من قبيل المسلمات. وجادل المنظرون السياسيون النسويون ليثبتوا أن تحليلات العدالة الاجتماعية الحساسة للجندر يلزمها إضافة المجال الخاص واعتبار تقسيم العمل الجندري ضمنه [(1248)]. كما تصدوا للفردانية المتأصلة في معظم آراء تيار التنظير المساواتي الرئيس الذي يُهمش تأثير البنيات الاجتماعية، ويتجاهل أهمية الجماعات الاجتماعية، ويتقاعس عن تحديد أوجه عدم المساواة البنيوية [(1249)]. من وجهة النظر هذه، ليس للنظريات الليبرالية في المساواة نظرية في انعدام المساواة، لذلك تفشل في تحليل أصول أوجه عدم المساواة التي يريدون القضاء عليها. فإنغريد روبينز، على سبيل المثال، تقترح أن مساواتية دووركن الليبرالية «غير قادرة بنيويًا على تفسير الجوانب الثقافية للجندر والعرق وغيرها من أبعاد التنوع البشري التي تُحدث أوجه عدم المساواة بين الناس» [(1250)]. إن السعي إلى تحقيق تكافؤ الفرص في سياق التنوع البشري مسعًى معقد.

يُحاجُّ بعض المنظرين النسويين أن في سياق المجتمع الأبوي، يقع السعي إلى تحقيق المساواة الجندرية باستمرار في مصيدة المبالغة والإنكار [(1251)]. وبرزت باتساق استراتيجيتان متمايزتان، على سبيل المثال، عند دراسة كيف يجب أن يُصاغ تشريع التوظيف لمعالجة واقعة أن النساء ربما يطلبن إجازة الحمل ومزاياها. تقترح المقاربة الأولى أن الحمل يجب أن يُشمل ضمن السياسات

العامة في الإجازات والمزايا المحايدة جندريًا. ويمكن أن تكون هذه السياسات ملائمة لأي ظرف يؤدي إلى جعل أي فرد، ذكرًا أم أنثى، غير قادر على العمل. وتقترح المقاربة الثانية أن هذا لا يُشكل في الواقع سعيًا إلى تحقيق الحياد الجندري لأنه يتخذ من حياة الذكر المعيار، ومن ثَمَّ، لا يفيد النساء [(1252)]. ومن هذا المنظور، لا تكمن المشكلة في أن السياسات التي تدعي الحياد هي في الحقيقة منحازة فحسب، بل أيضًا في أن تَميّز مساهمات النساء ليس مُقدّرًا إيجابيًا. في المقابل، يقترح بعض النسويين مقاربة تعتمد على التمايز الجندري ربما تؤدي إلى تقدير المساهمة الاجتماعية في حمل الأطفال، وتمنحها تعزيزًا عامًا. وهذا يستدعي التوصية باستراتيجيات عمل إيجابي يستند إلى اختلاف النساء عن الرجال. ومع ذلك، كما تُحاجّ ديبورا رود، تعزز هذه الاستراتيجية تنميط النساء بدلًا من تعزيز المبادئ النسوية في ضوء أن «السياسات ذات العلاقة بالحمل تؤثر في معظم النساء العاملات خلال أوقات قصيرة نسبيًا»، في حين «يبقى غياب السياسات الأكثر شمولية المتعلقة بالعجز والصحة وتربية الأطفال والمساعدة المالية للعناية بالأطفال مشكلة مزمنة تعانيها أغلبية عظمى من الموظفين، ذكورًا وإناثًا، على مدى حيواتهم العملية» [(1253)].

إن عدم الارتياح هذا في ما يتعلق بالتذبذب بين التوصية بالمعاملة المتساوية والمبادرة الإيجابية أدى إلى بروز استراتيجية ثالثة للمساواة الجندرية: تعميم المنظور الجندري (gender mainstreaming) الذي يهدف إلى تحديد «كيف تؤدي النظم والبنيات القائمة إلى التمييز غير المباشر، ومن ثم، تحويلها أو إعادة تصميمها بالشكل الملائم» [(1254)]. لذلك، تهدف استراتيجية تعميم المنظور الجندري إلى التركيز على إعادة الإنتاج البنيوية لعدم المساواة الجندرية، ثمّ تحويل عملية رسم السياسات على نحو يقضي على التحيز الجندري.

في الوقت ذاته، وفي ما يتعلق بأدبيات النظرية السياسية بصفة أعم، كانت الاستجابة لأوجه قصور المساواتية الليبرالية هي توسيع مفهوم المساواة بالفرص بحيث تنخرط مع القوى الثقافية والسياسية، فضلًا عن انخراطها مع القوى الاقتصادية، وتنظر في العوائق البنيوية والمؤسسية فضلًا عن العوائق الفردية. وهذا يعيد تركيز الانتباه على الحقوق المدنية والسياسية، مُبرزًا المدى الذي يجب أن تتحقق فيه هذه الحقوق كليًا للكثير من الجماعات المهمشة. ويستبدل أيضًا الانشعاب الثنائي الظاهر لدى المساواتيين الليبراليين بين «الخيارات التي نتخذها» و«الأوضاع التي نواجهها» بفهم مركب للطرائق التي تؤدي بها المؤسسات الاجتماعية والقرارات التي يتخذها الآخرون في تلك المؤسسات إلى تشكيل وتقييد السياقات التي نعمل ضمنها.

ثالثًا: التنظير للاختلاف

إن محاولات التحرك إلى ما هو أبعد من المقاربة المساواتية الليبرالية للمساواة ضمن النظرية السياسة تتجه في الأغلب نحو الاختلاف، وهذا يؤشر

إلى تأكيد المساواة الثقافية والسياسية للجماعات. يصر المدافعون عن سياسات الاعتراف، أو منظّرو الاختلاف، على أن المساواتية الليبرالية خصخصت الاختلافات الثقافية والدينية وغيرها من الاختلافات التي يجب أن تعترف بها الدولة وتأخذها في الاعتبار في قوانينها ومؤسساتها وممارساتها وسياساتها. إن معاملة المواطنين كأنداد متساوين لا يعني التعامل معهم بالتساوي: فربما تمنح القوانين بشكل شرعي إعفاءات لبعض الجماعات دون غيرها، وربما تُركز السياسات العامة على تلك الجماعات التي تكون ثقافاتها مهددة [(1255)]. وبحسب هذه النظرة، فإن سياسة إعادة التوزيع تُعرّف العدالة تعريفًا ضيقًا جدًا وتخفق في التركيز على أهمية تنوع طرائق التفكير والحياة والأذواق والمنظورات الأخلاقية.

يوضح تشارلز تايلور، أحد منظري سياسات الاعتراف الأشد تأثيرًا، أن التعامل مع الناس بالتساوي يستتبع شواغل توزيعية، لكن معاملتهم كأنداد متساوين (as equals) لا تتطلب ذلك، لأن معاملتهم كأنداد توجب الاعتراف بما هو مختلف ومميز فيهم. إن التعامل مع الناس كأنداد يتطلب منح الاعتراف اللائق بهوية كل فرد، وهذا يستتبع الاعتراف بما هو خاص لكل منهم [(1256)]. وعليه، لا يتطلب الاعتراف بالهوية المميزة لكل واحد مجموعة متطابقة من الحقوق للجميع، بل اعترافًا عامًا بالقيمة الخاصة لكل واحد. والقول إن الهوية مميزة لكل فرد يجب أن يُعترف بها كي تَمنح الكرامة للشخص، غالبًا ما ينزلق إلى مطلب متلازم - لكنه متميز - وهو أن هويات **الجماعات** تتطلب الاعتراف. يربط بين هذين المطلبين افتراضٌ مفاده أن التعبير عن الهوية المتفردة للشخص سيأخذ شكل هوية الجماعة، أي أن الجماعات تحمل في طياتها تعبيرًا أصيلًا عن فردية الشخص [(1257)].

إن التأكيد الثاني هذا لأهمية الاختلاف بين الجماعات يتصدى لفردانية المساواتيين الليبراليين، مؤكدًا بدلًا من ذلك حقيقة الثقافة المتضمنة في طبيعة البشر. وفي حين يعترف المساواتيون الليبراليون، طبعًا، بأن الأفراد يختلفون في ما بينهم ثقافيًا ودينيًا، إلا أنهم يميلون إلى اعتبار هذه الاختلافات أمورًا طارئة، لا مدلول سياسيًا لها. وهذه الخطوة، من وجهة نظر سياسات الاعتراف، يشوبها الشك: فالدول والسياسات الليبرالية، بعيدًا عن استخلاصها من الاختلافات، غالبًا ما مأسست قيمَ الثقافة السائدة ومعاييرها. وبالتالي، يقترح منظّرو الاختلاف أنه بدلًا من إنكار أهمية هذه المعايير الثقافية، ينبغي على الدولة أن تعترف بتنوع الثقافات ضمن كيانها، وأن تصدر القوانين التي تُعفي بعض الجماعات من بعض القوانين وليس من غيرها، وأن تنشئ مؤسسات سياسية تمنح حقوق التمثيل السياسي الخاص للجماعات المهمشة، وأن تعدّل الرموز الثقافية اعترافًا بوجود جماعات متنوعة.

حتى أن بعض المنظّرين العاملين ضمن الأنموذج التوزيعي توصلوا إلى الإقرار بأهمية الاعتراف الثقافي في السعي لتحقيق المساواة. يُحاجُّ ويل كيمليكا،

على سبيل المثال، أن المساواة الحقيقية تتطلب حقوقًا مرتبطة بالجماعة في ما يتعلق بالأقليات الإثنية والقومية. وطبقًا لذلك، يؤيد الحكم الصادر عن المحكمة الكندية العليا القاضي بـ «أن استيعاب الاختلافات هو جوهر المساواة الحقيقية» [(1258)]. وفي مُحاجّته ضد أولئك الذين يقترحون أن المساواة تتطلب حقوقًا متساوية لكل فرد بغض النظر عن العرق أو الإثنية، يقترح كيمليكا أن بعض مطالب الأقليات ربما تؤدي إلى إلغاء أوجه عدم المساواة، ولذلك فهي عادلة. تؤشر هذه المُحاجّة التي تصب في مصلحة حقوق الجماعة إلى منظور توزيعي بمعنى أن الحقوق المتمايزة للجماعات - مثل الاستقلال جغرافيًا، وصلاحيات النقض (الفيتو)، والتمثيل المضمون في المؤسسات المركزية، والمطالبة بأراض معينة، والحقوق اللغوية - يمكن أن تساعد في تخفيف أوجه الحرمان المقترنة بهيمنة جماعة الأغلبية بسبب سيطرتها في التصويت. وهذه المطالب، بالحصول على سلطات أكبر أو موارد أكثر، ضرورية لضمان الفرص ذاتها للعيش والعمل في الثقافة التي ينتمي لها الفرد [(1259)]. تستند هذه المُحاجّة المؤيدة لحقوق خاصة في رقعة جغرافية لجماعة معينة إلى نظرية في العدالة التوزيعية، بمعنى أن المطالب تقوم على ما تحتاجه الجماعات الآن لإدامة ذواتها كمجتمعات متميزة من غيرها، وهذا أمر حاسم بالنسبة إلى البراديغم التوزيعي.

ولذلك أُدخل الاعتراف الثقافي في جدول أعمال المساواتية حيث فاق المكانة الأساسية التي كانت تُعطى سابقًا لقضايا إعادة التوزيع. وبهذه الطريقة فإن تحول الاهتمام من أشكال عدم المساواة الاقتصادية إلى عدم المساواة الثقافية رافقه تحول في الاهتمام من التماثل إلى الاختلاف. وأصبحت المساواة الآن تبدو مطالِبة باحترام الاختلاف بدل البحث عن التشابهات. وأصبحت كذلك تميل إلى التركيز على أهمية المساواة بين الجماعات أكثر من اهتمامها بالمساواة بين الأفراد، دامجة بذلك تحليلات النظم والبنيات التي تكوّن أوجه عدم المساواة قيد النظر في المقام الأول وتُديمها. نادرًا ما يدعي المدافعون عن المساواة ومنظروها الذين يركزون اهتمامهم على الظلم أن سوء التوزيع ليس مهمًا، لكنهم يُدخلون اعتباراتٍ أخرى ضاغطة، يحاجّ بعض النقاد أنها تصرف الاهتمام بعيدًا عن جدول الأعمال هذا.

- شواغل إزاء الاعتراف

على الرغم من أن هذه الخطوة نحو التنظير للمساواة باعتبارها تستلزم الاعتراف بالاختلاف أصبحت ذات تأثير كبير في السنوات الأخيرة، فثمة من ينتقد هذا الاتجاه. وبرز شاغلان ضاغطان بشكل خاص: يركز الشاغل الأول على مدى إفضاء الميل إلى منح الامتيازات لجماعات إلى تجزئة الكيان السياسي الأكبر؛ ويركز الشاغل الثاني على مدى تسبُّب الانشغال بالاعتراف الثقافي والإدماج السياسي بتهميش قضايا التوزيع الاقتصادي. ربما يُنظر إلى

هذين الشاغلين بوصفهما مشكلتين خاصتين بالتشيؤ (reification) والإزاحة (displacement) على التوالي [(1260)].

في ما يخص المشكلة الأولى، ساق الكثيرون من المساواتيين الليبراليين الحجج على أن سياسات الاعتراف تضفي صفة رسمية على الهويات وتجمدها، وهي هويات عرضة للتغير المستمر، ومن ثَمّ تُقوض التضامن بين الجماعات. وكما يلاحظ أحد النقاد، «إن التركيز على الهوية يُنتج التجزئة السياسية المؤدية إلى الوَهَن، ويصرف الاهتمام عن مشكلة عدم المساواة المادية التي تتزايد اتساعًا، ويؤدي إلى تصنيم جماعات الهوية، ويعزز ميل هذه الجماعات إلى أن تصبح إقصائية بحق من هم خارجها، وقسرية بالنسبة إلى من هم في داخلها» [(1261)]. وجادل آخرون قائلين إن «إضفاء الطابع القبلي مجددًا» (retribalization) الملازم للمطالبات الخاصة بالجماعات يوهن الشعور بروح الانتماء العام [(1262)]، وتُعَرِّض الانتماء القومي للخطر [(1263)]. وفي ضوء الوضعية الخلافية للجماعات، وحقوق الجماعات، ضمن المجادلات حول المساواة/الاختلاف، يجدر التركيز على موقع الجماعات في مختلف صياغات سياسات الاعتراف والاختلاف، مع ملاحظة أن هناك خلافًا كبيرًا بشأن الانتقال من المطالبة «الأنطولوجية» بخصوص أهمية الاعتراف للذات المتحاورة، إلى المطالبة «الدفاعية» المتعلقة بأهمية حقوق الجماعات للمجتمع العادل.

تُحاجّ سيلا بنحبيب، على سبيل المثال، لتثبت أن «من الخطأ نظريًا ومن الخطر سياسيًا» افتراض أن سعي الفرد نحو ذاتية أصيلة يجب أن يخضع للصراعات بين الجماعات [(1264)]. هذا تحدٍ مثير للاهتمام، لأن بنحبيب، خلافًا للكثيرين من نقاد حقوق الجماعات، تؤمن ببعض جوانب سياسة الاختلاف. فهي تتصدى للنظرة إلى الذات الأخلاقية بوصفها كائنًا معتقًا ولا جسد له، وترفض النظريات الأخلاقية الشاملة المقيدة بوجهة نظر «الآخر المعمَّم» [(1265)]. ترى بنحبيب أيضًا أن التجريد الملازم لهذه الطريقة في التنظير يؤدي إلى إنكار الاختلاف. مع ذلك، تدّعي أن تايلور يقوم بـ «نقلة غير مشروعة» من حق الفرد في أن يسعى إلى تحقيق شكل أصيل من أشكال الحياة، إلى الادعاء أن الجماعات التي تتبع سياسة الاختلاف ربما تتولى تحقيق مثل هذه الأصالة الفردية [(1266)]. وبالنسبة إلى بنحبيب، فإن تصور الجماعات المقصودة في الادعاء الأخير هو تصور أحادي بدرجة لا يمكن معها أن يكون حساسًا للتناقضات والعداوات ضمن الجماعات وفي ما بينها.

دفع القلق بشأن «مشكلة التشييء» [(1267)] المنادين بسياسة الاختلاف للمُحاجّة أن أفضل ما تفهم به الجماعات هو أن يُنظر إليها في إطار عَلائقي، وليس في إطار الموضوع المستقل. فيجب التفكير مفهوميًا في الجماعات «ليس باعتبارها جواهر أو أشياء أو وحدات أو كيانات عضوية أو أفرادًا جَمعيين - على نحو ما توحي به صورة ’الجماعات‘ المنفصلة عن غيرها، ثابتة التبلور، ذات الكيان المادي الملموس، المحددة بحدود، والمتواصلة - بل من منظور أنها

علائقية وسيرورية ودينامية وحدثية وتفكّكية» [(1268)]. بهذه الطريقة، يأمل المنادون بالاختلاف في «الاحتفاظ بوصف تمايز الجماعة الاجتماعية، لكن من دون تجميد أو تشييء الجماعات» [(1269)]. ويبقى السؤال، في أي حال، كيف تؤثر طريقة إعادة التفكير حول «الجماعات» في الاستراتيجيات السياسية الفعلية التي ينادَى بها باسم تلك الجماعات. فمثلًا، يؤكد باري - من دون إهمال هذا التصور العلائقي للجماعات الاجتماعي - أن يونغ تستمر في افتراض أن امتلاك ثقافة متمايزة هو ما يحدد شخصًا ما بصفته عضوًا في جماعة ما. وبذلك، تخطئ يونغ في تشخيص المشكلة، وبالتالي، تخطئ في تقديم العلاج.

في الحقيقة، يقترح باري في «نقده المساواتي للتعددية الثقافية» أن المعالجات المقترحة المستندة إلى الجماعة غير ملائمة، بل ومُعَطِّلة أيضًا، بمعنى أنها تؤدي إلى تأكّل أسس التماسك اللازم لسياسة إعادة التوزيع [(1270)].

ويتابع باري قائلًا إن كل ما تستطيع السياساتُ الهادفة إلى تحقيق الاعتراف بالجماعة إنجازَه هو «مجرد تعديل طفيف في صفات الأفراد الذين يشغلون مواقع مختلفة في بنية غير متغيرة تستحدث فرصًا ومدخولات غير متساوية بشكل صارخ» [(1271)]. ويُحاجّ باري أن سياسات الاختلاف خاطئة في تأكيدها أن المساواة تتطلب الاعتراف باختلافات الأفراد المرتبطة بالهوية [(1272)]، ويضيف أن المشكلات التي يحاول مواجهتها منظرو الاختلاف يمكن اختزالها جميعًا في مشكلات عدم المساواة الاقتصادية الرسمية [(1273)]. بالنتيجة، باستطاعة السياسات الليبرالية القانونية التقليدية أن تواجه هذه المشكلة، كما أن الانشغال بالاختلاف يقوّض التماسك الضروري لسياسات إعادة التوزيع [(1274)].

تربط هذه الدعوى الأخيرة بين النقدين الرئيسين لسياسات الاختلاف: مشكلة التشييء ومشكلة الانزياح. إذ يُفترض في المشكلة الأولى، المتعلقة بالانشغال غير الملائم بالجماعات، أن تسهم في إحداث الثانية التي تتعلق بتضاؤل الاهتمام بعدم المساواة الاقتصادية. وبهذه الطريقة، يحاجُّ المساواتيون الليبراليون لإثبات أن تأثير بروز سياسة الاختلاف لا يقتصر على تحويل الاهتمام النظري من قضايا إعادة التوزيع إلى قضايا الاعتراف، بل يوفر أيضًا الأفكار التي تدعم مبادرات السياسات المتعددة التي تؤدي إلى مزيدٍ من تأكّل الشروط المطلوبة لانتهاج سياسة إعادة التوزيع. والسبب في ذلك أن ما تنطوي عليه سياسة الاعتراف من ادعاء ضمني بوجود اختلافات بين الجماعات تستلزم اعتراف الدولة، من شأنه أن يزيح الاهتمام بعيدًا عن البنيات التي تخلق عدم المساواة وينقله إلى خصائص «المُطالِب» [بالمساواة]. يكمن أحد جوانب القصور في التركيز على حقوق الجماعة، إذًا، في حقيقة أن تصوير مشكلة عدم المساواة بصفتها مشكلة تتعلق بالجماعة كوحدة يُموِّه المشكلة بما هي مشكلة بنيات منهجية للقمع والهيمنة. بكلمات أخرى، يساهم تشييء هويات الجماعة في إزاحة الكفاحات الهادفة إلى معالجة عدم المساواة الاقتصادية.

على الرغم من أن آن فيليبس أكثر تعاطفًا مع شواغل منظّري الاختلاف، فإنها تحاكم «افتراق المسارات بين الشواغل السياسية والشواغل الاقتصادية» [(1275)] في كتابها **أيٌّ أشكال المساواة هو المهم؟** ففي مُحاجّتها التي تقول إن هناك تحوّلًا في الاهتمام من التركيز على أوجه عدم المساواة الطبقية التي تُقَوّض الديمقراطية، إلى التراتبيات الجندرية، أو العرقية، أو الثقافية التي تُدمر المواطَنة المتساوية [(1276)]، تحاول أن تنبري لـ «مشكلة الإزاحة». وتلاحظ أن هذا التحول تسبب في حدوث استقطاب بين المقاربات السياسية والمقاربات الاقتصادية لأوجه عدم المساواة، حيث تتخلى المقارباتُ السياسية عن انشغالها بالقضايا الاقتصادية كليًا [(1277)]. وبالمثل، ترى نانسي فريزر أن الانهماك بالهيمنة الثقافية يعمل على تهميش الشواغل بأوجه الإجحاف الاقتصادي [(1278)]. وبمقتضى ذلك، تقترح إطارًا نظريًا يتناول كلًا من الاقتصاد السياسي والثقافة، ويعتبر كلًا من إعادة التوزيع والاعتراف استجابتين ملائمتين لانعدام المساواة، لكنهما تقفان في توتّر بينهما: سياسة الاعتراف التأكيدية (affirmative) تتناقض مع سياسة التوزيع التحويلية (transformative)، بمعنى أن الأولى تؤكد هوية الجماعة بينما تهدف الثانية إلى التخلص من الجماعة بوصفها جماعة [(1279)].

يُشير النقاش المستفيض بشأن الاعتراف وإعادة التوزيع [(1280)] إلى المدى الذي أصبحت فيه الآن شواغل سوء التوزيع والاضطهاد الثقافي تؤطّر محاولات التنظير للمساواة. مع ذلك، ربما شوّش التركيبُ الثنائي لهذا النقاش أهمية الهيمنة المتعلقة بالتنظير للمساواة. فيبدو أن الثنائية المحض بين الاعتراف وإعادة التوزيع لا تتيح أي مساحة لقضايا سياسية محددة، خاصة ما يتعلق بالمشاركة والمواطَنة. إنها تفرض الاختيار بين سوء التوزيع الاقتصادي وبين مواجهة الاضطهاد الثقافي، ومن ثمّ لا تتيح فضاء مفهوميًا لاعتبارات الشمول الديمقراطي.

رابعًا: التنوع والشمول الديمقراطيين

في حين ركّز «مُنظّرو المساواة» اهتمامهم على سوء التوزيع الاقتصادي، وركّز «مُنظّرو الاختلاف» على الاضطهاد الثقافي، فربما يكون من المفيد تسمية أولئك الذين يركزون اهتمامهم على السيطرة السياسية «مُنظري التنوع». فإلى جانب نقدهم الفردانية الاقتصادية لدى المساواتيين الليبراليين، ومخاوفهم بشأن ماهويّة منظّري الاعتراف، يركز منظرو التنوع على المساواة في المشاركة السياسية، والعملية التي يتم بها تحديد معنى المساواة ذاتها.

في محاولة منظري التنوع اجتراح طريقة تتجاوز التوترات الظاهرة بين فهم المساواة كإعادة توزيع أو فهمها بصفتها اعترافًا، يلجأون إلى أهمية الصوت السياسي والشمول الديمقراطي. فمثلًا، يقترح بيخو بارِخ أن إعادة التوزيع تتطلب مبادئ لتقرير من هو المؤهل لتقديم أي مطالب، وأن هذه المبادئ «لا

يمكن الوصول إليها إلا بحوار ديمقراطي يولّد تلك المبادئ، ويختبر صدقيتها، ويُعطيها الشرعية» [(1281)]. هذا التشديد على الشمول الديمقراطي يُحول الاهتمام من السؤال المزمن «مساواة ماذا؟» (الموارد أم الكرامة؟) إلى القضية الأعم حول من يُشارك في هذا الحوار بالذات، ويركز بشكل أساسي على شرعية العمليات الفعلية التي يتم بموجبها اشتقاق معايير التساوي. وبهذه الطريقة تصبح المعايير الإجرائية مركزية في السعي لأجل المساواة. وبذلك يُكمل الاهتمام بالمشاركة الديمقراطية المناظرة بشأن المساواة كموضوع بحد ذاته.

كما تلاحظ بنحبيب، يفترض كل إجراء تشميلي (universalizability) أن «الحالات المتشابهة يجب أن تُعامَل على نحو مماثل»؛ لكن الصعوبة تكمن في معرفة ماذا يتضمن الموقف «المماثل». «وكي تكون عملية استدلال كهذه قابلة للتطبيق، يجب أن تشمل وجهة نظر الآخر الملموس» [(1282)]. وفي السعي إلى التفكر في مضامين تبني موقف الآخر الملموس في ما يتعلق بنظريات المساواة عند المساواتيين الليبراليين، يُصدم المرء فورًا بالطريقة الأحادية التي يقترح بها دووركن أن الاختلافات في الموهبة يجب ألا تُعتبر متصلة بالتعامل مع الحالات المماثلة، في حين يجب اعتبار الاختلافات في الطموح ذات علاقة. مع ذلك، وكما تلاحظ مونيكا موخرجي بحق، إن تصويب الأوضاع غير المتساوية «لا يمكن تحقيقه بتطبيق التفسيرات المقررة مسبقًا بشأن مصطلح المساواة ذاته. والسبب في ذلك أن الشرط الضروري، إن لم نقل الشرط الكافي، للمساواة هو تمكين الجماعات المُستثناة من إضعاف ثبات واستقرار المعاني والتفسيرات التي دأبت الثقافة المؤسسية لزمن طويل على اعتبارها شاملة ومكتملة» [(1283)]. وإن تمكين الجماعات المُستثناة من زعزعة المفاهيم المقبولة مؤسسيًا عن المساواة سيتطلب التكافؤ في المشاركة، وهذا يجعل الشمول الديمقراطي محوريًا لكل من معنى المساواة وتحقيقها.

من زاوية التأثير، ترى يونغ أن على الرغم من وجود أسباب ضاغطة على الفلاسفة في المجتمع الأميركي المعاصر للاهتمام بقضايا توزيع الثروة والموارد، فإنّ «الكثير من دعوات اللجوء إلى العدالة لا تهُم بشكل رئيس توزيع الخيرات المادية» [(1284)]. تُعنى هذه المطالبات في حقل العدالة أيضًا بالتمثيلات الثقافية السلبية والتنميطية، إضافة إلى مدى عدالة إجراءات صنع القرار. وتقترح يونغ كذلك أن في حين تتطلب المساواة المدنية وضع نهاية لـ «الإمبريالية الثقافية»، فإن المساواة السياسية تتطلب عملية صنع قرار ديمقراطية. وكي يسعى المرء إلى تحقيق هذه الأهداف الأوسع في المساواة، يحتاج إلى الانخراط مع الآخرين في القضاء على **الاضطهاد** الذي «يكمن في سيرورات مؤسسية ممنهجة تعمل على كبت قدرات البشر على أداء أدوارهم والتواصل مع الآخرين أو التعبير عن مشاعرهم ومنظوراتهم بشأن الحياة

الاجتماعية في سياق يجعل الآخرين يُصغون» [(1285)]، ويحتاج إلى الانخراط أيضًا للقضاء على **الهيمنة** التي «تكمن في الأوضاع المؤسسية التي تكبت الناس وتمنعهم من المشاركة في تقرير أفعالهم» [(1286)]. وهكذا، بينما نرى أن سياسات الاعتراف عند تايلور تُركز على قضية الاضطهاد (كما عُرّف أعلاه)، تهدف سياسات الاختلاف عند يونغ إلى التصدي لكل من الاضطهاد والهيمنة، مع تركيز الانتباه على الشمول الديمقراطي والاعتراف الثقافي. وفقًا لذلك، يقترح يونغ أن آليات التمثيل الفعال لجميع المواطنين يجب أن تستلزم دعمًا مؤسسيًا وماليًا للتنظيم السياسي للجماعات المضطهدة، ولإمكان أن تقدم هذه الجماعات مقترحات لرسم السياسات، وحق النقض (الفيتو) للجماعة في ما يتعلق بالسياسات التي تؤثر فيها مباشرة [(1287)]. وجدت هذه المقترحات لها أصداءَ في الحملات الدولية لإدخال كوتات نسوية في الانتخابات، ومقاعد مخصصة للأقليات الإثنية، وتمثيل الجماعات على نطاق واسع في الهيئات الحاكمة.

يمثل هذا تحولًا في نقطة التركيز بعيدًا عن التنظير الجوهراني للمساواة نحو منح الاعتبار للمعايير الإجرائية. وما يثير هنا هو أن حوار المساواة/الاختلاف ضمن النظرية الجندرية، الذي أدى إلى تنامي تعميم مراعاة المنظور بوصفه استراتيجيا في المساواة، يمكن الاستفادة منه في هذا المجال. ومع ذلك، لا يمكن أن تحل الاعتبارات الإجرائية محل الاعتبارات الجوهرانية، لأن المساواة الاقتصادية بصفتها موضوعًا بذاته ربما تكون ضرورية لنا كي نكون متساوين سياسيًا. وهذا يتطلب أن تكون المناظراتُ بشأن المساواة سيروراتٍ متكررة، فبينما نحتاج إلى الإجراءات المنصفة لتعريف ما تستتبعه المساواة الجوهرية، ربما تكون هناك حاجة إلى شكل من المساواة الجوهرية لضمان إجراءات عادلة.

خامسًا: خاتمة

خلاصة القول، ثمة تنظير متزايد حول المساواة باعتبارها قضية سوء توزيع واضطهاد وهيمنة. وفي حين تركز المساواتية الليبرالية في الأساس على سوء التوزيع، وتعالج سياساتُ الاعتراف الاضطهادَ الثقافي، فإن نظريات الشمول الديمقراطي تنخرط في موضوع الحاجة إلى القضاء على الهيمنة. وهذا يحول بؤرة تركيز المُنَظِّر بعيدًا عن مجرد الاكتفاء بمحاولة تحديد معنى المساواة، ليتجه أيضًا نحو توضيح السيرورات التي يمكن أن يشارك الآخرون عبرها بالتساوي في تحديد معنى المساواة.

المراجع

.Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999)

Anderson, M. «The Concept of Mainstreaming: Experience and Change,» in: UNIFEM, *Focusing on Women: UNIFEM's Experience of Mainstreaming* (New York: United Nations Development Fund for Women, .1993)

Armstrong, C. «Opportunity, Responsibility and the Market: Interrogating .Liberal Equality.» *Economy and Society*. vol. 32, no. 3 (2003)

.Barry, B. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press, 2001

Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in .Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992

The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global .__________ .*Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002

Brubaker, R. «Ethnicity without Groups,» in: S. May, T. Modood & J. Squires (eds.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge: .Cambridge University Press, 2004)

.Bubeck, D. *Care, Gender and Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1995

.Callinicos, A. *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2000

.Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1997

Sovereign Virtue. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________ .Press, 2002

.Elshtain, J. B. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995

Fraser, N. «Recognition or Redistribution. A Critical Reading of Iris Young's 'Justice and the Politics of Difference'.» *Journal of Political .Philosophy*. vol. 3, no. 2 (1995)

.A Rejoinder to Iris Young.» *New Left Review*. 223 (1997)» .__________

Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response» .__________ .to Judith Butler.» *New Left Review*. vol. 228, no. 1 (1998)

.Rethinking Recognition.» *New Left Review*. 3 (2000)» .__________

Howard, M. & S. Tibballs. *Talking Equality: What Men and Women Think .About Equality in Britain Today*. London: Future Foundation, 2003

Kiss, E. «Democracy and the Politics of Recognition,» in: I. Shapiro & C. Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge: Cambridge .University Press, 1999)

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford .University Press, 1990

.*Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995 .__________

Levitas, R. *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*. .Basingstoke: Palgrave, 1998

.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Mookherjee, M. «Justice as Provisionality: An Account of Contrastive Hard Cases.» *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. .vol. 4, no. 3 (2001)

.Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989

Parekh, B. «Redisribution or Recognition? A Misguided Debate,» in: S. May, T. Modood & J. Squires (eds.), *Ethnicity, Nationalism and Minority* .*Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

Pateman, C. «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: A. .Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1987)

Phillips, A. «What has Socialism to do with Sexual Equality?,» in: J. Franklin (ed.), *Equality* (London: Institute for Public Policy Research, .1997)

.*Which Equalities Matter?*. Cambridge: Polity Press, 1999 .__________

Defending Equality of Outcome.» *Journal of Political*» .__________ .*Philosophy*. vol. 12, no. 1 (2004)

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972

Rees, T. «The Politics of 'Mainstreaming' Gender Equality,» in: E. Breitenbach et al. (eds.), *The Changing Politics of Gender Equality in* .*Britain* (Basingstoke: Palgrave, 2002)

Rhode, D. «The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage,» in: G. Bock & S. James (eds.), *Beyond Equality and* .*Difference* (London: Routledge, 1992)

Robeyns, I. «Is Nancy Fraser's Critique of Deliberative Democracy .Justified?.» *Constellations*. vol. 10, no. 4 (2003)

.Sen, A. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press, 1992

Swift, A. «Equality,» in: A. Swift, *Political Philosophy* (Cambridge: Polity .Press, 2001)

.Tawney, R. H. *Equality*. London: Allen and Unwin, 1931

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: C. Taylor & A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1992)

.Turner, B. *Equality*. London: Tavistock, 1986

Williams, W. «Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment-special Treatment Debate.» *New York University Review of Law and Social*

.*Change*. 13 (1984)
Wolff, J. «Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos.» *Philosophy and* .*Public Affairs*. 27 (1998)
Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1990
Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual» .__________ .Systems Theory.» *New Left Review*. 222 (1997)
Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, .__________ .2000
Equality of Whom? Social Groups and the Judgement of» .__________ .Injustice.» *Journal of Political Philosophy*. vol. 9, no. 1 (2001)

(1224) شكرًا جزيلًا لمايكل ساوارد وكريس أرمسترونغ وآن فيليبس لتعليقاتهم المفيدة للغاية على مسودة سابقة لهذا البحث.

(1225) R. Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), p. 1.

(1226) أظهرت دراسة حديثة عن كيفية نظر الناس في بريطانيا اليوم إلى المساواة، على سبيل المثال، أن معظم الناس عبّروا عن تشكّكهم حول فكرة المساواة في المخرجات وشعروا بارتياح أكبر مع فكرة المساواة في الفرص، أو الحماية من التمييز.

M. Howard & S. Tibballs, *Talking Equality: What Men and Women Think About Equality in Britain Today* (London: Future Foundation, 2003), p. 7.

(1227) يُنظر:

B. Barry, *Culture and Equality* (Cambridge: Polity Press, 2001).

(1228) يُنظر:

N. Fraser, «Recognition or Redistribution. A Critical Reading of Iris Young's 'Justice and the Politics of Difference',» *Journal of Political Philosophy*, vol. 3, no. 2 (1995); A. Phillips, *Which Equalities Matter?* (Cambridge: Polity Press, 1999).

(1229) B. Parekh, «Redisribution or Recognition? A Misguided Debate,» in: S. May, T. Modood & J. Squires (eds.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(1230) B. Turner, *Equality* (London: Tavistock, 1986), p. 18.

(1231) Ibid., p. 27.

(1232) R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1997), pp. 179-183; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 5.

(1233) R. H. Tawney, *Equality* (London: Allen and Unwin, 1931), p. 291.

(1234) Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 2.

مع أن هذا ما فعلته آن فيليبس بالضبط في مقالتها:

A. Phillips, «Defending Equality of Outcome,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 1 (2004).

(1235) يُنظر:

Phillips, «Defending Equality,» p. 1.

(1236) A. Swift, «Equality,» in: A. Swift, *Political Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 99.

(1237) Ibid., p. 99.

(1238) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 108.

(1239) Ibid., p. 302.

(1240) Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 87.

(1241) Ibid., p. 108.

(1242) C. Armstrong, «Opportunity, Responsibility and the Market: Interrogating Liberal Equality,» *Economy and Society*, vol. 32, no. 3 (2003), p. 415.

(1243) Ibid., p. 421.

(1244) J. Wolff, «Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos,» *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998), pp. 106-107.

(1245) Ibid., p. 113.

(1246) Ibid., p. 122.

(1247) A. Sen, *Inequality Re-examined* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. xi.

(1248) يُنظر:

D. Bubeck, *Care, Gender and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1995); S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989); C. Pateman, «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: A. Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1987); A. Phillips, «What has Socialism to do with Sexual Equality?,» in: J. Franklin (ed.), *Equality* (London: Institute for Public Policy Research, 1997).

(1249) يُنظر:

I. M. Young, «Equality of Whom? Social Groups and the Judgement of Injustice,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 9, no. 1 (2001).

(1250) I. Robeyns, «Is Nancy Fraser's Critique of Deliberative Democracy Justified?,» *Constellations*, vol. 10, no. 4 (2003), p. 541.

(1251) D. Rhode, «The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage,» in: G. Bock & S. James (eds.), *Beyond Equality and Difference* (London: Routledge, 1992), p. 149.

(1252) W. Williams, «Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment-special Treatment Debate,» *New York University Review of Law and Social Change*, 13 (1984).

(1253) Rhode, p. 154.

(1254) T. Rees, «The Politics of 'Mainstreaming' Gender Equality,» in: E. Breitenbach et al. (eds.), *The Changing Politics of Gender Equality in Britain* (Basingstoke: Palgrave, 2002), pp. 46-48.

(1255) يُنظر:
.W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995)
(1256) C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: C. Taylor & A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 39.
(1257) S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 53.
(1258) *Andrews v. Law Society of British Columbia* 1 SCR 143; 56 D:R (4th) 1.
(1259) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 110.
(1260) يُنظر:
.N. Fraser, «Rethinking Recognition,» *New Left Review*, 3 (2000)
(1261) E. Kiss, «Democracy and the Politics of Recognition,» in: I. Shapiro & C. Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 194.
(1262) J. B. Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995), p. 74.
(1263) D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 132.
(1264) Benhabib, *The Claims of Culture*, p. 53.
(1265) S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), p. 159.
(1266) Benhabib, *The Claims of Culture*, p. 65.
(1267) Fraser, «Rethinking Recognition,» p. 108.
(1268) R. Brubaker, «Ethnicity without Groups,» in: May, Modood & Squires (eds.), p. 53.
(1269) I. M. Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 89-90.
(1270) Barry, pp. 325-326.
(1271) Ibid., p. 326.
(1272) Ibid., pp. 305-317.
(1273) Ibid., p. 319.
(1274) Ibid., p. 325.
(1275) Phillips, *Which Equalities Matter?*, p. 1.
(1276) Ibid., p. 14.
(1277) Ibid., p. 15.

(1278) Fraser, «Recognition or Redistribution».
(1279) Fraser, «Rethinking Recognition».
(1280) ينظر مقالة ماركل في هذا الكتاب.
(1281) Parekh, p. 207.
(1282) Benhabib, *Situating the Self*, p. 163.
(1283) M. Mookherjee, «Justice as Provisionality: An Account of Contrastive Hard Cases,» *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 4, no. 3 (2001), p. 80.
(1284) I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 19.
(1285) Ibid., p. 38.
(1286) Ibid., p. 38.
(1287) Young, *Inclusion and Democracy*, pp. 140-141.

الفصل السابع والعشرون: الحرية والمساواة والملكية ...... أندرو وليامز

أولًا: مقدمة

أمضى الفلاسفة السياسيون العاملون في التقليد التحليلي ثلاثة عقود تقريبًا حتى الآن في مناقشة فكرة وجوب أن تضمن المؤسسات التوزيعية أن نشارك بإنصاف في حظوظ الآخرين ومُلماتهم. وعلى غرار تنوع مناقشاتهم الأخرى الحديثة، انطلقت هذه المناقشة في عام 1971 مع نشر رولز كتابه الرائع **نظرية في العدالة** [1288]. يتفحص هذا الفصل كيف أثرت الافتراضاتُ حول حقوق الملكية التي لم تحظَ بالتقدير الكافي، مثل تلك التي ارتبطت بروبرت نوزيك أشهر ناقد لرولز من وجهة نظر حريّاتية، في هذه المناظرة تأثيرًا كبيرًا. إن هدفي هو إظهار أن تصدي نوزيك للمساواتيين أدى دورًا مهمًا في بيان رونالد دووركن البديل للمساواتية الليبرالية، ما دفع بطريقة غير مباشرة إلى تشكيل ضروب المساواتية غير الرولزية في ما بعد. وقبل أن أتفحص وجهات النظر هذه الأحدث نسبيًا، أبدأ بملاحظات مختصرة حول صوغ رولز الأولي لمشروع الشراكة في الحظ.

ثانيًا: رولز

إن القليلين، إن وُجدوا، من الأثرياء نسبيًا، يمكن أن يدَّعوا بصدقية أنّه كان باستطاعة أولئك الأقل رفاهًا أن يستمتعوا بمستويات الحياة نفسها التي يعيشونها، لو كانت لديهم إرادة اتخاذ الاختيارات نفسها التي اتخذها الأثرياء. بدلًا من ذلك، يؤكد رولز في كثير من الأحيان أن الأكثر معقولية هو الادعاء أن أشكال عدم المساواة المادية القائمة في المجتمعات الحديثة تنشأ من عوامل خارجة عن سيطرة أولئك الأقل رفاهًا، وبشكل أوضح، السيطرة على حظهم الأقل في أشكال اليانصيب الاجتماعية والطبيعية التي تقرر الخلفيات العائلية والطبقية والمواهب الموروثة. إن رد رولز على هذه الأمور السوسيولوجية الشائعة هو «أن نبحث عن تصور للعدالة يمنع استعمال مصادفات المواهب الطبيعية والأوضاع الاجتماعية العرضية بصفتها حواجز تعيق البحث عن المزايا السياسية والاقتصادية» [1289]. وفي سعيه وراء مبادئ للمشاركة في نتائج الحظ، يركز رولز مبدئيًا على أشكال عدم المساواة بالفرص المهنية، ويدعم وجهة نظره بالإشارة إلى شعور الكثيرين بعدم الارتياح إزاء التنوعات الموروثة في مجالات فرص الحياة المهنية المتاحة [1290]. ثم يُحاجُّ رولز أن حصر اهتمامنا

بتلك الأشكال غير الإرادية من عدم المساواة فحسب أمر غير متسق، وبالتالي يجب أن نتبنى موقفًا نقديًا إزاء أشكال عدم المساواة في الدخل والثروة التي تنجم عن الاختلافات في الحظ الطبيعي والحظ الاجتماعي معًا [(1291)]. على النقيض من المساواتيين الأكثر جذرية [(1292)]، لا يرى رولز سببًا للتفريط بالمزايا من طريق «تخفيض المستويات». لذلك، فهو لا يستخلص أن العدالة تشجب جميع أشكال عدم المساواة غير الإرادية الوظيفية منها والمالية. وعوضًا عن ذلك، يتطلب «مبدأ الفرق» ومبدأ المساواة بالفرص اللذان عُرف بهما رولز مؤسساتٍ توزيعية لترتيب أوجه عدم المساواة في الدخل والثروة تعمل لمنفعة كل واحد، مع إعطاء الأولوية في النزاعات التوزيعية لأولئك الذين هم أقل استفادة، وضمان أن الوظائف يجري تخصيصها بالتنافس المنصف [(1293)].

ثالثًا: نوزيك

كان هناك ردّات فعل نقدية متعددة على المساواة الديمقراطية، حسبما أوضح ريتشارد أرنيسون في هذا الكتاب. يؤيد البعضُ اهتمام رولز بتقاسُم آثار الحظ بطريقة منصفة، لكنهم يُحاجّون لإثبات أن سعي رولز إلى تحقيق هذا الهدف لم يستوفِ التمام. وبحسب سوزان أوكين، على سبيل المثال، يقصُر رولز عن إدراك مدى شجب مبادئه الإجحافات الناجمة عن أشكال عدم المساواة المستندة إلى الجندر في توزيع العمل ضمن العائلة [(1294)]، بينما يُحاجُّ ج. أ. كوهين أن دفاع رولز عن أشكال عدم المساواة المولِّدة للحوافز يعتمد على تقييد اعتباطي في نطاق مبدأ الفرق الذي ابتكره [(1295)].

أحدُ الانتقادات المبكرة الذي كان موضع نقاش موسع وموجه إلى المساواة الديمقراطية كان أكثر عدائية بشكل صارخ. ففي كتابه **الفوضى، والدولة، واليوتوبيا** [(1296)]، أنكر نوزيك أن العدالة تتطلب أي محاولة للتخفيف من الآثار الفارقة لليانصيب الاجتماعي الطبيعي. وكانت الاستراتيجية الإيجابية الرئيسة التي وظفها نوزيك لتدعيم هذه النتيجة تتضمن الادعاء أن التفسير الملائم للعدالة التوزيعية هو بالضرورة **نظرية تاريخية في الاستحقاق**.

لم يقتصر قصد نوزيك، بتقديم هذا الادعاء، على فكرة أن أي فهم كهذا يجب أن يعامل الماضي كعنصر ذي صلة عند تقويم التوزيعات. إضافة إلى ذلك، افترض، وبدرجة أكثر خلافيةً، أن الأفراد يمتلكون استحقاقات، أو حقوق الملكية الخاصة الشاملة [(1297)] على أجسادهم وعملهم، ومنتوجات عملهم، والموارد غير المُنْتَجة أو الطبيعية. ولا يقتصر شمول هذه الاستحقاقات على الادعاء بالحقوق ضد أشكال معينة من تدخل الآخرين في ملكية المالك، بل تشتمل أيضا على السلطات الشاملة لنقل الملكية من خلال التنازل، أو الإهداء، أو التوريث، أو التبادل في السوق. وللتشديد على شدة تأثير هذه الاستحقاقات، اقترح نوزيك أن لها أهمية شبه مطلقة، وأشار ضمنًا إلى أنه لا

يمكن إلغاؤها إلا في أوضاع استثنائية: على سبيل المثال، عندما لا يكون بالإمكان تجنب «الفظائع الأخلاقية الكارثية» على الإطلاق [(1298)].

إضافة إلى هذه الافتراضات العامة، قدم نوزيك بعض الادعاءات الأكثر تحديدًا بشأن كيفية تجسيد نظرية استحقاق بأفضل طريقة. إذ ادعى أن الأشخاص يمتلكون حقوق **الملكية الكاملة للنفس** بحيث لا تقتصر على استبعاد العبودية غير الإرادية، بل وأي ضرائب غير طوعية لإعادة توزيع الدخل من العمل. وفي محاولة نوزيك توضيح كيف يمكن الأفراد أن يتملكوا بقرار أحادي من طرفهم حقوق مَورِد طبيعي لم يكن مملوكًا من قبل، استند إلى نسخة معدلة من مادة مقترحة ومشروطة اقترحها لوك تنص على أن مالكي مَوْرِد لم يسبق أن امتلكه أحد لا يحتاجون إلى أكثر من ألا يؤدي تَملُّكهم هذا إلى جعل الآخرين في وضع أسوأ مما هم عليه لو بقي المورد غير مملوك. ولمّا كانت [حالة] عدم التملك هي [حالة] عدم كفاءة، حاجّ نوزيك أن الشرط الذي اقترحه يسهل تحقيقه، ولا يحتاج إلى عمل سياسي لإعادة توزيع الثروة أو تقييد سلطات التحويل إلا نادرًا.

باعتبار أن نظرية الاستحقاق عند نوزيك لم تتضمن إجراءات تتطلب من نظام حقوق الملكية حماية الأفراد من الحظ التمييزي، خلص مباشرة تقريبًا إلى ما مفاده أنه يمكن أن يكون نظام حقوق الملكية عادلًا من دون أن يعمل على تلطيف النتائج التمييزية لليانصيب الطبيعي والاجتماعي، أو على إزالة العَوَز. وحاجَّ إضافة إلى ذلك أن العدالة تحظر العديد من السياسات العامة في إعادة التوزيع. فمثل تلك السياسات، بحسب اعتراضه، تفترض ضمنًا أن الموارد متاحة للتوزيع [(1299)]، لكن ذلك الافتراض غير سليم لأن الأفراد يملكون أنفسهم، وبالنتيجة يصبحون مالكين لمطالب غير متساوية في استحقاق الموارد المادية بمجرد ممارستهم قدراتهم على امتلاك الملكية أو تحويلها. وخلص نوزيك إلى نتيجة مفادها أن أي سياسات يتطلبها مبدأ الفرق يمكن تبريرها، في أحسن الحالات، بوصفها إجراءات تصحيحية لتصويب انتهاكات استحقاقات الأفراد السابقة، نظرًا لجهلنا بما من شأنه أن يحصل في غياب الإجحاف [(1300)].

رابعًا: الحرية الاقتصادية

في ضوء سجل البشرية في الإبادة الجماعية والعبودية والتجريد القسري من الملكية، فإن فشل نوزيك في الدفاع عن أي مبادئ خاصة لتصويب الأوضاع يعني أن المضامين الإيجابية لوجهة نظره في ما يتعلق بالسياسات العامة كانت غامضة جدًا. لكن، حتى لو كانت أقل غُموضًا فمن غير المرجح أن تكسب صيغة نوزيك من نظرية الاستحقاق المزيد من الأتباع. ويعود ذلك إلى أن عمل نوزيك عن العدالة التوزيعية، على الرغم من أنه رسخ في الذاكرة، وأنجز الكثير لإحياء اهتمام المنظرين السياسيين بالملكية [(1301)]، فإنه ولّد الكثير من الانتقادات المُقنِعة [(1302)].

أحد الردود على نتائج نوزيك المخالفة للحدس حتى إزاء إعادة التوزيع المخفَّفة هو الاعتراض على اعتمادها الجامد على افتراضات تفتقر إلى المناقشة حول أنواع الحقوق التي يجب أن تحددها أي نظرية في العدالة التوزيعية. وإن مثل هذه التهمة موضحة بشكل جيد في محاولة نوزيك سيئة السمعة لإظهار «كيف أن الحرية تُربك الأنماط» [(1303)].

تبدأ المُحاجّة بدعوة مؤيدي وجود بدائل من مقاربة الاستحقاق إلى تخيّل أن الطريقة التي يُفضلونها في التوزيع تتحقق، على سبيل المثال، بحيث يتمكن كل واحد من التمتع بحصة متساوية، أو أن يكون لكل واحد حصة تتناسب مع بعض السمات الشخصية، مثل معيار الأهليّة (deservingness). ولنفرض الآن أن وِلت تشامبرلين غير مستعد لأن يعرض تفوقه الجسدي في كرة السلة إلا إذا استلم 25 سنتًا عن كل واحد من مشاهديه، وأن كل واحد من المشاهدين البالغ عددهم مليونًا لديهم الاستعداد لمثل هذه المعادلة التبادلية. وبافتراض قبول هذه الافتراضات، يقترح نوزيك أولًا أننا يجب أن نقبل بأنه، لو حدثت التبادلات المعنية طوعًا، فإن التوزيع الناتج، ت$_2$، ليس أقل عدالة من التوزيع الأولي، ت$_1$. ولكن لفعل ذلك يجب أن نتخلى عن التزامنا بمبادئ المساواتية أو المبادئ الأنموذجية لأن موقف الامتياز لِوِلت شامبرلين في الوضع ت$_2$ يُخالف تلك المبادئ. ويتابع نوزيك بعد ذلك في اقتراحه أن المثال الذي قدّمه يُظهر أيضًا أن التوزيعات التي تُفضلها مبادئ المساواتية أو المبادئ الأنموذجية لا يمكن تأمينها إلا بتضييق قدرات الأفراد على التخلي عن ممتلكاتهم كما يحلو لهم، ما يعني ضمنًا أن ذلك يؤدي إلى جعل تلك المبادئ قابلة للاعتراض.

كما لاحظ الكثير من النقاد، فإن قوّة المثال الذي أعطاه نوزيك، والمعقولية الظاهرة لتقويمه الإيجابي للحالة ت$_2$ ومقاومته تقييد عمليات التحويل، لا تعتمد كلها على مجرد افتراض أن الحالة ت$_1$ تمنح الأفراد قدرة على التنازل عن مقدار ربع دولار إضافي [25 سنتًا أخرى] ليشاهدوا وِلت يلعب. والمثال يفترض أيضًا، ضمنيًا، أن الأفراد لديهم القدرة ليمنحوا وِلت مكافأةً غير مساوية لخدماته أو غير متناسبة معها، والتي ربما يستعملها وِلت نفسه عندئذ بطرائق تؤدي إلى آثار أخرى معرقلة. لكن، استنادًا إلى آثار الافتراضات عن قوة الأفراد، ليس واضحًا لماذا ينبغي لأي منا، إن لم نقل للمساواتيين ومنظري الأنموذج، أن يشارك في افتراض نوزيك حول نطاق قدرات الفرد.

إضافة إلى ذلك، فإن نوزيك نفسه يُطلق ادعاءات في مكان آخر توحي بأنه يجب ألا يأخذ محتوى حقوق التملك عند الأفراد باعتبارها أمورًا مسلمًا بها. لذلك، يُقِرُّ بطريقة مراوغة بأن الشرط اللوكي [نسبة إلى جون لوك] يتطلب «مبدأ أكثر تعقيدًا عن العدالة في تحويل الملكية» [(1304)] يُقَيِّد سلطات المالكين في التخلص من ممتلكاتهم، وينطبق الشيء ذاته على شروط التوريث بوصية التي تقيّد سلطات المالكين المستقبلية. وبصفة أعم، تدل ملاحظات نوزيك

حول تجزئة الأفراد لحقوق ملكيتهم الذاتية كي يبيعوا بعض العناصر [(1305)] على أنه يقبل بأن الملكية تتضمن حزمة معقدة من الحقوق القابلة لإعادة التقسيم [(1306)]. وعلى الرغم من مثل هذا القبول، في أي حال، لا يفعل نوزيك شيئًا لتبرير افتراضه بشأن صلاحيات الأفراد في الحالة ت$_1$ أكثر من أن يطرح السؤال: «إذا... كان الناس مخوّلين التخلص من الموارد التي استحقوها (بموجب الحالة ت$_1$)، ألا يشمل هذا كونهم يملكون حق إعطائها إلى وِلت شامبرلين أو تبادلها معه؟» [(1307)]. إن حقيقة أن نوزيك لا يفعل إلا القليل لاستباق إجابة سلبية تعني أن ذلك يتجه إلى دعم اتهام توماس ناجل بأن كتاب **الفوضى والدولة واليوتوبيا** مثال على «الحرياتية من دون أسس» [(1308)].

خامسًا: تحدي نوزيك

على الرغم من الطابع غير المكتمل والمخالف للحدس الذي يسم به عمل نوزيك عن العدالة التوزيعية، فمن الخطأ طرح عمله جانبًا. إن الذين نَصَّبوا أنفسهم **حرياتيين يساريين** اتبعوا ما سبق إليه هيلل شتاينر في حجته أن الإجراءات التي صُممت لمعالجة أشكال الإجحاف في الثروة يمكن تبريرها من داخل نظريةٍ في الاستحقاق، وتنسجم مع صورة من مفهوم تملك الذات الكامل [(1309)]. وإن مسألة مدى إقناع مثل هذه المحاجّات في حد ذاتها هي موضع جدل [(1310)]، لكنها تستحق الاهتمام، كما أنها تساعد، في الحد الأدنى، بوصفها مجادلات عاطفية ضد انتقادات الحريّاتيين لمشروع الشراكة في الحظ.

هناك سبب آخر يفسر وجوب أن يبقى عمل نوزيك مُهمًّا حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يرفضون مفهوم تملك الذات الكامل، أو أي ادعاء بسيادة حق التملك الكامل على الموارد غير الشخصية، ألا وهو أن عمل نوزيك يطرح تحديًا لأي تحليل فلسفي للعدالة التوزيعية. بعد محاجّة ت. م. سكانلون التي مفادها أن «الإطار المعين لحقوق الملكية والتعاقد الذي يقترحه نوزيك لا يشكل تفسيرًا كافيًا لمطالب الحرية الاقتصادية» [(1311)]، يُعبّر عن التحدي بأسلوب ممتاز بتقديمه الملاحظات التالية حول كتاب **الفوضى، والدولة، واليوتوبيا**: تتمثل إحدى فضائل الكتاب في أنه يُجبرنا على النظر في وضع المؤسسات الاقتصادية لا بوصفها آليات لتوزيع الخيرات فحسب، بل أيضًا، شأنها شأن المؤسسات السياسية، بوصفها مؤسسات تضع قيودًا ومطالب تثير أسئلة حول الواجبات. وعندما ننظر إلى الأمور بهذه الطريقة، يتضح أننا يجب أن **نأخذ في الاعتبار أن مسائل الحرية الاقتصادية، إلى جانب مشكلات الحرية السياسية والمدنية والتوزيع العادل، هي شروط لشرعية المؤسسات الاجتماعية.** وآمل أن يكون لهذا تأثير في الفلسفة الأخلاقية والسياسية

المعاصرة، إذ طالما أهملت الحقوق والحريات الاقتصادية بشكل عام لمصلحة الحريات السياسية والمدنية والحقوق من أنواع أخرى [(1312)].

حتى لو رفضنا نتائج نوزيك المتساهلة بشكل غير مقنع بخصوص الإجحاف والعَوَز، وافتراضاته حول ضريبة الدخل وسلطات التحويل الواسعة للملكية، فإن ملاحظة سكانلون تُذَكّرنا بأن نوزيك يُبَيّن أنه ما زال علينا واجب تقرير ما هي أشكال الرقابة التي يطلبها الأفراد بمعقولية من المؤسسات الاجتماعية على ممتلكاتهم.

إن إحدى الطرائق البسيطة لجعل هذا التحدي حيويًا هو تصور سيناريو لجماعة من الأفراد متساوي القدرة، وعليهم أن يوزعوا أرضًا خصبة وموارد طبيعية أخرى بين أفرادها. إن أي حلٍ كافٍ للمشكلة التوزيعية التي تواجه الجماعة سيحتاج إلى توضيح **كيفية** توزيع تلك الموجودات، بل و**ماذا** يوزعون، أو محتوى حقوق الملكية التي ينالها الأفراد بالتوزيع العادل. ولنفرض أننا نعطي أفضلية لأحد التفسيرات المساواتية في الحالة الأولى، ونعطي في الحالة الثانية أفضلية لتفسيراتٍ تفضّل تفسير المشاركة في الموارد على التفسيرات التي تؤكد أهمية الرفاه [(1313)]، فما زال علينا أن نوفر إجابة عن الأسئلة الإضافية المختلفة حول ما يدين به بعض الأفراد لبعضهم عندما يوزعون حقوق السيطرة على مواردهم والاستفادة منها. قد يتمتع الأفراد بحقوق واسعة بقدر ما لصنع قرارات أحادية مختلفة حول تحويل الموارد، واستهلاكها، واستعمالها بطريقة مُنتِجة، وتوليد التأثيرات الجانبية. وقد يمتلكون أيضًا حقوقًا أخرى مختلفة تمامًا لاستثناء آخرين من العوائد التي أدت إليها قراراتهم، ولإجراء تحويلات في توزيع الحقوق المتعلقة بالموارد، كما رأينا.

لنفرض، مثلًا، أننا نحتاج إلى أن نقرر أمرًا من اثنين: الأول، حقوق الملكية التي تُمكن الأفراد ألا يستعملوا ما في عهدتهم إلا بصفته وسيلة للاستهلاك، أو، الثاني، الحقوق التي تمكن الأفراد من استعمال ما في عهدتهم بصفته وسيلة للإنتاج والتبادل. إضافة إلى ذلك، إذا سمحنا بالاستعمال الإنتاجي، وكان لدى الأفراد المواهب الإنتاجية ذاتها، فنحتاج عندئذ إلى أن ننظر في الاختيار بين الحقوق التي توزع حصيلة قرارات الأفراد بطرائق مختلفة. فمثلًا، علينا أن نختار بين أن يُعطى المنتِجون الحق في الاحتفاظ بمنتجهم كاملًا أو أن نُعطي الحق لطرف آخر في الحصول على حصة مساوية من المنتَج. ولن يكفي أن نحل هذه الخلافات الإضافية بمجرد اللجوء إلى المعتقدات المقارنة للناس التي تقضي بأن من غير المنصف للأفراد أن يتمتعوا بحقوق ملكية أكثر من غيرهم بسبب عوامل خارج سيطرة أولئك. إضافة إلى ذلك، نحتاج إلى تقرير حدود أو خطوط الحقوق التي يجب أن تُخصَّص للأفراد.

تلجأ إحدى طرائق معالجة هذه النزاعات إلى المُحاجّات الاستراتيجية حول مسألة أيٍ من نظم حقوق الملكية يوفر حوافز تُشكل القرارات الفردية بالطريقة المثلى. يبدو أن رولز يتبنى هذه المقاربة عندما يدعي أن «مبادِئ

العدالة تتواءم مع أنواع مختلفة جدًا من النظم [في الملكية]»، مقترحًا أن الاختيار بين اشتراكية السوق الليبرالية وديمقراطيةِ حيازة الممتلكات مرهونٌ بـ «التقاليد، والمؤسسات، والقوى الاجتماعية في كل بلد وأوضاعه التاريخية الخاصة» [(1314)]. لكن الاعتماد على المحاجات الاستراتيجية وحدها لا يؤدي إلى الرضا التام. فالطلب من الأفراد متساوي القُدرة أن يتشاركوا في كل شيء يُنتجونه، على سبيل المثال، يبدو مرفوضًا بسبب محدودية السيطرة التي يمنحها مثل هذا الطلب للأفراد على ما يملكون، ويصمد ذلك الاعتراض حتى وإن لم يؤدّ ذلك المطلب إلى انعدام الكفاءة. وفي رأيي أن تأثير نوزيك كان في تحدي المساواتيين في أن يستكشفوا هذه القضايا بطرائق تفترض بأنه هناك أسبابًا غير أداتية (non-instrumental) تفسر مطالبة الأفراد بامتلاك سلطات كبيرة في صنع القرار بخصوص الموارد المادية.

سادسًا: دووركن

كان رونالد دووركن أكثر فيلسوف مؤثر يواجه تحدي نوزيك. فقد دافع دووركن عن نظرية في العدالة الاقتصادية مصمَّمة لضمان أن يتشارك الأفراد مصائرهم في ما بينهم، وأن يتمتعوا في الوقت ذاته بمجال من الحريات الاقتصادية. وورد ذلك في بحوثه التي نُشرت على مدى أكثر من عقدين [(1315)] وفي كتابه **الفضيلة ذات السيادة** [(1316)]. إن وصف دووركن نظريته - **المساواة في الموارد** - وصف معقدٌ، لكنه يبتدئ بتوضيح مبسّط.

افرض [يقول دووركن] أن على جماعة من الناجين من تحطُّم سفينة أن يقسموا موارد جزيرة مهجورة بالتساوي في ما بينهم. عندما يفعل الناجون ذلك، يقترح دووركن أن عليهم أن يحاولوا تحقيق [متطلبات] صيغة ملائمة مما يُطلق الاقتصاديون عليه «اختبار الحسد» [(1317)] (envy test). وهكذا، عليهم التأكد من أن أحدًا لا يتمنى لنفسه موارد أي فرد آخر، وأن كل فرد يؤدي دورًا مساويًا لأدوار الآخرين في تقرير طبيعة حُزَم المصادر المتوافرة للتوزيع. ثم يُحاجُّ دووركن أن السوق أفضل أداة لإزالة الحسد بهذه الطريقة. وبتحديد أكثر، يصف دووركن مزادًا يكون لكل واحد فيه قوة المزايدة ذاتها، والدلّال يُقَسّم قِطع الأراضي باستمرار حتى تصفية السوق ولا يبقى أحد يرغب في إعادة عملية المزايدة. وهنا يسأل دووركن عمّا إذا كانت إجراءات السوق تبقى مُلائمة عندما تؤدي عمليات الإنتاج والاستثمار والتجارة إلى تعقيد اقتصاد الجزيرة، وتؤدي الاختلافات في الحظ والطموح إلى تشكيل التوقعات المستقبلية لساكني الجزيرة.

هنا يضع دووركن تمييزًا مهمًّا بين حظ الفرد في القرارات التي يتخذها وحظه في الأوضاع التي يجد نفسه فيها بغض النظر عن قراراته. يوضّح دووركن هذين النوعين من الحظ بقوله: «إن حظ الاختيار (option luck) هو مسألة بخصوص ما تنتهي إليه المقامرات المقصودة والمحسوبة، سواء أكان الفرد رابحًا أم

خاسرًا من خلال قبوله بمخاطرة محدودة كان عليه تَوقّعها، وربما كان بإمكانه اختيار عدم الدخول فيها. أما النوع الثاني، وهو الحظ الأعمى (brute luck)، فهو مسألة بخصوص كيفية توالي المَخاطر التي لا تعتبر مقامرات مقصودة بذلك المعنى المشار إليه قبل قليل» [(1318)]. وحيث يكون لدى كل فرد الحظ الأعمى ذاته، ولا يوجد تفاوت في الموهبة الإنتاجية والقدرات الطبيعية الأخرى، يُحاجّ دووركن أن المساواة في الموارد تؤهل الأفراد للاستعمال المُنتِج لمواردهم، ولِأن يحتفظوا بالعائدات. كما أن دووركن يقول إنّه يحق للأفراد أن يستعملوا مواردهم بطرائق تُعرّضهم لدرجات متفاوتة من حظ الاختيار. وهكذا، يستنتج أنه إذا اختار بعض المقيمين في الجزيرة أن يُقامروا بالموهبة التي لديهم، وعندهم حظ اختياري جيد، فلن يكون هناك سبب للاعتراض على أن لديهم موارد أكثر من المقيمين الآخرين في الجزيرة الذين وُضِعوا في الموقف نفسه ورفضوا [اختيار] المقامرة، أو اختاروا أن يقامروا وكان لديهم حظ اختياري أسوأ.

بعد أن وُضِّح افتراض دووركن التبسيطي عن عدم وجود تمايز في الحظ الأعمى، فإن نتائجه حول وجود الإنصاف في أشكال عدم المساواة الناتجة عن حظ الاختيار تؤدي دورًا حاسمًا في المساواة في الموارد. ولفهم تفسيره هذه النتيجة، افرض أن بعض الأفراد لديهم نعمة البصر بينما صار البعض الآخر عميانًا [(1319)]، أو أن أدريان، على سبيل المثال، لديه دخل أعلى من نظيره ذي الدافعية نفسها كلود لسبب بسيط، هو أن لدى أدريان موهبة طبيعية أكبر [(1320)]. وللتعامل مع مثل هذه الأشكال من عدم المساواة في الحظ، يلجأ دووركن إلى فكرة **سوق التأمين الافتراضي**، حيث يتخذ المُشترون القرارات استنادًا إلى موقفهم من المخاطرة، لكنهم - بعكس ما يحدث في أسواق التأمين الحقيقية - يتمتعون بمواقع منصفة لأنهم متساوون في ما لديهم ولا يعرفون إلا التوزيع الكلي للحظ الأعمى، عدا عن أنهم لا يعرفون حظوظهم الشخصية. ثم يتابع دووركن ليصل إلى نتيجة مفادها أنه يحق لضحايا الحظ الأعمى الحصول على مستوى من التعويض يرقى إلى معدل مستوى حزمة التغطية التأمينية التي يجري تداولها تجاريًا في تلك السوق. وفي خطوة أبعد، يرى دووركن أن يُصار إلى تمويل مثل ذلك التعويض من طريق نظام من الضرائب العامة يتضمن ضريبة الدخل التصاعدية.

خلاصة القول إن المطلب المحوري لدووركن هو أن توزيع الموارد لا يكون منصفًا إلا إذا كان الأفراد ذوو العلاقة، مع أخذ معتقداتهم وطموحاتهم بالاعتبار، قد توصلوا إلى ذلك التوزيع من خلال عملية سوقية محددة. وتتضمن العملية أولئك الأفراد الذين يمارسون حقوقًا معينة في أن يُنتجوا ويُتاجروا، بحيث يستعملون الموارد التي حصلوا عليها في مزاد متساوٍ بالنسبة إليهم، وأن يُوَجّهوا مُخاطراتهم بطريقة تحاكي سوق تأمين منصفة.

بهذا التلخيص لفكرة المساواة في الموارد، يجب أن يتضح المدى الذي تُكمل فيه هذه الفكرة مشروعَ الشراكة في الحظ الذي استهله رولز وعارضه نوزيك. ثمة عدد من الجوانب في مُحاجة دووركن تساعد في معالجة أشكال عدم المساواة في الحظ، وأوضح ما تكون في ما حصل عليه الأفراد بالتساوي في المَزاد الأولي وخضوعهم لحجاب الجهل ذاته في سوق التأمين فيما بعد. لكن في الوقت ذاته، تستوعب المُحاجّة معتقدات حول الحرية الاقتصادية هي أقرب إلى أفكار نوزيك منها إلى أفكار رولز. فبالنسبة إلى دووركن، إنها لَقضيةٌ مبدئية أن يكون للأفراد الحق في أن يصبحوا مالكين خاصين في وسائل الإنتاج وليس في ما يطلق عليه رولز «الملكية الشخصية» فحسب [(1321)]. فنظرية دووركن، إذًا، تتقبل برحابة كبيرة اقتراح نوزيك أن الاشتراكية تُقيد بدرجة غير مقبولة حرية رجال الأعمال المحتملين الذين يُفضّلون تحويل ممتلكاتهم الشخصية إلى وسائل إنتاج، ثم يوظفون الآخرين للعمل معهم [(1322)]. في الحقيقة، قد تُوفّر المساواة في الموارد دعمًا للملكية الخاصة أقوى مما توفره وجهات نظر رولز أو نوزيك، مع الأخذ في الاعتبار أن الاثنين كليهما لا يُقدّمان سوى التزام مشروط بالرأسمالية، يعتمد، بالتوالي، على مُحاجاتٍ أداتية أو على افتراضات تاريخية حول كيف أن المالكين الأولين مارسوا حقوقهم في التوريث من طريق الوصية.

الجدير ذكره أيضًا أن الافتراضات حول الحرية الاقتصادية تؤدي دورًا أساسيًا في تفسير دووركن الطريقة التي تتطلب بها المساواة من الأفراد أن يتشارك بعضهم في حظوظ البعض الآخر. وكما أُشير قبل قليل، تعمل المساواة في الموارد على تعويض الأفراد عن سوء الحظ بطريقة تعتمد على الكيفية التي يمكن بها الأفراد الواقعيين أن يختاروا، مع اعتبار قِيَمِهم ومواقفهم إزاء المخاطرة، ممارسة حقوق معينة لشراء الحماية ضد الحظ السيئ. ولأن مقاربة دووركن تفترض وجود مثل تلك الحقوق، ومن ثمّ تسعى إلى ضمان «عدم حساسية الموهبة» بطريقة «حساسة للطموح»، فإنها تختلف بدرجة مهمة عن المقاربة التي يفضلها رولز [(1323)]. بخصوص وجهة نظر دووركن، ما يوصف بأنه سوء الحظ، وما يحدد الشكل الملائم للتعويض ومستواه، يعتمد على التفضيلات المتعددة للأفراد، فلا يجري على تلك التفضيلات أي تعديل إلا لتصحيح الأخطاء المعيارية التفكيرية والمعلوماتية. وفي المقابل، لا تتضمن وجهة نظر رولز أي محاولة لمحاكاة سلوك السوق الافتراضية. في الحقيقة، تبدو فكرة أن نوع الحماية ضد الحظ السيئ التي تؤمنها المساواة الديمقراطية هي اختيارية فكرة غريبة عن مشروعه.

عمدتُ حتى الآن إلى إنشاء سردية يبرز فيها تحليل دووركن للمساواة في الموارد كمحاولة للجمع بين عناصر عميقة التعارض من آراء رولز ونوزيك. وكان هدفي تشخيصيًا إلى حد كبير، على الرغم من أنني أعترف أني سلّمت

مسبقًا بعدم معقولية صيغة نوزيك الخاصة بنظرية الاستحقاق التاريخية. لكنني لم أقترح، مع ذلك، أن التاريخ القصير الموصوف حتى الآن هو تاريخ تقدم، وُفِّق فيه دووركن إلى الجمع بعبقرية بين أفضل العناصر في وجهتَي نظر متعارضتين. كما أنني لم أقترح أن التاريخ هو في انحدار، يؤدي فيه دووركن دور إفساد مشروع الشراكة في الحظ بحماسته المبالغ فيها للحقوق في الملكية الخاصة. أما ملاحظاتي الباقية فهي تستكشف الاحتمال الأخير، وفي الوقت ذاته، تُقدم بعض المقترحات المساواتية الأخرى التي وَلَّدتها وجهة نظر دووركن.

سابعًا: اعتراض الفاعلية

يقول مناهضو المساواتية أحيانًا إن بعض الافتراضات المقبولة حول الفاعلية المسؤولة، والحرية الفردية، وتحمل المسؤولية الشخصية توفر أرضيةً لرفض مبادئ المساواتية التوزيعية. وكمثال على ذلك، يُنظر في المُحاجّة الآتية التي سأطلق عليها اصطلاح **اعتراض الفاعلية** (the *agency objection*): نحن فاعلون مسؤولون وقادرون على العمل بحرية بمعنًى يجعل سلوكنا خاضعًا للتقويم الأخلاقي المستحق للوم أو للتقدير. وبهذا المعنى، وبشرط أن نحترم استحقاقات الآخرين، يجب أن نتخذ بمنتهى الحرية قراراتنا الخاصة حول أفضل الطرائق للتقدم نحو أهدافنا. إضافة إلى ذلك، وفي أوضاع موائمة، ليس من الإنصاف جعلنا معرضين لأن نتحمل تكاليف معينة تنشأ عن قرارات الآخرين، أو أن نتنازل عن بعض المزايا التي كسبناها بوساطة جهودنا الخاصة. لكن مبادئ المساواتية تتطلب أن تبقى المُخرجات ضمن نطاق معين. ونتيجة لذلك، يتضمن تطبيق تلك المبادئ إنكارًا غير مُبَرَّر لسلطاتنا في اتخاذ القرارات، أو إجبارنا على التشارك في تحمل تكاليف قرارات الآخرين. فإذًا، يجب رفض مبادئ المساواتية على أرضية أنها تقيد الحرية من دون وجه عدل أو توسع من دون إنصاف تحمُّلَ المسؤولية.

يجب أن توضح ملاحظاتي السابقة لماذا تتضمن المساواة في الموارد استجابة تصالحية نسبيًا مع هذا الاعتراض، استجابةً تتخلى عن فكرة المساواتيين المستندة إلى المُخرجات التي يستهدفها الاعتراض، وتُخصص اختيارات مختلفة للأفراد، ومن ثَمّ تعتبرهم مسؤولين عن استجاباتهم المختلفة.

منذ العرض الأصلي لفكرة المساواة في الموارد في عام 1981، اتبع الفلاسفة السياسيون ريادة دووركن في الدفاع عن الأمثلة الأخرى في ما سوف أُطلق عليه **مساواتية ما بعد الحرياتية**. تتضمن تلك الأمثلة اقتراحات مَواردية منافسة، مثل فكرة **المساواة في الحظوظ** لِإريك راكوسكي [(1324)] وفكرة **الحرياتية الحقيقية** لفيليب فان باريجس [(1325)]، وكذلك وجهات النظر اليسارية الحرياتية التي أشرنا إليها قبل قليل. إضافة إلى ذلك، هناك بدائل تنطلق من

الدعم الحكومي مثل فكرة **المساواة بالفرص من أجل الرفاه** لريتشارد أرنيسون [(1326)]، ومقترحاتٍ مُهَجَّنة مثل **المساواة في إمكان الوصول إلى المزايا** (*equality of access to advantage*) الخاصة بـ ج. أ. كوهين [(1327)].

يبدو أن العديد من مفكري ما بعد الحرياتية قبلوا بأن أي اختيار مبني على المعلومات الصحيحة، وطوعي، وعلى خلفية من المساواة بالفرص، يمكن أن يجعل من أي مُخرَج غير متساوٍ مخرجًا عادلًا، حتى لو أن بعض الأفراد كانت نتائجهم سيئة جدًا نتيجة لذلك. فمثلًا، في المثال الذي أعطي سابقًا الذي تضمن المخاطرة بالعمى، كتب دووركن: «إذا كان لكل واحد الإمكانية نفسها للتعرض إلى حادثة يمكن أن تجعله مُعوقًا، وأيقن كل واحد تقريبًا ماهية الاحتمالات وكان لديه الفرصة الكافية لشراء التأمين ... فإن الإعاقات لا تخلق مشكلة خاصة للمساواة في الموارد» [(1328)]. ففي حالة الشخصين اللذين يواجهان المخاطرة نفسها في العمى، واحتمالات التأمين ذاتها، لكنهما يتخذان قرارين مختلفين في شراء التأمين، يضيف دووركن: «إن الفكرة الأساسية في المساواة في الموارد، بمعزل عن أي إضافات أبوية [حمائية]... لا تُحاجُّ لمصلحة إعادة التوزيع من الشخص الذي أمّن إلى الشخص الذي لم يؤمّن إذا أصبح كلاهما، مع كل الأسف، أعمى في الحادث ذاته». أخيرًا، يصل دووركن إلى النتيجة العارية: «لا يمكن أن يكون الموقف مختلفًا إذا كان الشخص الذي قرر ألا يُؤمّن هو الشخص الوحيد الذي أصيب بالعمى» [(1329)].

اقترح أرنيسون وج. أ. كوهين، على المنوال نفسه، أن البداية الملائمة ربما تجعل حتى المُخرَج غير المتساوي بشكل صارخ عادلًا. كتب أرنيسون: «عندما يتمتع الأشخاص بالفرص المتساوية للحصول على الرفاه، فإن أي عدم مساواة فعلية في الرفاه في الأوضاع التي وصل إليها كل واحد ستكون نتيجة لعوامل ضمن سيطرة كل فرد. وهكذا، فإن أي عدم مساواة كهذا لن يكون إشكاليًا من وجهة نظر المساواة التوزيعية» [(1330)]. وبالمثل، يُعبر ج. إ. كوهين عن تصوره للعدالة المساواتية، «عند اتخاذ قرار بخصوص إذا كانت العدالة (لتمييزها من الصدقة) تتطلب إعادة التوزيع، فإن المساواتي يسأل عمّا إذا كان بإمكان الشخص الذي لديه نوع من الضرر تجنُّب ذلك الوضع ابتداءً أو عمّا إذا كان بإمكانه الآن تجنبه. فإذا كان بإمكانه تجنبه [ابتداءً أو لاحقًا]، فليس لديه حق في التعويض، من وجهة نظر المساواتية» [(1331)].

إن استعداد ما بعد الحرياتيين للقبول بأن أشكال عدم المساواة المفرطة يمكن أن تكون عادلة، أثار أخيرًا ردة فعل قوية ضد نظرتهم التي نعتتها إليزابيث أندرسون بـ «مساواتية الحظ» [(1332)]. وعلى الرغم من أنني ما زلت أصر على التفكير بأن هدف مشاركة كل واحد في حظوظ الآخرين يجب أن يكون محوريًا في المساواتية، فإني أتفق مع نقاد مساواتية الحظ في اعتبارهم أن موقف ما بعد الحرياتيين إزاء أشكال عدم المساواة الطوعية هو موقف متساهل بلا إقناع. إن تبنيهم هذا الموقف ثمن مرتفع جدًا مقابل إظهار أن

بإمكان المساواتية الصمود أمام اعتراض الفاعلية. مع ذلك، وكما سنرى بعد قليل، تبقى هناك مشكلات في تقرير أي من عناصر وجهة النظر ما بعد الحرياتية تستحق الرفض.

ثامنًا: المأزق المثلث

إن إحدى الطرائق الطبيعية لتجنب غُلوّ وجهة النظر ما بعد الحرياتية هي تبني تصور مختلط للعدالة يهتم بالنظر في الحرمان المطلق كما يهتم بالحرمان النسبي، وسوف أُطلق عليه اصطلاح **المساواتية الكفايتية** (*sufficientarian*)[(1333)] *egalitarianism*). بحسب هذه النظرة، يكون للأفراد مطالب لها وزنها ضد المعاناة من أشكال معينة من الحرمان المطلق الذي لا يمكن إطفاؤه من خلال قرارات طوعية، مهما كانت أوضاع السياق مواتية. وهكذا، نجد أن بعض أشكال عدم المساواة فحسب قابلة للتبرير استنادًا إلى المسؤولية الشخصية.

إن المساواتيين الذين يتبنون التصور المختلط يمكنهم أن يؤيدوا وجهة نظر مارك فليربي عن سائق الدراجة النارية المتهور الذي يجلب الكارثة لنفسه، ومفادها أنه «مهما كان سلوك سائق الدراجة إجراميًا وغبيًا، فهناك حدّ لنوع ومقدار المعاناة التي يجب أن يتحملها» [(1334)]. وعلى النهج نفسه، بإمكان المساواتيين أن يُشاركوا أندرسون في قناعتها أن «العدالة لا تسمح... بالتخلي عن أي واحد، حتى الأحمق الطائش» وأن «نظريات بوابة الانطلاق (starting gate theories)، أو أي مبادئ أخرى تسمح بأن يخسر المواطنون ملتزمو القانون إمكان الوصول إلى مستويات ملائمة من... الخيرات [المعينة]، هي نظريات أو مبادئ غير مقبولة» [(1335)].

توفر وجهة النظر الكفايتية استجابة أقل تصالحية مع اعتراض الفاعلية مما توفره تصالحية ما بعد الحرياتية، وتتصدى الكفايتيةُ للافتراضات الأخلاقية الأساسية للاعتراض، لا لطريقة عرضه للمساواتية. وبتعبير أكثر دقةً، لا تقبل وجهة النظر الكفايتية رفض اعتراض الفاعلية أن يقيّد الحرية أو يوسع تحمل المسؤولية لكي يحمي البعض من الحرمان المطلق. ومن المهم، مع ذلك، ملاحظة أن هناك، أقلّه، نوعين من هذه الاستجابة، تختلفان اعتمادًا على ما إذا كانت تتطلب تقييد الحرية أو توسيع تحمل المسؤولية [(1336)]. ونتيجة لذلك، تختلف هذه الاستجابات في كيفية تعاملها مع **التأثيرات الخارجية**، أي النتائج غير المقصودة لقرارات الأفراد على الآخرين.

أول أنموذجَي الاستجابة يقول إن تقييد حريتنا في التخلي عن بعض المطالب من الآخرين مبرر عندما تكون هناك ضرورة لتجنب الحرمان المطلق من دون مطالبتنا بأن نتحمل تبعات قرارات الآخرين. وسأشير إلى هذه النظرة بأنها **الكفايتية الاستبطانية** (*internalizing sufficientarianism*) لأنها تهدف إلى حماية الأفراد من تحمل التبعات الناجمة عن قرارات الآخرين. ويدعي الأنموذج الثاني للاستجابة أن من السهل الدفاع عن إجبار بعض الأفراد على أن يتحملوا تبعات قرارات

الآخرين إذا كان هذا العمل ضروريًا لتجنب العَوَز المطلق من دون تقييد الحرية الفردية. ولمّا كانت هذه الاستجابة تشجع وضع التبعة الموضع غير الصحيح، فسأشير إليها بأنها **الكفايتية التخارجية** (*externalizing sufficientarianism*).

فلنفرض أن إخضاع الكفايتية للتنازلات، وتقييد الحرية، وتوسيع المسؤولية الشخصية، بدائل غير مستساغة إلى حد ما، في حين أن اعتراض الفاعلية يُظهر أن المساواتيين يجب أن يختاروا أحيانًا واحدًا من هذه البدائل بالحد الأدنى. إن إحدى الطرائق لتلخيص ملاحظاتي هي الاستنتاج بأن المساواتيين يواجهون على ما يبدو مأزقًا مثلثًا يستدعي أقلّه ثلاث استجابات مختلفة: فالاستجابة الأولى ما بعد الحرياتية تُبدي استعدادًا (صريحًا بدرجة أو بأخرى) للتضحية بالكفايتية. وعلى العكس تمامًا، يرفض أنموذجا الكفايتية مثل هذه التضحية، لكنهما يختلفان بشأن التنازلات التي يوصيان بها لكي يحميا الكفايتية. وهكذا، نجد أن القائلين بالكفاية الاستبطانية يُقيدون الحرية ويُقلصون مجال المسؤولية الشخصية، بينما يميل القائلون بالكفاية التخارجية إلى دعم الحرية، ويوسعون مجال المسؤولية الشخصية.

لتوضيح المأزق المثلث، والفروق بين الاستجابات ما بعد الحرياتية، والكفاية الاستبطانية، والكفاية التخارجية، فَكِّر في حال بعض الأفراد الذين يقررون طواعيةً الانشغال في نشاطٍ يحتمل أن يكون ضارًا على خلفية من المساواة في المخاطرة والفرص [(1337)]. إذا احتاج بعضهم إلى الرعاية الطبية الطارئة نتيجةً لذلك، فإن موقف ما بعد الحرياتيين في الأغلب هو تفضيل تمويل هذه الرعاية من طريق التأمين الصحي الخاص فحسب، ويميلون إلى إنكار الرعاية الصحية العامة لأولئك الذين مارسوا حقهم في عدم التأمين. أما الاستبطانيون والتخارجيون فيرفضون معًا مثل ذلك الإنكار، ويوفرون الرعاية حتى لأولئك الذين يقررون ألا يؤمّنوا. لكنّ الاستبطانيين، في أي حال، يفضلون فرض ضرائب خاصة على النشاط، وتأمينًا إجباريًا، أو حتى حظرًا صريحًا، بينما قد يُموِّل التخارجيون الرعاية الصحية من خلال الضرائب العامة. نلاحِظ كذلك أن هذه هي وجهات نظر بحت. ومن المحتمل بشكل جلي توليف وجهات نظر غير بحت يمكن أن تؤدي إلى إخضاع أكثر من واحد من الأهداف الثلاثة لتنازلات.

لنفرض، على غرار ناقدي مساواتية الحظ، أننا نرفض استعداد ما بعد الحرياتيين للتضحية بالكفايتية. فحتى مع ذلك، ربما نكون غير متأكدين بشأن مزايا الاستجابات الكفايتين الاستبطانية والتخارجية. إن التفكير في انتقادات فعلية للمساواتية ما بعد الحرياتية لن يُزيل شكوكنا في الأغلب، ذلك لأن تلك الانتقادات تُركز في العادة على المضامين الأكثر تعارضًا مع الحدس البديهي لوجهة النظر ما بعد الحرياتية وليس على افتراضاتها الخلاقة حول الحرية وتحمل المسؤولية الشخصية. وإذ يتشبث النقاد بأوضح أوجه الخلل في وجهة النظر هذه بدلًا من رؤية جاذبيتها الأساسية، فإنهم لا يميزون بوضوح بين الطريقتين في ضمان الكفايتية. ولا هم يُقيمون الأهمية النسبية للأفراد الذين

يملكون السلطة لإجراء اختياراتهم الخاصة بدلًا من أن يتمتعوا بالحصانات من تحمل تبعات اختيارات الآخرين.
تُشير أندرسون، على سبيل المثال، إلى أن مساواتيي الحظ «كانوا الأكثر استجابة لانتقادات المساواة المبنية على مُثُل الأهليّة، والمسؤولية، والأسواق» [(1338)]، لكنها لا توفر إلا القليل من التشخيص لجاذبية وجهة نظرهم. فادعاؤها الأهليّة لا أساس له، ويبدو أنه لا سبب للاعتقاد أن الأهليّة تؤدي دورًا في الدفاع عن مساواتية الحظ أكبر من دور أسلافها المساواتيين، بما فيها مفهوم العدالة كإنصاف. ونحن نوافق على أن ادعاءاتها بشأن المسؤولية والأسواق هي ذات صلة أوثق، خصوصًا بالعلاقة مع الصيغ المواردّيّة لمساواتية الحظ. لكن أندرسون تَغفل عن ملاحظة أن تلك الاعتبارات هي مميزة لمساواتيي الحظ لأنها تؤيد تصورًا للحرية الاقتصادية مُكلفًا جدًا يُنيط بالأفراد تعريض وصولهم إلى الحد الأدنى من مستويات بعض الخيرات الأساسية. إضافة إلى ذلك، تفشل أندرسون في إدراك أن هناك ثمنًا يجب أن يُدفع للمحافظة على إمكان وصول الأفراد إلى تلك الخيرات، لأن فعل ذلك يتطلب تصورًا أكثر تقييدًا للحرية الاقتصادية أو تصورًا أقل تقييدًا لمسؤوليتنا القانونية الشخصية في تحمل تبعات ممارسة الآخرين لحرياتهم.

تاسعًا: خاتمة

بحسب تاريخ ويل كيمليكا المُؤثر للجدال الأخير بشأن العدالة المساواتية، وسّع المساواتيون المتأخرون مُحاجّة رولز القائلة إن أشكال عدم المساواة في الرفاه هي شأن يتعلق بالمسؤولية الشخصية، لأن بإمكان الأفراد تجنب الإحباط النسبي بممارسة القدرة على تعديل غاياتهم [(1339)]. وهناك أسباب وجيهة للشك في اقتراح كيمليكا التأويلي الذي كان صامويل شيفلر قد دفع به للنقاش بدايةً [(1340)]. وهناك أيضًا أسباب وجيهة للشك في أن الكثير سوف يضيع بالتخلي عن مُحاجّة رولز، في ضوء توافر اعتراضات مقنعة على المبادئ المساواتية في الرفاه التي تتحاشى استحضار افتراضات مختلف فيها حول ما هو الذي يمكن تجنبه. فمثلًا، ربما يلجأ المناهضون للرفاهية إلى مخاوف رولز ذاته بشأن المطالب المعلوماتية للمبادئ الرفاهية، أو يُحاجّون أن تلك المبادئ مرفوضة لأنها تتوسط لإشباع شهوات أفراد لديهم أذواق عالية التكلفة مكتسبة طواعيةً، أو تُعاقب أولئك الذين لديهم أذواق رخيصة التكلفة مكتسبة بطريقة غير طوعية [(1341)].
بتتبعي اقتراح ج. أ. كوهين القائل إن «دووركن أدى للمساواتية الخدمة المعتبرة بأن أدمج فيها أقوى فكرة في ترسانة اليمين المناهض للمساواتية: فكرة الاختيار والمسؤولية» [(1342)]، رسمتُ معالم تاريخ بديل يأخذ بجديةٍ موضوعَ وجود عناصر غير رولزية في أحدث التعبيرات عن المساواتية. وعلى الرغم من أنني أقل تفاؤلًا من كوهين بشأن المدى الذي ساهمتْ فيه إنجازاتُ

دووركن بتقديم خدمة للمساواتيين، فإني اقترحتُ أنه على صواب في اعترافه بالدور الذي أدته تصورات الحرية الاقتصادية والمسؤولية الشخصية في مبدأ المساواة في الموارد، والمرتبط في الأغلب بناقدي المساواة مثل نوزيك. وسقتُ الحجج على أن تلك التصورات تجعل المساواتية ما بعد الحرياتية تتقبل إلى حد كبير أشكال عدم المساواة المتولدة على نحو نظيف. ولتجنب تلك المشكلة، يحتاج المساواتيون الآن إلى أن يتفحصوا بعناية أكبر الميزات النسبية للوسائل المقيِّدة للحرية والموسِّعة للمسؤولية الشخصية لضمان أن يبقى عدم المساواة ضمن حدود مقبولة. لا يمكن أن يحقق المساواتيون ذلك إلا بالتدقيق في الافتراضات حول الحرية والملكية التي حَقَنها دووركن في المساواتية المعاصرة [1343].

المراجع

Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999).

Arneson, R. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*. 56 (1989).

__________. «Welfare Should be the Currency of Justice.» *Canadian Journal of Philosophy*. 30 (2000).

Barry, B. «Chance, Choice, and Justice,» in: B. Barry, *Liberty and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Becker, L. *Property Rights*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Bou-Habib, P. «Compulsory Insurance without Paternalism.» *Utilitas* (Forthcoming).

Casal, P. «Why Suffciency is not Enough.» *Ethics* (Forthcoming).

Christman, J. *The Myth of Private Property*. New York: Oxford University Press, 1991.

Cohen, G. A. «On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics*. 99 (1989).

__________. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

__________. «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice.»» *Philosophy and Public Affairs*. 26 (1997).

__________. «Expensive Taste Rides Again,» in: J. Burley (ed.), *Dworkin and His Critics* (Oxford: Blackwell, 2004).

Dworkin, R. «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare.» *Philosophy and Public Affairs*. 10 (1981).

What is Equality? Part 2: Equality of Resources.»» .__________
.*Philosophy and Public Affairs*. 10 (1981)

What is Equality? Part 3: The Place of Liberty.» *Iowa Law*» .__________
.*Review*. 73 (1987)

Sovereign Virtue. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________
.Press, 2000

.Sovereign Virtue Revisited.» *Ethics*. 113 (2002)» .__________

Equality, Luck and Hierarchy.» *Philosophy and Public*» .__________
.*Affairs*. 31 (2003)

Ronald Dworkin Replies,» in: J. Burley (ed.), *Dworkin and*» .__________
.*His Critics* (Oxford: Blackwell, 2004)

Fleurbaey, M. «Equal Opportunity or Equal Social Outcome?.» *Economics*
.*and Philosophy*. 11 (1995)

Fried, B. «Left-libertarianism: A Review Essay.» *Philosophy and Public*
.*Affairs*. 32 (2004)

Left-libertarianism, once More: A Rejoinder to Vallentyne,» .__________
.Steiner, and Otsuka.» *Philosophy and Public Affairs*. 33 (2005)

Hume, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. T. L.
.Beauchamp (ed.). New York: Oxford University Press, 1998; [1751]

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Oxford
.University Press, 2002

Marshall, G., S. Roberts & A. Swift. *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*. Oxford: Oxford University Press,
.1997

Nagel, T. «Libertarianism without Foundations.» *Yale Law Journal*. 85
.(1975)

.Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974

.Okin, S. M. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989

Otsuka, M. *Libertarianism Without Inequality*. Oxford: Clarendon Press,
.2003

.Paul, J. P. *Reading Nozick*. Oxford: Blackwell, 1982

.Rakowski, E. *Equal Justice*. New York: Oxford University Press, 1991

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard
.University Press, 1971

John Rawls: Collected Papers, S. Freeman (ed.). Cambridge, .__________
.Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999

A Theory of Justice. rev. ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press .__________
.of Harvard University Press, 1999

Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, Mass.: .__________
.Belknap Press of Harvard University Press, 2001

.Reeve, A. *Property*. London: Macmillan, 1986

Risse, M. «Does Left-libertarianism have Coherent Foundations?.» *Politics,*
.*Philosophy and Economics*. 3 (2004)

.Ryan, A. *Property and Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1984

Ryan, C. «Yours, Mine, and Ours: Property Rights and Personal Liberty.»
.*Ethics*. 87 (1977)

Scanlon, T. M. «Nozick on Rights, Liberty, and Property.» *Philosophy and*
.*Public Affairs*. 6 (1975)

Scheffler, S. «Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald
.Dworkin.» *Philosophy and Public Affairs*. 31 (2003)

What is Egalitarianism?.» *Philosophy and Public Affairs*. 31» .__________
.(2003)

Choice, Circumstance, and the Value of Equality.» *Politics,*» .__________
.*Philosophy and Economics*. 4 (2005)

Sreenivasan, G. *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York:
.Oxford University Press, 1995

.Steiner, H. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell, 1994

Temkin, L. «Equality, Priority, and the Levelling Down Objection,» in: M.
Clayton & A. Williams (eds.), *The Ideal of Equality* (New York: St.
.Martin's Press, 2000)

Vallentyne, P. «Review of Self-Ownership, Freedom, and Equality.»
.*Canadian Journal of Philosophy*. 28 (1998)

H. Steiner. *Left-Libertarianism and Its Critics*. New York: & __________
.Palgrave, 2000

H. Steiner & M. Otsuka. «Why Libertarianism is not ,__________
Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried.» *Philosophy and*
.*Public Affairs*. 33 (2005)

Van Parijs, P. *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify*
.*Capitalism?*. Oxford: Clarendon Press, 1995

Varian, H. «Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of
.Fairness.» *Philosophy and Public Affairs*. 4 (1975)

.Waldron, J. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press, 1988

Williams, A. «Equality for the Ambitious.» *Philosophical Quarterly*. 52 .(2002)

Equality, Ambition and Insurance.» *Aristotelian Society*.» .__________ .Supplementary Volume. LXXVIII (2004)

.Wolff, J. *Robert Nozick*. Oxford: Polity Press, 1991

(1288) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

(1289) J. Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 14 and chaps. 11, 13, 63.

(1290) Ibid., p. 63; G. Marshall, S. Roberts & A. Swift, *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(1291) Rawls, *A Theory of Justice* (1999), p. 64.

(1292) L. Temkin, «Equality, Priority, and the Levelling Down Objection,» in: M. Clayton & A. Williams (eds.), *The Ideal of Equality* (New York: St. Martin's Press, 2000).

(1293) يفسر الكثيرون مفهوم رولز عن المساواة الديمقراطية بأنه يعطي أفضلية لاتجاه أكثر تسامحًا مع أشكال عدم المساواة في الدخل والثروة مما يعطيه لعدم المساواة بالفرص الوظيفية (تنظر دراسة أرنيسون في هذا الكتاب). وبهذا الفهم لفكرة رولز فإن المساواة الديمقراطية تسمح بعدم المساواة في الدخل والثروة شريطة أن يكونا مفيدين للناس الأقل حظًا في الحد الأعلى، وفي الوقت نفسه، تمنع المساواةُ الديمقراطيةُ أشكال عدم المساواة في الفرص الوظيفية، باستثناء تلك التي لا يمكن إلغاؤها إلا بقرارات تخالف مبدأ المساواة الأسبق في الأولوية التسلسلية وهو مبدأ الحرية، فهو الذي يحمي مؤسسة الأسرة وأشكال عدم المساواة في نقطة البداية المرتبطة بالأسرة. ومع ذلك، ثمة دليل نَصّيّ [بالنسبة إلى رولز] على أن المساواة الديمقراطية تسمح بأشكال عدم المساواة بالفرص إذا أدت إلى تقوية فرص الناس الأقل استفادة. تُنظر على سبيل المثال ملاحظات رولز حول أولوية المساواة المنصفة في الفرص على مبدأ الفرق، Rawls, *A Theory of Justice* (1999), p. 265, وقاعدة الأولوية الثانية في الجملة الختامية لمبدأيه (ص 266). وتنص هذه القاعدة على أن «عدم المساواة في الفرص يجب أن تعزز فرص أولئك الأقل فُرَصًا»، بحيث تؤدي إلى منع أشكال عدم المساواة التي تزيد الدخل والثروة للناس الأقل مزايا ولكنها تتضمن في طياتها السماح لأشكال عدم المساواة التي تزيد الفرص الوظيفية للأقل استفادة. لا جدال في أن نصوص رولز تدعم بالفعل التفسيرات المألوفة. فلننظر، على سبيل المثال، في ملاحظته أن «المناصب الوظيفية يجب ألا تقتصر على كونها متاحة للجميع بالمعنى الرسمي، بل وأن يكون لدى الجميع الفرص في الحصول عليها»، معقبًا بالتفسير الفوري، «ليس من الواضح ما هو المقصود، ولكن بإمكاننا القول إن الذين لديهم قدرات ومهارات متماثلة يجب أن يكون لديهم فرص حياة متماثلة.

وبتحديد أكبر، بافتراض أن هناك توزيعًا للأصول الطبيعية، فإن الذين هم على المستوى نفسه من الموهبة والقدرة، ولديهم الإرادة ذاتها لاستعمال تلك المواهب والقدرات، يجب أن يكون لديهم احتمالات النجاح نفسها بقطع النظر عن موقعهم الأصلي في النظام الاجتماعي» (ص 63). يُلاحظ، مع ذلك، أن رولز يشير إلى أن هذا مجرد تفسير محتمل لوجهة نظره.

(1294) S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989); J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2001), pp. 162-168.

(1295) G. A. Cohen, «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1997).

(1296) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 213-231.

(1297) J. Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988), chap. 2.

(1298) Nozick, p. 32.

(1299) Ibid., pp. 149-150.

(1300) Ibid., p. 231.

(1301) L. Becker, *Property Rights* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977); J. Christman, *The Myth of Private Property* (New York: Oxford University Press, 1991); A. Reeve, *Property* (London: Macmillan, 1986); A. Ryan, *Property and Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1984); Waldron; G. Sreenivasan, *The Limits of Lockean Rights in Property* (New York: Oxford University Press, 1995).

(1302) G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); T. Nagel, «Libertarianism without Foundations,» *Yale Law Journal*, 85 (1975); T. M. Scanlon, «Nozick on Rights, Liberty, and Property,» *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1975).

أعيد نشرهما في:

J. P. Paul, *Reading Nozick* (Oxford: Blackwell, 1982); C. Ryan, «Yours, Mine, and Ours: Property Rights and Personal Liberty,» *Ethics*, 87 (1977); J. Wolff, *Robert Nozick* (Oxford: Polity Press, 1991).

(1303) Nozick, pp. 160-164; D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, T. L. Beauchamp (ed.) (New York: Oxford University Press, 1998; [1751]), p. 91.

(1304) Nozick, p. 179.

(1305) Ibid., p. 282.

(1306) Ryan, «Yours, Mine, and Ours».

(1307) Nozick, p. 161.
(1308) Nagel.
(1309) M. Otsuka, *Libertarianism Without Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 2003); H. Steiner, *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994); P. Vallentyne, «Review of Self-Ownership, Freedom, and Equality,» *Canadian Journal of Philosophy*, 28 (1998); P. Vallentyne & H. Steiner, *Left-Libertarianism and Its Critics* (New York: Palgrave, 2000).
(1310) B. Fried, «Left-libertarianism: A Review Essay,» *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004); B. Fried, «Left-libertarianism, once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka,» *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005); M. Risse, «Does Left-libertarianism have Coherent Foundations?,» *Politics, Philosophy and Economics*, 3 (2004); P. Vallentyne, H. Steiner & M. Otsuka, «Why Libertarianism is not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried,» *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005).
(1311) Scanlon, p. 25.
(1312) Ibid., p. 24; التشديد مضاف.
(1313) للاطلاع على محاجّات ذات صلة بالافتراض الخلافي الأخير، ينظر: R. Arneson, «Welfare Should be the Currency of Justice,» *Canadian Journal of Philosophy*, 30 (2000); G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» *Ethics*, 99 (1989); G. A. Cohen, «Expensive Taste Rides Again,» in: J. Burley (ed.), *Dworkin and His Critics* (Oxford: Blackwell, 2004); R. Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare,» *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981); R. Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000); R. Dworkin, «Ronald Dworkin Replies,» in: J. Burley (ed.), *Dworkin and His Critics* (Oxford: Blackwell, 2004); A. Williams, «Equality for the Ambitious,» *Philosophical Quarterly*, 52 (2002).
(1314) Rawls, *A Theory of Justice* (1999), pp. 242, 249.
(1315) Dworkin, «What is Equality? Part 1;» R. Dworkin, «What is Equality? Part 2: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981); R. Dworkin, «What is Equality? Part 3: The Place of Liberty,» *Iowa Law Review*, 73 (1987); R. Dworkin, «Sovereign Virtue Revisited,» *Ethics*, 113 (2002); Dworkin, «Ronald Dworkin Replies».
(1316) Dworkin, *Sovereign Virtue*.
(1317) Ibid., p. 67.

من الجدير ملاحظة أن الاقتصادي هال فاريان قد أظهر إمكانية الرد على نوزيك باستحضاره فكرة التعادل التنافسي الخالي من الحسد،
H. Varian, «Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness,» *Philosophy and Public Affairs*, 4 (1975).
وذلك في وقت ما قبل قيام دووركن بتقديم فكرته عن المساواة في الموارد.
Dworkin, «What is Equality? Part 2».

(1318) Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 73.

(1319) Ibid., p. 76.

(1320) Ibid., p. 83.

(1321) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 114.

(1322) Nozick, p. 162.

(1323) A. Williams, «Equality, Ambition and Insurance,» *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, LXXVIII (2004), pp. 131-133.

(1324) E. Rakowski, *Equal Justice* (New York: Oxford University Press, 1991).

(1325) P. Van Parijs, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(1326) R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies*, 56 (1989).

(1327) Cohen, «On the Currency».

(1328) Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 77.

(1329) Ibid., p. 77.
لقد لجأ دووركن مؤخرًا ليس فقط إلى «الحاجة لحماية الناس من الأخطاء التي من المحتمل أن يندموا عليها» بل أيضًا الحاجة للتعويض عن التشوهات في أسواق التأمين لكي يُظهر أن المساواة في المصادر لا تُؤيد، من الناحية العملية، الأشكال المفرطة من عدم المساواة الطوعية،
Dworkin, «Sovereign Virtue Revisited,» p. 114.
ولكن مُحاجّته لن تُرضي أولئك المقتنعين بأن مثل تلك الأشكال من عدم المساواة مرفوضة من حيث المبدأ، حتى في غياب احتمالات الندم أو عدم الكفاءة.

(1330) Arneson, *Equality*, p. 88.

(1331) Cohen, «On the Currency,» p. 920.

(1332) E. Anderson, «What is the Point of Equality?,» *Ethics*, 109 (1999); S. Scheffler, «What is Egalitarianism?,» *Philosophy and Public Affairs*, 31 (2003); S. Scheffler, «Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin,» *Philosophy and Public Affairs*, 31 (2003); S. Scheffler,

«Choice, Circumstance, and the Value of Equality,» *Politics, Philosophy and Economics*, 4 (2005).

على الرغم من أن أندرسون قد أشاعت استعمال اصطلاح «مساواتية الحظ» لوصف المؤلفين المذكورين سابقًا، فهناك سببان في الأقل لتفضيل اصطلاح «ما بعد الحرياتي»، بمدلوله الذي يعني أن عملهم هو، جزئيًّا، رد على الحرياتية. فأولًا، إن اصطلاح «ما بعد الحرياتي» يلتقط بفعاليةٍ أكبر الفرقَ الرئيس بين وجهات نظر هؤلاء المؤلفين، وبخاصة دووركن، وأسلافهم المساواتيين، وأهمهم رولز. والفرق هو اتجاهاتهم المتعارضة إزاء سلطاتنا في اتخاذ القرار حول الموارد المادية، وهذا مصدر الخاصية الأكثر اعتراضًا في وجهات نظر المؤلفين الأحدث. وثانيًا، إن اصطلاح «مساواتيي الحظ» يُلقي الغموض على التشابه المهم بين رولز والمؤلفين الذين جاؤوا بعده بمقدار ما هم جميعًا، بحسب قراءتي، يتطلبون مؤسسات اجتماعية لضمان أن كلًا منا يتقاسم بإنصاف حظوظ الآخرين ومصائبهم، ومن ثَمّ، يستحضرون حالات سوء الطالع النسبية لأولئك الأقل حظًا ليُبرروا وصف شكل محدد من عدم المساواة بأنه غير عادل. ويجب على أولئك الذين يتعاطفون مع وجهة نظر رولز أن يلاحظوا أن أندرسون تتجنب ذكر إشارات رولز المتكررة إلى اليانصيب الاجتماعي والطبيعي في: Rawls, *A Theory of Justice* (1999), pp. 11, 14, 87, 156.

ومن الملاحظ أيضًا أن أندرسون تبدو كأنها ترفض مبدأ الفرق عند رولز، Anderson, p. 326.

(1333) للاطلاع على مناقشة المساواتية الكفايتية، والانتقادات المُقنعة للادعاء المناهض للمساواتية الكفايتية المتمثل في أنه عندما يكون لدى كل واحد ما يكفي، فلا توجد هناك أسباب للتوزيع حسب مبادئ مساواتية أو تفضيلية بأولويات معينة. يُنظر: P. Casal, «Why Suffciency is not Enough,» *Ethics* (Forthcoming).

(1334) M. Fleurbaey, «Equal Opportunity or Equal Social Outcome?,» *Economics and Philosophy*, 11 (1995), p. 41.

(1335) Anderson, pp. 298, 314.

(1336) للاطلاع على الفكرة الثاقبة القاضية بأن مبدأ تحديد المسؤولية الشخصية «يفترض مسبقًا حق تفويض للعمل... لتوفير مجالٍ شرعي للاختيار»، ينظر: B. Barry, «Chance, Choice, and Justice,» in: B. Barry, *Liberty and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 142.

(1337) للاطلاع على مزيد من الإيضاح، ينظر:

P. Bou-Habib, «Compulsory Insurance without Paternalism,» *Utilitas* (Forthcoming).

(1338) Anderson, p. 291.

(1339) W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), chap. 2; J. Rawls, *John Rawls: Collected Papers*, S. Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), pp. 369-370.

(1340) Scheffler, «What is Egalitarianism?».

(1341) Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 48-59; Williams, «Equality for the Ambitious,» pp. 379-380.

(1342) Cohen, «On the Currency,» p. 933.

(1343) لإجراء مناقشة مفيدة، ممتن جدًا لبرايان باري، وبولا كاسال، وج. إ. كوهين، وماثيو كلايتون، وهيلل شتاينر.

الفصل الثامن والعشرون: الإجحاف التاريخي ...... دانكن إيفيزون

أولًا: مقدمة

إن للإجحاف التاريخي حضورًا في كل فترات التاريخ البشري، ويكاد يكون منشأ كل مؤسسة ذات علاقة بالحياة السياسية الإنسانية مَشوبًا بالإجحافات على اختلاف فداحتها. فالعبودية، والإبادة الجماعية، ونزع الملكية الخاصة على نطاق جماعي، والاحتجاز الجماعي، وقتل المدنيين عشوائيًا بلا تمييز، والقمع السياسي الجماعي، ملامح مألوفة في التاريخ البشري تدعو إلى الكآبة، في الماضي البعيد والقريب. فهل يجب معالجة أي منها؟ وهل يمكن معالجة الإجحاف التاريخي؟ وهل يجب تحميل الدول مسؤولية منشئها الدموي، كالاستعمار الوحشي للسكان الأصليين في القارات الأميركية وفي أستراليزيا [أستراليا ونيوزيلندا وميلانيزيا]؟ وهل على الدول الكولونيالية السابقة أن تعوّض أحفاد الذين استعمرتهم؟ وهل يجب تعويض أحفاد العبيد والناجين من المحارق عن الضرر الذي أصاب شعبهم؟ أصبح التعامل مع الإجحاف التاريخي مهمة رئيسة أيضًا للبلدان التي تكافح لإنشاء مؤسسات وأشكال جديدة للحياة الجماعية بعد سنين من القهر أو الصراع الأهلي، مثلًا في أوروبا الشرقية والوسطى بعد انهيار الشيوعية السوفياتية، وفي أفريقيا وأميركا الجنوبية وآسيا ما بعد الحقبة الكولونيالية [(1344)].

إذًا، بأي معنى تصبح هذه الإجحافات التاريخية مهمة؟ إذ من المؤكد أنها كانت مهمة بالنسبة إلى الضحايا في وقت حدوثها. لكن، هل لها نتائج أخلاقية بالنسبة إلى كل متحدر من نسل المرتكبين والضحايا؟ لماذا يجب أن يكون الإجحاف الذي حدث منذ وقت طويل مضى، بأيدي أناس ماتوا وضد أناس ماتوا كذلك، قضية تَهُمُّ **العدالة** اليوم؟ من ناحية **أولى**، يبدو جليًا أن للتاريخ أهمية، خصوصًا لدى أولئك الذين لا يعتبرون أنه انقضى بعدُ. فمن القسوة أخلاقيًا، وربما من غير العادل، أن نطرح جانبًا كل إجحاف تاريخي ببساطة لمجرد مرور الزمن. مع ذلك، من ناحية أخرى، يغير مرورُ الزمن الأشياءَ على نحو أكيد؛ يغير الحقائق على الأرض، ويمكن لنا المجادلة في أن الزمن يجب أن يُغيّر فهمنا الأهمية الأخلاقية لما حدث. فهل العدالة المرتبطة بمطالبات جبر الضرر رجعية النظرة بالضرورة، ولهذا السبب هي إشكالية من الناحية السياسية؟ وبمقدار ما في هذه الأمور من أسئلة فلسفية معقدة، فهي مشحونة سياسيًا كذلك. وفي الحقيقة، إن تشكيك الكثير من التحليلات الفلسفية في معقولية جبر أضرار الإجحاف التاريخي يوازيه وضوح متزايد في أهمية مدلولاتها السياسية.

لذلك فإن تشديدي على **سياسة** الإجحاف التاريخي أمر مقصود. وبوصفه قضية عامة، يتناول التحدي الذي يفرضه جبر أضرار الإجحاف التاريخي مجالًا من المفاهيم المتنازع بشأنها على نحو معمق، لكنها في الوقت نفسه أساسية في الفلسفة السياسية المعاصرة، مثل طبيعة العدالة والحقوق والمسؤولية. مع ذلك، هناك ضغوط عملية بالدرجة نفسها. **إذ** يكمن في صميم الكثير من الصراعات الخطيرة في العالم اليوم نوع ما من المظالم التاريخية. الكثير من هذه الادعاءات مشبوه، وتكون الحكايات التاريخية التي تؤيدها زائفة في الأغلب. لكن الكثير منها ليس كذلك. وبالتالي، محاولة استيعاب طبيعة الإجحاف التاريخي هي في الأغلب إحدى المعالم الضرورية للحياة السياسية.

ينبغي على أي دفاع مقبول عن فكرة القيام بجبر أضرار الإجحافات التاريخية الماضية أن يتعامل مع ستة أسئلة: كم من الوزن المعياري يجب أن نُعطي الماضي في المداولات بشأن ما يدين به كل منا للآخرين؟ وأيّ الإجحافات التاريخية هي المهمة ولماذا؟ ولمن يجب أن يعود جبر الضرر؟ ومن الذي ينبغي عليه أن يدفع تكلفة الجبر؟ وما شكل الجبر؟ أخيرًا، ما نوع الاعتبارات الاحترازية والسياسية التي يجب أن تؤخذ في الحسبان عند الدفاع عن جبر الضرر (أو انتقاده) ؟ سأحاول التفكير في هذه الأسئلة بصفتها وسيلة لتقديم مسحٍ نقدي للأعمال الحديثة في النظرية السياسية التي تعالج مشكلة الإجحاف التاريخي. وفي الفقرة الأخيرة، سأعرض دفاعًا متواضعًا حول القيام بجبر أضرار الإجحافات الماضية. لكن، لا إجابات سهلة. ففهم النتائج الأخلاقية للماضي والتعامل معها من أكثر القضايا أهمية في زماننا، ومع ذلك فهُما من أكثرها استعصاءً.

ثانيًا: نماذج جبر الضرر

أتحدث عن الإجحاف التاريخي بمعنى الأذيات والأخطاء التي ارتكبها أفراد، أو جماعات، أو مؤسسات ضد أفراد آخرين أو جماعات أخرى أصبحوا في عداد الأموات، لكن أنسالهم يعيشون اليوم. ولا أقصد بـ «الأنسال» مجرد الأفراد فحسب، بل مختلف أنواع الجماعات المكونة من أفراد يُعرّفون أنفسهم بالانتماء إلى هوية جمعية (متجسدة في مؤسسات وممارسات مختلفة) عَمّرت عبر الزمن. ومن ثمّ، فحيث لا أنسال للضحية أو للمرتكب، لا قضية من نوع الإجحاف التاريخي تحتاج إلى الرد، على الرغم من أن ضررًا عظيمًا ربما يصيب البعض (ويصبح الموقف أكثر تعقيدًا عندما يكون أحد الطرفين موجودًا والطرف الآخر غير موجود).

إن التفكير في الإجحاف التاريخي يرافقه في العادة تفكير في المطالبات بجبر الأضرار. ومن المألوف التفكير في أن الجبر يتضمن دفع مبالغ للمُدّعين على أساس الإساءات الماضية، لكن في وضع يكون التبادل بين الجاني والضحية المعروفَين قد شابَهُ التعقيد بمرور الزمن، وكذلك في وضع لا تتوافر فيه

معالجة قانونية عادية. يوجد، في أقل تقدير، ثلاثة نماذج لجبر الأضرار - رد الملكية (restitution)، والتعويض (compensation)، وما سأسميه «الاعتراف» (recognition) أو «الإقرار» (acknowledgement) - وكل منها قد يتخذ، بعدُ، أشكالًا عملية مختلفة (مثل التعويض نقدًا، أو مدفوعات «ملموسة» كالاعتذارات، وبرامج المبادرة الإيجابية، وتشريع مواد قانونية أو دستورية جديدة، ولجان الحقيقة والمصالحة ... إلخ). وعلى الرغم من أنه غالبًا ما تُدمج هذه النماذج، فمن المهم ملاحظة الفروق بينها. وهذا أحد الأسباب التي تجعل المحاجّات المشككة والمبرئة تفترض أن هزيمة أحد نماذج الجبر (أو نجاحه) تصلح للحالات الأخرى. لكن، هذا ليس بالضرورة صحيحًا. فمثلًا، إذا كان رد الملكية الكامل مستحيلًا، تبقى الحاجة إلى إثبات لماذا لا يكون بعض أشكال التعويض أو الإقرار ملائمًا. وهكذا، أقصد بـ **رد الملكية** استعادة الشيء الذي أُخذ في الأصل أو ردّه إلى أصحابه. فإذا سُرقت رواتبي أستعيدها؛ وإذا سُرقت أرضُنا نستردّها. وأعني بـ **التعويض** محاولة تصحيح نتائج الضرر، أو موازنة آثاره بطريقة معينة، مع القبول بأن الاستعادة الحرفية للأصل غير ممكنة. فتوجّهُنا نحو الحديث عن التعويض يكون عندما تؤدي نتائج الضرر إلى جعل الاستعادة الفعلية للشيء الأصلي مستحيلة. فلا يوجد أي مقدار من المال يمكن أن يعوض عن فقدان طفل ما، أو عن التعذيب، أو عن حقبة الاستعمار. هذه النقطة تحظى بالمبالغة من طرف المشككين في المطالبات بالجبر. لكن أشكالًا مختلفة من التعويض - بما فيها المال - يمكن أن تبلغ مدى معينًا في إصلاح الضرر. فممكن أن تؤدي التعويضات إلى تمكين شخص ما من البدء بحياة جديدة، أو التعامل مع بعض نتائج الضرر، من دون الادّعاء إطلاقًا أن ذلك يجعل الشخص (أو الجماعة) بالكمال الذي كانوا فيه [1345]. أخيرًا، أعني **بالاعتراف** أو **الإقرار** المعنى الذي يفرض فيه جبر الضرر الاعتراف بالإنسانية والذاتية الأساسية للضحايا تلك التي لطالما حُرموا منها بإدامة الضرر ضدهم. والاعتراف يقوم على الفعل الهادف إلى معافاة الضحايا من الضرر أو تعويضهم عن الضرر الذي تحملوه. لكن الاعتراف بالمسؤولية يستدعي معاني أخرى أيضًا، خصوصًا عندما يكون مشمولًا ضمن اعتذار علني عام، وضمن أشكال من التذكر الجماعي. في الحقيقة، إن الاعتراف العلني العام بالإجحافات التاريخية عمل سياسي فريد، وهذا غالبًا ما يفتقده التحليل القانوني المفرط لهذه القضايا. فربما يسترجع القانون بعض السلطات أو الحقوق القانونية للضحية، لكنه لا يستطيع (وحده في الأقل) معالجة إنكار حقوقهم في الفاعلية الاجتماعية والسياسية. في هذا السياق، تهدف نماذج جبر الضرر إلى المساعدة في إعادة بناء أو إعادة تأسيس مجتمع سياسي حطمه الصراع الأهلي أو شوّهَهُ الإجحافُ التاريخي. وهذا يعني أنه يمكن اعتبار أن جبر الأضرار يُساهم في تحقيق المثل الأعلى السياسي في الشمول الديمقراطي، وما تعنيه فكرة أن يعامل بعضهم بعضًا

على السويّة، ومن ثَم، المحافظة على الطريقة الديمقراطية في الحياة وإدامتها.

كما سنرى، هناك سلسلة من المُحاجات القوية المناهضة لفكرة أن الإجحافات التاريخية مهمة بالنسبة لحسم مسألة العدالة في الحاضر. لكن هنالك فكرة عامة غالبًا ما يُعبر عنها في المجادلات العمومية والأكاديمية، وتجدر الإشارة إليها هنا. إذ يُشار، في كثير من الأحيان، إلى أن المبالغة في الاهتمام الزائد بالإجحاف التاريخي هو عَرَض لِـ الصوابية السياسية (political correctness)، وأن هذه المبالغة تُقوّي الشعور بدور الضحية وبالاستياء من دون مبرر. هناك اعتراض يختلف قليلًا عن هذا، لكنه أعمق وأكثر تحديًا في نظري، وهو أن عمومية انتشار الإجحاف التاريخي ليس ببساطة مجرد تذكير بكون البشر خطّائين، بل هي تعزيز أيضًا لبعض الحقائق القاسية حول الطبيعة البشرية والأخلاقية الساذجة للكثير من [مُنظري] الفلسفة السياسية المعيارية. فالمبالغة في التركيز على الإجحاف التاريخي أمر سيّئ بلا شك. لكن، في الوقت ذاته، تخفق هذه الاعتراضات في تحقيق غاياتها. فقبل كل شيء، كما حاولت أن أبين قبل قليل، يجب عدم التسرع في عَزو الذنب قبل أوانه؛ فالمراد هو عزو المسؤولية، أما عزو الذنب فهو مجرد أحد المُخرجات المحتملة، وليس بالضرورة أن يكون هو الأكثر احتمالًا أو الأكثر إيجابيةً في أي حالة بلا تمييز. السياق مهم. وتفصيلات التواريخ الخاصة مهمة أيضًا. لكننا إذا قدّرنا عاليًا الحياة في مجتمع يُنظر فيه إلى الحرية بجدية، يجب أن نأخذ المسؤولية بجدية [(1346)] . بالنتيجة، يجب أن نأخذ الإجحاف التاريخي بجدية.

ثالثًا: المسؤولية والعدالة

بدايةً، نحتاج إلى معنى أساسي للعلاقة بين المسؤولية والعدالة. فمتى يكون مبرَّرًا أن نعتبر شخصًا ما، أو جماعةً ما، مسؤولين عن أعمالهم، ومتى لا يكونون كذلك؟ إن المسؤولية مركزية في اعتبارات العدالة الإصلاحية، بالطبع، لكنها مركزية للعدالة التوزيعية أيضًا. فالعدالة التصحيحية تتضمن إصلاح التعديات الخاطئة على الاستحقاقات المشروعة التي تخص الناس، مثلًا، التعديات على الملكيات المنقولة أو الثابتة، أو على سلامة أعضاء الجسد أو حياة البشر. وهكذا، فالعدالة التصحيحية مرتبطة غالبًا بما يستحق الشخص من عقوبة. أما العدالة التوزيعية، من جهة أخرى، فتُشير إلى ما نستحقّه على نحو مشروع في المقام الأول، سلبًا أو إيجابًا، ومن ثَمّ، التوزيع الملائم للمنافع والأعباء (غير العقابية) ضمن نظام سياسي معين. فما هي العلاقة بين العدالة التصحيحية والعدالة التوزيعية؟ هذا موضوع مشحون، لكن يمكن القول بشكل تقريبي: على العدالة التصحيحية أن تفترض مسبقًا مجتمعًا من الناس يتمتعون (أو أقلّه، يجب أن يتمتعوا) بمستحقات معينة، مثل الحريات الأساسية والحقوق والفرص، ومن ثمّ، نظامًا سياسيًا يوفر هذه الأمور. لذلك، ليس بوسع العدالة

التصحيحية أن تكون مستقلة كليًّا عن اعتبارات العدالة التوزيعية. وفي الحقيقة، حدسنا الطبيعي بشأن العدالة التوزيعية يؤدي دورًا حاسمًا في توفير قاعدة الأساس المعيارية التي نقرر بموجبها إن كان انتهاك ما للمستحقات يستدعي «تصحيحًا» أم لا.

هكذا، تفترض العدالتان التصحيحية والتوزيعية مسبقًا أن بالإمكان تحميل الناس المسؤولية بطرائق شتى، بمعنى اعتبارهم يستحقون اللّوم. وممكن أن تضيع هذه المسألة في خضم المجادلات السياسية. فمن المفترض في كثير من الأحيان أن «الليبراليين» على سبيل المثال، يعتقدون أن أحدًا لا يمكن أن يُعتَبر في النهاية مسؤولًا عن أعماله، في ضوء تأكيدهم أنهم يأخذون في الحسبان خلفيات الأفعال التي يقوم بها الناس بصفتها شرطًا مسبقًا عندما يريدون تحميلهم المسؤولية. و«المحافظون» من جهة أخرى، يُتّهَمون بأنهم يُهرعون لاستنتاج تحميل المسؤولية من خلال فكرة القابلية للإدانة بالذنب أو التجريم، مهما كانت الأوضاع التي عمل فيها شخص ما. لكن المجادلة ليست بين طرفٍ يؤمن بتحديد المسؤولية وطرفٍ لا يؤمن بذلك [(1347)]. فالمجادلة الحقيقية تتعرض لقضايا سياسية أكثر جوهرية. وبالتالي، يميل الليبراليون إلى التفكير بأن شخصًا ما يصبح مسؤولًا عندما نعزو إليه نتائج أفعاله على أساس أن المنافع والأعباء الناتجة تعود له، بافتراض تساوي العوامل الأخرى [(1348)]. لكن، حتى نتصور أي منافع يجب أن تعود له (أو أي أعباء يتحملها) في المقام الأول، نحتاج إلى معرفة ما يجب أن يكون عليه التوزيع الكلي. وهكذا، فالغرض من تحديد المسؤولية هنا **معياري.** فكما يعبر آرثر ريبشتين عن ذلك، إن فكرة تحمل مسؤولية تكاليف نشاطهم الموجه نحو الآخرين «تكتسب محتواها من تفسير معنى المساواة، لا العكس» [(1349)]. فمسألة ما إذا كان باستطاعتنا عزو نتائج عمل ما إلى شخص معين تعتمد على ما إذا كان فِعلي أنا «قد أظهر احترامًا لائقًا لك... ولا بد من التوصل إلى نوع من التوازن بين مصلحتي في أن أسعى في أموري وبين مصلحتك في الأمان» [(1350)]. بكلمات أخرى، نتحمل مسؤولية المطالبات بجدية، جزئيًا، بسبب أهمية العلاقات الاجتماعية والسياسية الكامنة التي تُشير إليها تلك المطالبات وتساعد في حمايتها.

الآن، هل يمكن أن تُعزى مثل هذه الفكرة الأساسية عن المسؤولية إلى الجماعات، وليس إلى الأفراد وحدهم؟ هل يمكن تحميل الجماعات المسؤوليةَ الجمعية عن أفعالهم؟ ثمة صلة بين الفاعلين المحتملين المؤهلين لعزو المسؤولية: الجماهير التي تتحول إلى رعاع، الشركات التي تُلوّث الأنهار، ومختلف أنواع الجمعيات الخاصة والسياسية، صعودًا حتى الأمم والدول [(1351)].

لكن، ما هي الشروط المطلوبة لعزو مثل هذه المسؤولية؟ هذا سؤال معقد، لكن إليكم مخطط مبسط لأنموذج له أثره: نبدأ بفاعلٍ يملك مركزًا ما لسلطة اتخاذ القرار، ونتيجة لذلك بإمكانه العمل على أساس قرارات ذلك المركز. بتعبير آخر، نحتاج فاعلًا جمعيًا لديه «وحدة فاعلية»، بمعنى طريقة لِـ «حل

النزاعات، واتخاذ القرارات، والتفاعل مع [الآخرين]، والتخطيط التشاركي لمستقبل مقبل»[(1352)]. في حالتَي الأمم والدول، تتشكل هذه التفاعلات بفعل التعريف المتبادل بين الأفراد الذين يشتركون في ثقافة عامة ومجموعة من المناقشات المُضَمّنة على مرّ الزمن بشأن مجموعة معينة من المقاصد والقيم. إضافة إلى ذلك، تُوفّر العضوية إمكان الحصول على أنواع مختلفة من العوائد التي يُقدرها الناس، والتي تساعد في جعل حياتهم تسير على ما يرام. والآن، باستطاعتنا أن نرى ما يشبه هذه الخصائص قائمة في معظم الأمم والدول، ولو أنها تأتي بدرجات متفاوتة. هذه التفاوتات مهمة لتوزيع المسؤولية. فمثلًا، كلما ازدادت فرص الأفراد في تشكيل (أو معارضة) قرارات ممثليهم وأفعالهم، وكلما ازداد إمكان اعتبارهم أن النتائج تُمثلهم (أو، في الحد الأدنى، لا يشعرون بِغُربة نحوها)، أصبح عزونا المسؤولية الجمعية موضع ثقة. مرة أخرى، عندئذٍ، لم يكن أمام معظمنا خيار في أن يكونوا أعضاء في الدول التي يعيشون فيها، كما ليس من السهل أن نترك دُوَلنا حتى إذا كنا عميقي التعاسة بسبب ما تفعله دولتنا أو أمتنا (أو بما فعلته في زمنٍ ما). فمواطِنو عراق صدام حسين كانت فرصهم معدومة في أن يُشكلوا القرارات التي اتخذها أو يُعارضوها، ومن ثمّ، يتحملون مسؤولية جَمعية أقل - إذا كان هناك من مسؤولية يتحملونها - لتعامل حسين بطريقة الإبادة مع الأكراد (وغيرهم). لكن قولنا هذا لا يستتبع أنه إذا كانت الأمة أو الدولة على درجة عميقة من عدم الديمقراطية أو الفردية في الحكم فلن يتحمل أعضاؤها **أي** مسؤولية عن أفعالها. فعلى أعضاء الدول الأوتوقراطية مسؤولية اتخاذ أي خطوات يقدرون عليها، مهما كانت صغيرةً، لضمان أنهم لا يُشاركون في إدامة الأضرار العظيمة الواقعة على الآخرين، ما دامت معارضتهم غير مكلفة جدًا أو صعبة جدًا (ويكون الواجب أقوى في الدول التي توفر فرصًا أعظم للأفراد للتعبير عن معارضتهم بأمان وفاعلية)، أو بإمكاننا التفكير في أن المنشقين والآخرين الذين قاوموا النظام الحاكم هم أقل تحملًا للوم بدرجة كبيرة من الناحية الأخلاقية عن أفعال حكومتهم من أولئك الذين لم يفعلوا شيئًا[(1353)]. وبعد قولنا هذا كله، فإن عزو المسؤولية الجمعية إلى الكيانات كالدول والأمم محفوف بالصعوبة. فالأمم تخضع للتغيير والتحول المستمرّين، والدول تظهر وتختفي. وفي بعض الأحيان، نرى أن الدولة والأمة متطابقتان، لكنهما غالبًا لا يتطابقان، وهذا ما يزيد تعقيد عزو المسؤولية.

أخيرًا، من المهم ملاحظة أن المسؤولية لا يمكن إعطاؤها معنى بالاعتماد حصريًا على الموافقة، ولذلك ثمة حدود للتفكير بها حصريًا من منظور المسؤولية الشخصية أو الجنائية[(1354)]. فشراء منتوجات تُنتجها ورش العمل المرهق لا يجعلني مسؤولًا جنائيًا عن تلك الأوضاع، لكن حركة مناهضة العمل المرهق ترغب مني في الشعور بأني مسؤول عن ذلك بطريقة ما. والفكرة هنا أنني بمجرد أن أشارك في العمليات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية،

المستقلة والمعتمد كل منها على الأخريات، والتي تُنتج تلك الأوضاع غير العادلة - وهي تُشكل خلفية للكثير من القرارات الفردية - فيترتب عليَّ بعض المسؤولية للتخفيف من تلك الأوضاع [(1355)]. سأعود أدناه إلى هذا المعنى الأوسع من المسؤولية السياسية.

رابعًا: ضد جبر الضرر

إذا كان من الصعب إثبات كيف يمكن تحميل الأفراد والجماعات المسؤولية عن أعمالهم في الحاضر، فكيف يمكننا أن نأمل في أن ننسب المسؤولية إليهم عن أشياء حصلت في الماضي؟ هل بإمكاننا - بصفتنا أعضاء في مجتمعاتٍ سياسية على سبيل المثال - أن نَرِثَ مسؤولياتٍ أو واجبات؟ إن ملكيات الموتى لا يمكن أن ترجع إليهم، ولا يمكن معاقبة الأحياء بسبب سوء فعل الأموات. والذنب لا يمكن أن (بل يجب ألا) ينتقل بالدم. إن إجراءات معالجة نتائج المظالم تنقضي، على سبيل المثال، بموت الجاني، وهذه قاعدة أساسية في القانون العام. لكن من جهة أخرى، غالبًا ما نشعر بأننا ملزمون باحترام رغبات الموتى بطرائق شتى. ففي العادة نحترم رغباتهم في ما يتعلق بتوزيع ملكيتهم، ولو أن ذلك ليس بشكل مطلق. ونحن نهتم بتذكّرهم، وبالكيفية التي سوف يُنظَرُ بها إليهم، أقلّه لفترة ما، تمامًا كما نهتم بالكيفية التي يتذكرنا بها الآخرون. وقال البعض إن بإمكاننا في الحقيقة إفادة الموتى بالمساعدة في تحقيق تفضيلاتهم أو رغباتهم (السليمة أخلاقيًا)، على سبيل المثال، رغبتهم في أن يزدهر أنسالهم [(1356)]. مع ذلك، يمكن القول إن الاستناد إلى تفضيلات الموتى كي توجّه أحكامنا بشأن جبر الضرر مسألة ضبابية. فهل يكون لتفضيلات الموتى الأحدث نسبيًا وزن أكبر من الموتى الأقدم؟ ثم، أليس للأجيال الحالية الحق في تجاوز تفضيلات أسلافهم؟

الفكرة **الأكثر** تشكيكًا مفادها أن فرض أي أعباء أو واجبات ما بين جيلية (intergenerational) ليس له ما يبرره، لأن الجيل الحالي لم يوافق على الترتيبات التي ولّدت الواجبات. لكن معيار المشروعية هذا تُفسده مشكلات خطيرة، وبشكل رئيس مشكلة أنه لا يمكن أن تصمد أي مؤسسة تقريبًا أمام التأكيد الصارم على ضرورة موافقة الناس الطوعية [(1357)]. فهذا المطلب يجعل فكرة المجتمع السياسي ذاتها غير ممكنة على ما يبدو، وهو يُهمل مشكلة كيف أن المؤسسات والممارسات الاجتماعية تُستدام على مر الزمن، بل ويوحي أيضًا بتصور غير مقبول أبدًا عن الكينونة الشخصية (personhood)، كنوع من صنع الذات استنادًا إلى مكونات اختارها المرء بنفسه لتشكيل ذاته.

على نحو مشابه، يواجه التركيزُ على عدم قابلية حقوق الملكية للانتهاك مشكلاتٍ خطيرة مماثلة. فقد برر روبرت نوزيك حقوق التملك انطلاقًا من حالة الطبيعة على أسسِ تملكٍ لوكيّةٍ، أو من خلال سلاسل من التبادل الإرادي (الأصيل)، والممتدة في التاريخ حتى تصل إلى المُصادَرَة الأصلية (الشرعية)

للملكية [1358]. يستتبع هذا أن الملكية التي لم يتم الحصول عليها بهذه الطريقة ليست مُبرَّرة، ويجب أن تعاد إلى مالكيها الأصليين. لكن استدعاء هذه الحقوق، في أي حال، لا يساعد في حل النزاعات بشأن العدالة، لأن النزاع يدور، جزئيًا وفي المقام الأول، حول قابلية حقوق الملكية هذه بالذات للتبرير [1359]. ومن المتوقع ثانيًا أن تكون نتائج هذه النظرية [اللوكية] في التملك غير عادلة بامتياز، كما أنها غير عملية. ففي ما يتعلق بِـ [تملك] الأراضي، أقلّه، كل صكٍّ تملكٍ تقريبًا موجود اليوم سيفشل في اختبار نوزيك. وفي حالة الأنواع الأخرى من التملك المادي، ماذا يكون الوضع إذا كانت الملكية الأصلية قد دُمرت أو أُتلفت، أو تلاشت القيمة الاقتصادية للملكية المُصادَرة؟ وكما أشار تايلور كُوان وآخرون، ربما يتعدى مجموعُ المطالباتِ الكليةِ المواردَ المتاحة للقيام بجبر الضرر استنادًا إلى قواعد راسخة من الحقوق [1360]. يمكن تطبيق منطق هذه النقطة على نطاق أوسع. فعندما تكون الإجحافات واسعة الانتشار والمصادر المتاحة للجبر محدودة، يكون هناك مُحدِّدات أخلاقية وعملية لمحاولات تصحيح آثار تلك الإجحافات. وبالنسبة إلى البعض، يؤدي هذا التحليل إلى دحض حجج جبر الضرر: فما دامت الإجحافات السابقة شائعة الانتشار، فإذًا، كل واحد تقريبًا مؤهل من حيث المبدأ لجبر الضرر، أو البعض مؤهل فحسب. إذا كان الاحتمال الأول باطلًا، فالمطلوب إذًا هو كيف نُميّز (على نحو غير اعتباطي) بين أولئك الذين يستحقون جبر الضرر وأولئك الذين لا يستحقون؟

تقتضي إحدى الاستجابات لهذا السؤال أن نبتعد عن المطالبات المستندة إلى الحقوق الخالصة، وأن نركز على الوقائع المعاكسة (counterfactuals). لماذا لا نتساءل كيف كانت ستبدو حالتنا لو أن سرقة أراضي أجدادنا لم تحدث بتاتًا؟ ربما يوفر لنا هذا إحساسًا بمقدار الضرر الذي تم حتى الآن بسبب الإجحاف الأصلي. فعلى سبيل المثال، لو احتفظ أهل كندا الأصليون بمعظم أراضيهم التي وُعدوا بها بموجب المعاهدات المختلفة التي تم التفاوض عليها مع التاج البريطاني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكانت أوضاعهم الاقتصادية مختلفة تمامًا عما هي الآن. لكن هناك ثلاث مشكلات في هذه المقاربة [1361]: الأولى، إن الافتراضات المغايرة للوقائع هي بطبيعتها غير مُحدَّدة. فحتى لو كنا متواضعين بشأن المستقبَلات المحتملة المتصوَّرة، تبقى هناك مشكلات في إنتاج أي نوع من الإجابات الحاسمة والمحددة عن سؤال ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن (س) لم يقع، في ضوء مجموعة من البدائل ذات الصلة. فعلى الرغم من علمنا أن زعماء السكان الأصليين، مثلًا، ما كانوا ليُقامروا بأراضيهم في لعبة البوكر، فما المعنى الآخر الذي نهدف إليه؟ إن من الصعب جدًا حل هذه الإشكالات، ليس بسبب قصور معرفتنا عن الكمال فحسب، بل لأنه لا يوجد ما يمكن اعتباره حقيقة الأمر لنكتشفها في المقام الأول، ولا توجد نقطة توقف طبيعية لحساباتنا [1362]. يُلاحظ، إذًا، أن هذا يعني أن الأحكام السياسية

المبنية على الافتراضات المغايرة للوقائع سلاح ذو حدَّين. اقترح معارضو جبر أضرار العبودية في الولايات المتحدة، مثلًا، أن المستقبل البديل للضحايا وأنسال العبودية كان أن يبقوا في أفريقيا، وبالمقارنة بوضعهم لو أنهم بقوا في أفريقيا ولم تحدث عبوديتهم، نجد أن الأميركيين من أصول أفريقية ليسوا بذلك السوء الآن. المشكلة الثانية الرئيسة هي مرور الزمن. فكلما ازداد طول الزمن وازداد عدد الأجيال بين الحاضر والإجحاف السابق، أصبح من الأكثر تعقيدًا وصعوبة أن نوظف منطق الافتراضات المغايرة للوقائع لحل المشكلة. يصبح من الصعوبة بمكان، عمومًا، أن نفك التعقيد وأن نعزو مسارات واضحة من الأسباب والنتائج في خضم الأفعال المتداخلة من جانب الفواعل المختلفة منذ الزمن الذي حصل فيه الإجحاف حتى الآن [(1363)]. الثالثة، حتى لو أن كل هذه الصعوبات يمكن تجاوزها، فلماذا نفترض أن استعادة الوضع القائم السابق للإجحاف هو ذاته مبرَّر؟ فماذا لو أن نظام الملكية السائد في ذلك الزمن كان جائرًا جدًا؟ فعلى سبيل المثال، ماذا لو أن ذلك النظام في الملكية استثنى بعض الأنسال الحاليين الذين يضغطون الآن لجبر أضرار الإجحافات التي خلخلت نظام الملكية بالذات؟ فإذا كانت مقاربة الحقوق الخالصة مرفوضة لدينا، ولا نريد ببساطة أن تُكرّس الوضع الراهن، فإذًا، لماذا يجب التسليم بأن مطالبة تعتمد على استحقاق منذ 100 عام - عدا عن القول إنه منذ 300 عام مضت - هي مطالبة مشروعة اليوم؟ [(1364)].

تقوّض هذه الأنواع من الاعتبارات طريقة تفكير أخرى جذابة حدسيًا تتلخص في التفكير في الأسس الأخلاقية لجبر الضرر. ادعُها، إن شئت، «مُحاجّة الفوائد». إذا اعتمدت سعادتي على إجحافات تاريخية ارتُكبت بحق آخرين، أليس من المؤكد، إذًا، أنني أتحمل بعض المسؤولية عن ذلك الظلم التاريخي؟ أو إذا أدت أعمال العبيد غير مدفوعي الأجر إلى إرساء القواعد الأساسية للنجاح الاقتصادي لأسرتي، أو حتى لبلدي ككل، ألست بالتأكيد مدينًا بشيء لأنسال أولئك العبيد، خصوصًا إذا كانوا لا يزالون يُعانون إرث العبودية بطرائق شتى؟

تبدو محاجّة الفوائد مباشِرة في صراحتها. لكن مرة أخرى، ثمة تعقيدات أيضًا. ففي الكثير من الحالات، خصوصًا إذا أخذنا مرور الزمن في الاعتبار، ثمة صعوبات عظمى في تتبع مسارات مَن، بالضبط، هو المستفيد الاستفادة الصافية (أو الخاسر خسارة صافية) في ضوء نتائج الإجحافات الماضية. كانت هذه المشكلة بارزة في المجادلات بشأن جبر أضرار العبودية [(1365)]. فماذا لو كان بالإمكان إثبات أن العبودية، وحتى الاضطهاد القانوني والاجتماعي للسود بعد الحرب الأهلية الأميركية، لم يوفرا أي فائدة اقتصادية لمالكي العبيد أو للبيض عمومًا؟ حتى لو أُثبت أن البيض استفادوا من العبودية بطرائق متعددة، فلماذا يجب أن تعتمد المحاجّة على **ذلك**؟ إن العبودية وقوانين جيم كرو (Jim Crow) يشكلان أخطاءً عظمى، **سواء** استفاد البيض منهما **أم لم** يستفيدوا. فحجز

الأميركيين والكنديين من أصل ياباني خلال الحرب العالمية الثانية كان من المظالم، مهما كانت الفوائد المُفترضة للأميركيين والكنديين. وإبعاد أطفال السكان الأصليين عن أسرهم من دون موافقة تلك الأسر أو لأسباب وجيهة كان من المظالم، سواء استفاد طرف آخر من هذه السياسة أم لم يستفد.

إن إحساسنا بمدى السوء اللاحق بالشعوب الأصلية أو الأميركيين من أصول أفريقية اليوم (أفرادًا أو جماعات على حد سواء) يبدو، في أي حال، جانبًا مهمًا في تشكيل حكمنا على مقبولية جبر الضرر. لذلك، دعونا نعدّل الأمثلة قليلًا. تصوروا لو أنني كنت في حال سيئة (اقتصاديًا)، أسوأ من حال أنسال أولئك الذين سُرِقت أراضيهم، أو الذين لم يدفع لهم أجدادي رواتب على الإطلاق، وأنّ رأس المال الذي عندي لم يُمكنّي إلا من العيش الكفاف. فهل مطالبتي بجبر الضرر سليمة بعدُ؟ ماذا لو أن الأرض التي لا بد من ردّها إلى أهلها، أو مقدار التعويض المستحق، كان كبيرًا إلى درجة أن يؤثر سلبًا في قدرة الدولة على مواجهة الحاجات الأساسية لمواطنيها جميعهم، أو أن يسبب التعويض زعزعة اقتصادية على نطاق جماعي؟ حتى لو أن الموارد المطلوبة لجبر الأضرار لم تكن بهذا الكِبر، فربما يكون هناك أيضًا تكاليف الفرص الضائعة أو البديلة؛ فالموارد يمكن استعمالها بطرائق أخرى، ربما لمصلحة عدد أكبر من البشر الذين هم في حاجة أكثر [(1366)]. وهكذا، يحاج منتقدو جبر الضرر بأن حدسنا البدهي في هذه الحالات يوحي بأن محفّز المطالبات ذات الأثر الرجعي بالتعويضات [يفترض أن يكون] هو المطالبات المستقبلية من أجل العدالة التوزيعية، أو لأجل «المصالحة» في مجتمع منقسم على ذاته. «إن الباعث لتحقيق العدالة الآن هو الذي يجب أن يكون رائدنا في الطريق»، كما يُحاجّ جيريمي والدرون. ويضيف: «ليس الباعث هو تصحيح آثار شيء يُفهم خطؤه أساسًا من خلال علاقته بأوضاع لم تعد قائمة» [(1367)]. هذا يعني أن الرابط بين محاولة معالجة آثار إجحافات الماضي وتحقيق العدالة في الحاضر طارئ في الأساس. ربما يكون هناك طرائق أخرى لتوفير العدالة في الحاضر لجماعات محرومة تاريخيًا - ولتعزيز المصالحة المجتمعية وعدم الإذلال - غير طريقة جبر الأضرار.

خامسًا: إعادة التفكير في جبر الضرر

وهكذا، فإن الدفاع عن قضية جبر أضرار الإجحافات السابقة يواجه بعض العقبات الفلسفية والسياسية. فهل يعني هذا أن علينا أن ندع ما مضى في سبيله ونجعل الصفحة بيضاء؟ هل أصبح واجبنا أن ننسى، عوضًا عن أن نتذكّر؟ عندها، لا يعني التاريخ شيئًا إلا المعنى العام الذي يوفر لنا حقائق مهمة بشأن ما حدث في الماضي، وأن هذه الحقائق يجب أن تظهر في أحكامنا العملية بطرائق مختلفة، لكن من دون إعطاء وزن أخلاقي إضافي للإجحافات الماضية مقارنة بتلك التي توجد اليوم.

كما ذكرت أعلاه، في حين سارع كثير من الفلاسفة إلى رفض قضية جبر الضرر، ازدادت أهميتها السياسية. وما يصدم المرء أن جيريمي والدرون يقول، في إحدى النقاط التي يتناولها في مقالته المهمة، إنه على الرغم من أن السكان الأصليين لا يستحقون جبر الأضرار «الكامل» أو «الأصيل» عن الإجحافات التي ارتُكبت ضدهم في الماضي، فهم يستحقون شيئًا آخر، وذلك تحديدًا هو أشكال من التذكر العام العلني: «وكما هي الهدية التي أشتريها لشخص أقف احترامًا لها» بحسب التشبيه الذي يقترحه والدرون، فإن التذكر العام أو الدفعات الرمزية هي «الطريقة لجعل المرء يخرج من روتينه العادي ليعتذر» [(1368)]. لا شك في وجود ما يُزعج ويصدم في مقارنة الاعتراف بالإجحافات الماضية بالهدية التي تَشتريها لصديقة المواعدة التي تقف لها احترامًا. و[مع هذا] فإنّ محاولة والدرون صوغ معنى ما يعتبره مستحقًا لمن وقعت عليهم المظالم يشي بأنه حتى عندما نرفض مقاربة الحقوق الخالصة ونقبل بأن مرور الزمن قادر على تغيير طبيعة استحقاقات التملك المختلفة، فما زلنا نعجز ببساطة عن غسل أيدينا من الماضي [(1369)]. لكن ماذا يجب أن نفعل؟

بدلًا من أن نحاول إقحام مشكلة الإجحاف التاريخي بالقوة في أنماط مسؤولياتنا القائمة، يجب أن نوظف هذه المطالب والقضايا التي تُثيرها باعتبارها فرصة للتفكير النقدي بشأنها، وأن نرى كيف يُؤدي ذلك إلى طرائق جديد في تذهّن المسؤولية. فالكثير من المطالبات بجبر الضرر والاعتراف بالظلم التاريخي اليوم يُقصد منه مطالبات سياسية لا تتعلق بالماضي وحده، بل بالحاضر أيضًا. والكثير منها كذلك مرتبط بمطالبات أعمق حول الطبيعة البنيوية للإجحاف والظلم في مجتمعاتنا اليوم؛ على سبيل المثال، الطريقة التي يتم بها الربط بين إرث العبودية وبين الظلم والإجحاف في الولايات المتحدة، أو الطريقة التي يستمر بها الاستعمار في العلاقات بين السكان الأصليين والدولة في الأميركتين وأستراليزيا. جانب كبير من اللجوء الحدسي إلى المُحاجّات المتشككة ينبع من صعوبة إقامة ما يُشبه تحميل المسؤولية **القانونية** لأفعال الأجيال الماضية. وهذا ينعكس بالتأكيد في المناظرات العامة حول هذه المسائل. فتحميل المسؤولية الأخلاقية للأفراد أو وكلاء الشركات الكبرى الذين لا يستحقون أن يُلاموا أو يُعاقَبوا عن الأضرار التي حدثت في الماضي هو أمر غير مُبرَّر، ومن المحتوم أن يؤدي إلى الاستنكار. لكن عندما نمعن النظر في إرث العبودية، أو في مصادرة أراضي السكان الأصليين، فنحن لا نتحدث عادة عن تحميل المسؤولية الفردية، وبالتأكيد ليس عن تحميل المسؤولية الإجرامية. وعوضًا من ذلك، تأخذنا مثل هذه المحاجّات بعيدًا عن الأنماط القانونية الأنموذجية في تحميل المسؤولية في اتجاه ما يشبه المسؤولية المدنية أو السياسية، ما يؤدي إلى شكل من أشكال المسؤولية الجمعية.

الآن، هناك طريقتان للتفكير في المسؤولية الجمعية بهذا المعنى، إحداهما أقلُّ تاريخيةً من الأخرى: الطريقة الأولى هي أن ننظر إلى المطالبات المتعلقة بالإجحاف التاريخي باعتباره موضوعًا يستشرف المستقبل، بقدر ما يربط مقصدُها الرئيس بين إجحافات هذه الأيام وتاريخٍ طويل من الإجحاف ويحفز العمل الجمعي لدفع الناس لأن يتحملوا المسؤوليةَ السياسية عن تغيير الوضع. التاريخ يصبح ذا أهمية هنا بشكل رئيس بمعنى ما يمكن أن ندعوه «سياسة الذاكرة» [(1370)]. إن الطرائق المختلفة التي نتذكر بها الماضي - أفرادًا وجماعات - ونموضع أنفسنا في علاقة مع هذا الماضي، تُشكّل إحساسنا إزاء ما إذا كان الماضي يواصل وجوده في الحاضر وكيف يتم ذلك. إن تذكّر الماضي في أثناء محاولاتنا النضال ضد الإجحاف في الحاضر يُمكّننا من صوغ تفاهمٍ وربما ثقة أكبر بين جماعاتٍ عرقية، أو ثقافية، أو قومية تشعر بالاغتراب. ولكن، مرة أخرى، قد لا يمكننا ذلك.

المعنى الثاني للمسؤولية الجمعية يحتفظ ببعض جوانبِ معيار تحمل المسؤولية، لكنه يضع تلك الجوانب في سياق مختلف قليلًا. فالمسؤولية الجمعية هنا تكمن في شخصنة مجتمعٍ سياسي باعتباره فاعلًا جمعيًا، سواء أكان دولةً أو أمةً أو جماعةً. ويتم توزيعُ المسؤولية لتصل إلى كل عضو، ليس بالضرورة بمفهوم أن يكون الناس متواطئين مع الإجحافات الماضية، كامتلاك العبيد أو المعاملة السيئة للسكان الأصليين، لكن في إطار عضويتهم المدنية أو انتمائهم المدني [(1371)]. إن التفكير في المسؤولية الجمعية عن الماضي بهذه الطريقة يُلَيِّنُ معيار بناء علاقة سببية متشددة بين أفراد اليوم وأفعال أفراد الماضي، وهي علاقة من الصعب جدًا إثباتها. ومن الأهمية الكبرى لهذا التصور للمسؤولية أن تُفهم العضوية في المجتمع السياسي بطريقة خاصة. يجب التخلي عن معيار الموافقة الحرياتي، لكن ذلك لا يعني أن الماضي يُشكلنا حرفيًا. بدلًا من ذلك، نحتاج إلى أن نولي اهتمامنا لبنية الترابط السياسي العابرة للأجيال، خصوصًا الرابط الديمقراطي. فالمجتمع السياسي لا يتشكل من أفعال الأفراد الحاضرين فحسب، بل يتشكل أيضًا من الذين كانوا في الماضي، من خلال بناء هويته على مر الزمن وإدامتها. إن مراسي الشرعية في نظامٍ ديمقراطي ليست مرهونة حصرًا بالحاضر، بل ترتبط أيضًا بالماضي، ليس منٍ خلال الممارسات القانونية مثل السوابق القانونية فحسب، بل أيضًا من خلال المثل العليا والمعايير المرتبطة بـ «العناصر التكوينية». يكشف هذا البعد الزمني للعضوية السياسية نفسه بطرائق أخرى. فعندما ننتمي إلى أمة أو دولة نربط أنفسنا غالبًا بماضي ذلك الكيان بقدر ما نربطها بحاضره، ليس في إطار الأمور التي ينتابنا الاعتزاز الجمعي إزاءها فحسب، بل أيضًا تلك الأمور التي ربما نشعر إزاءها بالعار أو الأسف (إن القضية المطروحة هنا هي إذا كان الشعور بالأسف يمكن أن يواكبه شعور بضرورة عزو المسؤولية أم لا). فمثلًا، عندما نقطع على أنفسنا التزامات بالحاضر، نعني في الأغلب أن تربط

تلك الالتزاماتُ أنسالنا بطرائق مختلفة [(1372)]. وعندما نحترم الترتيبات والواجبات التي أخذناها على أنفسنا في الماضي، فنحن نرى أنفسنا مشاركين في مجموعة من الالتزامات الأخلاقية مع أسلافنا، وهي ترتيبات وواجبات تُشكّل جزءًا من الأسباب التي لدينا للانتماء إلى ذلك المجتمع السياسي في المقام الأول. ومع ذلك، فمجرد واقعة أن تلك الالتزامات قد اتُّخذت لا تستدعي الاستنتاج أن احترام المحافظة على العهود بين الأجيال هو أمر مطلوب أخلاقيًا **على الدوام**؛ فالأوضاع يمكن أن تتغير، والالتزامات السابقة قد تُعتبر الآن ملتوية أخلاقيًا. وهكذا، من المحتمل تمامًا أن يقرر المواطنون اليوم، والأجيال المقبلة أيضًا، عدم احترام الالتزامات المختلفة المعقودة في الماضي، من دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى تقويض قيمة احترام العهود عمومًا.

يمكن الآن طرح أحد تنويعات مُحاجّة الفوائد لنرى كيف تعمل. فالمواطَنة تستلزم مجموعة من الواجبات الخاصة نحو الآخرين، أي أولئك الذين يشترك المرء معهم في عضوية المجتمع السياسي. وتحديدًا، علينا واجبات خاصة للمساعدة في إدامة تلك المؤسسات السياسية ودعمها مع ما يرافقها من ممارسات جمعية خاصة، تمكننا من أن نعيش حياة كريمة. هذه ليست الواجبات الوحيدة المترتبة علينا. فعلينا كذلك واجبات أخلاقية عامة نحو آخرين موجودين داخل حدودنا وخارجها. والواجبات الخاصة يمكن الدفاع عنها، أقلّه من حيث المبدأ. لكنها تساعد في تشكيل علاقات ذات قيمة. ونحن، المواطنين، نَرِثُ منطقة جغرافية ومؤسسات وممارسات وأنواعًا أخرى من رأس المال المادي والثقافي الذي طورته الأجيال السابقة وراكمته ورعته. وما يربطنا بهذه المؤسسات هو الوقائع التاريخية التي تعني أننا نتشارك في تاريخ يتمثل في أن طريقة الحياة هذه ربما شكّلتنا بالقدر نفسه الذي ساهمنا في إدامتها، على هذه الأراضي، وعلى مر الزمن [(1373)]. إذًا، إن كان علينا واجبات خاصة بهذا المعنى، فعلينا مسؤولية خاصة إزاء **الأخطاء** التي ارتُكبت خلال تلك التفاعلات ذاتها وبواسطة المؤسسات ذاتها التي تحظى بتقديرنا العالي. المبدأ الكامن هنا هو الآتي: إذا كنا ندّعي أننا نَرِثُ منتوجات مجتمعنا السياسي والواجبات المنبثقة عنها، فإننا، إذًا، نَرِثُ كذلك المسؤولية عن الأضرار المرتبطة بها التي حدثت في السابق. بالطبع، تبقى هناك أسئلة في غاية الصعوبة حول **نوعية** التعويض أو الأفعال الملائمة. ولكن يجب أن نتذكر أن هناك طرائق مختلفة لما يستتبعه تحملنا للمسؤولية عن الماضي، بما فيها **الأشكال** المختلفة لـ **طرائق** تصحيح الأخطاء، والتي يمكن أن يتم الربط في ما بينها اعتمادًا على السياق والظرف. فيمكن أن تتفاعل اعتبارات الموضوعية والحصافة بطرائق مركبة في هذه الحالة [(1374)]. وليست التعويضات المالية البديل الوحيد. وكما ذكرتُ أعلاه، هناك أنواع أخرى ممكنة من جبر الأضرار العيني، مثل برامج التمييز الإيجابي، والاعتذارات، وحقوق جماعية من نوعيات

مختلفة (مثل تملك الأرض، أو الحكم الذاتي، أو حقوق التصويت)، وتشكيل لجان الحقيقة والمصالحة، وتركيبات مُهَجَّنة من كل هذه الأمور.

سادسًا: خاتمة

ثمة اعتراضات مهمة تواجه هذه المُحاجّات، وختامًا سأنظر في أربعة منها:

أولًا، يمكن الاعتراض على هذه الصيغة من مُحاجّة الفوائد بتطبيق ما يشبه الاعتراض على صيغة أقدم من هذه المُحاجّة. فإذا شعر بعض الناس بأنهم لم يستفيدوا لكونهم تحديدًا أفرادًا في مجتمع ما، أو أنهم (أو أسلافهم) أُجبِروا على الاندماج فيه، فربما يكون هناك أسباب قوية **لعدم** تثمين هذه العلاقات أو حتى رفضها فعليًا. بتعبير آخر، تفترض المُحاجة هنا مسبقًا أن كل واحد يشترك في وجهة نظر بشأن مدى أهمية الماضي. وهذا أمر إشكالي بدرجة كبيرة. فماذا عن المهاجرين الجدد، أو أنسال المهاجرين، الذين يُطلب منهم المشاركة في معالجة آثار حوادث وقعت حتى قبل أن يُفكروا في الانضمام إلى ذلك المجتمع؟ وماذا عن اللاجئين، أو غيرهم من «المقيمين الأجانب» الذين قد لا يملكون الحقوق والقدرات المرتبطة بالمواطَنة الكاملة؟ وما دام المهاجرون يُعطَون فرصًا متساوية في المشاركة في الممارسات الجمعية في ذلك المجتمع والاستفادة منها، فمن الممكن المجادلة أنهم أيضًا يشكلون جزءًا من البنية ما بين الجيلية التي تُبنى عليها المسؤولية المدنية عن الخيرات (والشرور) التي أنتجها المجتمع على مر الزمن. لكن الأمر أقل وضوحًا في حالة اللاجئين أو المقيمين الأجانب. فهؤلاء في العادة لا يُمنحون فرصًا متساوية في المشاركة واقتسام الفوائد الجمعية للمجتمع، وبهذا يجب ألا يُطلب منهم تحمل الأعباء ذاتها في العمل على تصحيح الإجحافات السابقة.

هناك مشكلة **ثانية** تتلخص في أن الروابط السياسية كما في الدول والأمم، أو الجماعات الثقافية، إلى جانب أنواع الأخرى من الأشخاص المعنويين مثل الشركات الكبرى، تتغير على مر الزمن تغيرًا هائلًا في كثير من الأحيان. وهذا أكثر ما ينطبق على الدول خصوصًا. وهكذا، إذا كانت المسؤولية عن الإجحافات السابقة تعتمد على استمرار كل من الجاني والضحية على مر الزمن، فماذا يحدث عندما يختفي أحدهما، أو يُستوعب في جهة أخرى [(1375)]. فقد لا يكون ثمة وسيلة لإنصاف أنسال الضحايا في هذه الحالات، بسبب عدم وجود فاعل يمكن تحميله المسؤولية بطريقة مجدية. في بعض الأحيان، تُحمّل دولة جديدة مسؤولية إجحاف لم ترتكبه؛ وأحيانًا يكون أنسال الضحايا يعيشون حياة كريمة من دون تلقي أي تصحيحات (أو حتى المطالبة بأي منها). فهل يستحق هؤلاء، مع ذلك، شكلًا من أشكال جبر الضرر؟ ليست الإجحافات التاريخية كلها ذات شأن، لأنها لا تبرز كلها في التاريخ المشترك والذاكرة الجمعية للناس، أو الدولة، بالطريقة ذاتها [(1376)]. يمكن التلاعب بالذاكرة الجمعية لإحداث نتائج مخيفة، كما نعلم. لكن ذلك لا يعني أن الاستراتيجية

الأفضل - أخلاقيًا أو احترامًا للمشاعر - هي ببساطة تجاهل المطالبات المتعلقة بالإجحاف التاريخي. فمع أن المطالبات ربما تكون أشكالًا من التماسات خاصة بجماعات ضغط، فهي في الأغلب تشير إلى قضايا أوسع نطاقًا، تتصل بالإجحاف البنيوي وفقدان الحرية.
هذا يقودنا إلى مشكلة **ثالثة** ذُكرت أيضًا أعلاه، لكنها تستحق التكرار. أليست الحقيقة أن معظم المطالبات بجبر الضرر التي نجدها مُلحّة تتداخل مع مظالم قائمة في الحاضر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الأثر الحقيقي الذي تسببه الطبيعة **التاريخية** للإجحافات؟ ربما يذكّرنا ذلك بمدى السوء التي عومل بها الناس في الماضي، أو الأذى الذي يمكن أن تقوم به الدول والشعوب. لكن هذا لا يقدم لنا بالضرورة أي سبب إضافي لتحقيق العدالة الآن؛ فالسبب الذي يدفعنا نحو مساعدة الناس الآن يجب أن يكون له علاقة بوضعهم الحالي، لا بحقيقة أنهم تعرضوا إلى إساءة في الماضي. لذلك، عندما تتداخل الإجحافات التاريخية مع الأوضاع السيئة المعاصرة، تصبح قضية المطالبة بجبر الضرر أقوى بدرجة كبيرة، لكن لأسباب تتعلق بدواعٍ استشرافية (مثل العدالة التوزيعية، أو المصالحة، أو تفادي الإذلال) لا بدواعٍ ناظرة إلى الماضي. أظن أن حدوسنا تفترق في اتجاهات مختلفة هنا، ويجب أن نعترف بالتوتر لا أن نتلافاه. إن الثراء النسبي للأميركيين من أصل أفريقي أو اليهود لا يقلل من مظالم العبودية أو الهولوكوست، ولذلك يجب، بحسب التعريف، ألا نختزل جميع المطالبات بجبر الضرر إلى مطالبات متعلقة بالمظالم المعاصرة. ومن الأمور المهمة لأجل إصدار أحكام سياسية في هذه القضايا، حقائقُ بشأن المستويات المطلقة والنسبية لرفاهية أنسال ضحايا المظالم، إضافة إلى الحقائق التاريخية كذلك. فهي مهمة لأن الإجحاف التاريخي يؤدي دورًا حاسمًا في تحديد كيف تنبثق القواعد والمعايير في مجتمع سياسي (ويمكن المجادلة أن ذلك ينطبق أيضًا على المنظومة الدولية)، وبالتالي في تحديد أشكال عدم المساواة التي تصبح متجذرة ومتكررة في مختلف المؤسسات والممارسات (حتى تلك الممارسات الهادفة لمعالجة المظالم ذاتها) [1377]. ويتمثل التوتر هنا في الآتي: إذا رفضتَ الواجبات التاريخية بالكامل، فإنك تخاطر بتجاهل البنية عبر الجيلية في العلاقات السياسية التي هي جزء لا يتجزأ من الأسباب التي لدينا لتقديرها. ومع ذلك، إذا كان لهذه الواجبات أفضلية على واجباتنا الأخلاقية الأوسع، فربما ينتهي بنا المطاف إلى تعزيز الإجحافات باسم معالجة آثار الماضي.
هذا يقودنا إلى الاعتراض الأخير، وهو الرفض التام للأهمية التي أَعطَيتُها للواجبات الخاصة. فلأننا ملزمون أخلاقيًا بضمان أن يعيش كل كائن بشري حياة كريمة، لا زملاؤنا المواطنون فحسب، ولأن الموارد التي نرثها كمواطنين هي في الغالب نتيجة لحوادث تعسفية وغير عادلة (الحرب، والغزو، ... إلخ)، فيجب أن تُعامل باعتبارها موجودات عامة تُوزّع بالتساوي على الناس في

العالم بحسب نظرية عالمية للعدالة. إن التركيز على المسؤولية **المدنية** يتضارب مع مسؤولياتنا الأخلاقية **العابرة للقوميات** عن أولئك الذين هم خارج حدودنا الذين نتداخل معهم بشكل متزايد من خلال سيرورات العولمة.

يعالج هذا التوجه نقاشًا مريرًا بين قيمة تقرير المصير وبين نطاق العدالة. وتتلخص المشكلة في ما يأتي: إذا لم يكن بالإمكان تحميل الأمم و/أو الدول المسؤولية عن الموجودات الجمعية التي تحت سيطرتها، أو عن القرارات التي تتخذها بشأن استعمال تلك الموجودات، فإذًا، يصعب تحميلهم المسؤولية عن أعمالهم بعامة، ماضيةً كانت أم حاضرة [1378]. فإذًا، من زاوية أولى، من غير المقبول أخلاقيًا تحميل أمة فقيرة المسؤولية الكلية عن مصيرها، في ضوء ما نعرفه عن توزيع الموارد في العالم وطريقة بناء النظام الاقتصادي العالمي [1379]. ومن زاوية أخرى، لدينا سبب وجيه لنمنح حكم الذات الجمعي قيمة، مع ما يرافقه منطقيًا من عزوٍ لبعض المسؤولية الجمعية إلى «وحدة الفاعلية» هذه.

لكن أخذ الإجحاف التاريخي بجدية يتواءم مع الكوزموبوليتانية الأخلاقية، أقلّه بطريقة واحدة. فإذا صح ما يقوله الاقتصاديون وعلماء الاجتماع الآخرون بأن الاعتماد على **مسار** معين يؤدي دورًا حاسمًا في تفسير كيف تعمل المؤسسات والممارسات الاجتماعية فعليًا، فإن فهم تاريخ هذه السيرورات يساعدنا على فهم طبيعة الأنواع المختلفة من الإجحافات التي تتواصل اليوم، وربما تساعدنا كذلك على فهم ما يمكن أن نفعل حيالها. فالعدالة التوزيعية يجب ألا تُختزل إلى الإجحاف التاريخي، لكن لا يمكن أية خطة في العدالة التوزيعية، عالمية كانت أم محلية، أن تنجو كليًا من إرث الإجحافات التاريخية التي سبقتها، عدا ما هو في المجال البحت للفلسفة. لذلك، من الواجب على أولئك الذين يهدفون للتغلب على إجحافات وتشوهات الماضي أن يُدركوا الطرائق التي ما زالت تواصل من خلالها تلك الإجحافات والتشوهات تشكيل ما نظن أننا مدينون به لبعضنا بعضًا، ولماذا، وكذلك مَن نظن أنفسنا «نحن» في المقام الأول.

المراجع

Arendt, H. «Collective Responsibility,» in: J. Bernauer (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Nijhoff, 1987.

Cowan, T. «Discounting and Restitution.» *Philosophy and Public Affairs*. 26 (1997).

Elster, J. «On Doing What One Can: An Argument against Restitution and Retribution as a Means of Overcoming the Communist Legacy.» *East European Constitutional Review*. 1 (1992).

__________. «Coming to Terms with the Past: A Framework for the Study of Justice in Transition to Democracy.» *Archiv European de Sociologie*. XXXIX (1998).

Feinberg, J. *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Fullinwider, R. «The Case for Reparations.» *Philosophy and Public Policy Quarterly* (2000). At: http://www.puaf.umd.edu/IPPP/reports/vol20sum00/case.html

Hayner, P. B. *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*. New York: Routledge, 2001.

Hurka, T. «The Justification of National Partiality,» in: R. McKim & J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Ivison, D. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Jaspers, K. *The Question of German Guilt*. Westport, Conn.: Greenwood, 1978.

Korsgaard, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kukathas, C. «Responsibility for Past Injustice: How to Shift the Burden.» *Politics, Philosophy and Economics*. 2 (2003).

Kutz, C. «Justice in Reparations: The Cost of Memory and the Value of Talk.» *Philosophy and Public Affairs*. 32 (2004).

Lyons, D. «The New Indian Claims and Original Rights to Land.» *Social Theory and Practice*. 4 (1977).

Margalit, A. *The Ethics of Memory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

May, L. *Sharing Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Miller, D. «Distributing Responsibilities.» *Journal of Political Philosophy*. 9 (2001).

__________. «Holding Nations Responsible.» *Ethics*. 114 (2004).

Mulgan, T. «The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy.» *Journal of Political Philosophy*. 7 (1999).

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

.Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984

Patton, P. «Colonisation and Historical Injustice— the Australian Experience,» in: L. Meyer (ed.), *Justice in Time: Responding to Historical* .*Injustice* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2004)

.Pogge, T. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002

Historical Injustice: The Other Two Domains,» in: L. Meyer» .__________ (ed.), *Justice in Time: Responding to Historical Injustice* (Baden-Baden: .Nomos Verlagsgesellschaft, 2004)

Posner, E. & A. Vermeule. «Reparations for Slavery and Other Historical .Injustices.» *Columbia Law Review*. 103 (2003)

.Ridge, M. «Give the Dead their Due.» *Ethics*. 113 (2003)

Ripstein, A. «Equality, Luck and Responsibility.» *Philosophy and Public* .*Affairs*. 23 (1994)

Robinson, R. *The Debt: What America Owes to Blacks*. London: Dutton, .1999

Scheffler, S. «Responsibility, Reactive Attitudes and Liberalism in .Philosophy and Politics.» *Philosophy and Public Affairs*. 21 (1992)

Sher, G. «Ancient Wrongs and Modern Rights.» *Philosophy and Public* .*Affairs*. 10 (1981)

Simmons, A. J. *On the Edge of Anarchy*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1993

Historical Rights and Fair Shares.» *Law and Philosophy*. 14» .__________ .(1995)

.Spinner-Halev, J. «Enduring Injustice.» Unpublished Paper. 2004

Thompson, J. *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical* .*Injustice*. Cambridge: Polity Press, 2002

.Vernon, R. «Against Restitution.» *Political Studies*. 51 (2003)

.Waldron, J. «Superceding Historic Injustice.» *Ethics*. 103 (1992)

Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991. Cambridge: .__________ .Cambridge University Press, 1993

Redressing Historic Injustice.» *University of Toronto Law*» .__________ .*Journal* (Winter 2002)

Wheeler, S. C. «Reparations Reconstructed.» *American Philosophical* .*Quarterly*. 34 (1997)

Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California .Press, 1993

Young, I. «Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice.» .*Journal of Political Philosophy*. 9 (2001)

Responsibility and Historical Injustice: Application of a» .__________ Social Connection Model.» Paper Presented to the American Political .Science Association. Chicago. 2004

(1344) على الرغم من الادعاءات المتكررة حول استحالة معالجة أو إزالة آثار الإجحاف التاريخي، يرجى ملاحظة أنه كان هناك برامج واسعة النطاق لجبر الضرر في الولايات المتحدة وكندا، كما كان هناك في أماكن أخرى، منذ عام 1946 في أقل تقدير. وللاطلاع على قائمة مفصلة، يُنظر:

E. Posner & A. Vermeule, «Reparations for Slavery and Other Historical Injustices,» *Columbia Law Review*, 103 (2003), pp. 696-697.

يلاحظ كذلك ظهور لجان وبرامج «الحقيقة والمصالحة» (truth and reconciliation) في الكثير من البلدان منذ سبعينيات القرن العشرين؛ ولمزيد من التفاصيل، ينظر:

P. B. Hayner, *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity* (New York: Routledge, 2001), pp. 291-317.

وكذلك التحليل التالي أدناه لمناقشة التنوع في أشكال ونماذج التعويضات.

(1345) C. Kutz, «Justice in Reparations: The Cost of Memory and the Value of Talk,» *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004).

(1346) S. Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes and Liberalism in Philosophy and Politics,» *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992); A. Ripstein, «Equality, Luck and Responsibility,» *Philosophy and Public Affairs*, 23 (1994).

(1347) Ripstein.

(1348) D. Miller, «Distributing Responsibilities,» *Journal of Political Philosophy*, 9 (2001); D. Miller, «Holding Nations Responsible,» *Ethics*; 114 (2004); Ripstein.

(1349) Ripstein, p. 8.

(1350) Ibid., p. 9.

(1351) J. Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970); L. May, *Sharing Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Miller, «Holding Nations Responsible».

(1352) C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 373.

(1353) Feinberg, pp. 222-251; Miller, «Distributing Responsibilities,» pp. 248-257.

(1354) B. Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993).

(1355) I. Young, «Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice,» *Journal of Political Philosophy*, 9 (2001), pp. 11-15; I. Young,

«Responsibility and Historical Injustice: Application of a Social Connection Model,» Paper Presented to the American Political Science Association, Chicago, 2004.

(1356) S. C. Wheeler, «Reparations Reconstructed,» *American Philosophical Quarterly*, 34 (1997); T. Mulgan, «The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy,» *Journal of Political Philosophy*, 7 (1999); M. Ridge, «Give the Dead their Due,» *Ethics*, 113 (2003).

(1357) يُقارن:

A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(1358) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(1359) J. Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 21.

(1360) T. Cowan, «Discounting and Restitution,» *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1997); J. Elster, «On Doing What One Can: An Argument against Restitution and Retribution as a Means of Overcoming the Communist Legacy,» *East European Constitutional Review*, 1 (1992).

(1361) ينظر:

D. Lyons, «The New Indian Claims and Original Rights to Land,» *Social Theory and Practice*, 4 (1977); G. Sher, «Ancient Wrongs and Modern Rights,» *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981); D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Cowan; J. Waldron, «Superceding Historic Injustice,» *Ethics*, 103 (1992); J. Waldron, «Redressing Historic Injustice,» *University of Toronto Law Journal* (Winter 2002); A. J. Simmons, «Historical Rights and Fair Shares,» *Law and Philosophy*, 14 (1995); J. Elster, «Coming to Terms with the Past: A Framework for the Study of Justice in Transition to Democracy,» *Archiv European de Sociologie*, XXXIX (1998); R. Vernon, «Against Restitution,» *Political Studies*, 51 (2003).

(1362) Cowan; Waldron, «Superceding Historic Injustice».

(1363) Sher; Parfit.

(1364) Lyons.

(1365) R. Robinson, *The Debt: What America Owes to Blacks* (London: Dutton, 1999); R. Fullinwider, «The Case for Reparations,» *Philosophy and Public Policy Quarterly* (2000), at: http://www.puaf.umd.edu/IPPP/reports/vol20sum00/case.html

(1366) Kutz «Coming to Terms with the Past;» Elster.

(1367) Vernon «Superceding Historic Injustice;» Waldron.

يُقارن:

P. Patton, «Colonisation and Historical Injustice— the Australian Experience,» in: L. Meyer (ed.), *Justice in Time: Responding to Historical Injustice* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2004).

(1368) Waldron, «Superceding Historic Injustice,» p. 27.

(1369) C. Kukathas, «Responsibility for Past Injustice: How to Shift the Burden,» *Politics, Philosophy and Economics*, 2 (2003); D. Ivison, *Postcolonial Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Posner & Vermeule.

(1370) يُنظر:

A. Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002); Young, «Responsibility and Historical Injustice».

(1371) Fullinwider; Ivison; Miller, «Holding Nations Responsible».

(1372) J. Thompson, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice* (Cambridge: Polity Press, 2002).

(1373) T. Hurka, «The Justification of National Partiality,» in: R. McKim & J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Margalit, pp. 84-105.

(1374) Posner & Vermeule.

(1375) Ibid., p. 738; J. Spinner-Halev, «Enduring Injustice,» Unpublished Paper, 2004.

إنني ممتن لجيف سبينر هاليف للضغط عليّ في هذه النقطة وللمحادثات المفيدة حول هذه القضايا بشكل عام.

(1376) Margalit, pp. 94-104.

(1377) يُنظر:

T. Pogge, «Historical Injustice: The Other Two Domains,» in: Meyer (ed.).

(1378) Miller, «Holding Nations Responsible».

(1379) T. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002).

القسم السابع: التعددية، والتعددية الثقافية، والقومية

الفصل التاسع والعشرون: القومية ...... ديفيد ميلر

أولًا: مقدمة

في أغلب الأحيان، تبتدئ المقالات من هذا النوع بتعريف قصير سريع للمفهوم موضوع النقاش. لكن، على الرغم من الرغبة في ذلك، فإن أيّ محاولة لوضع مثل هذا التعريف في حالة القومية يمكن أن تمنعنا من تجنب استثناء جزءٍ ما من هذه الفكرة الكبيرة والمعقدة. فهناك أشكال كثيرة من القومية يمكن أن نجدها في النظرية السياسية، كما أن هناك أنواعًا كثيرة من القومية في السياسة العملية. وعوضًا عن تعريف كهذا، ربما نستطيع توصيف القومية بأنها تتكون من ثلاثة عناصر محورية.

العنصر الأول هو ببساطة أن الأمم حقيقية: أي أن هناك شيئًا ما يميز الناس الذين ينتمون إلى أمة واحدة من الذين ينتمون إلى جيرانها. فالبولنديون مختلفون عن الألمان، والكنديون مختلفون عن الأميركيين. هناك وجهات نظر مختلفة حول الشيء الذي يُحدث الفرق بين الأمم - أي المعايير التي نستعملها لتعريف الأمم - لكنّ القوميين كلهم يؤمنون أن ذلك الشيء هو أكثر من مجرد عضوية في دولة معينة. فالألمان ليسوا ببساطة مجرد أناس صدف أنهم مواطنون في جمهورية ألمانيا الاتحادية. والقوميون ليسوا مضطرين إلى إنكار أن الحدود السياسية، على مدى الزمن، ساعدت على تشكيل الأمم الموجودة الآن، فالنقطة المهمة هي، أيًا تكن القصة التي نرويها حول الأصول التاريخية للأمم، أن الأمم حقيقية اليوم والناس الذين ينتمون إليها ليسوا ببساطة متوهمين.

العنصر الثاني في القومية هو أن للعضوية في أمة ما مضامين عملية: إذ إنها تُضفي حقوقًا وتفرض واجبات. فالأمم مجتمعات بمعنى أننا بحكم الانتماء إليها نقرّ بروابط خاصة مع أبناء وطننا، وندين لهم بأشياء معينة لا ندين بها لآخرين خارج وطننا. ولهذه المجتمعات كذلك قيمتها الكبرى عندنا، إذ تفرض علينا واجب المحافظة عليها، ما يمكن أن يتضمن تضحيات شخصية بدرجة كبيرة أو صغيرة. يمكن التساؤل عن نطاق هذه الواجبات، كما سنرى بعد قليل، لكن القوميين كلهم يعترفون بأن قومية الشخص مهمة من الناحية الأخلاقية، حتى مع أنها في الحالات العادية لا يختارها المرء.

العنصر الثالث هو أن الكينونة القومية مهمة سياسيًا. فالقوميون يطالبون بمؤسسات سياسية تمكن الأمة من تقرير مصيرها، أي تقرير ما يخص مسارها المستقبلي، حرةً من أي إكراه خارجي. وهذا يعني في معظم الحالات

الاستقلال السياسي، وأن يكون للأمة دولة تخصها، مع أن القوميين، ولأسباب عملية، يقنعون أحيانًا بأشكال من الاستقلال الذاتي الأكثر تقييدًا، مثل الحكومة المفوَّضة (devolved government). والفكرة الرئيسة هي ما دام لكل أمة شخصيتها الخاصة، لا يمكن أن تزدهر ما لم تملك الحرية السياسية لتنمية طريقتها الخاصة؛ فلا يمكن جعلها خاضعة لقوانين صُمِّمت لأناس آخرين. لذلك يجب أن تُرسم الحدود السياسية بطريقة تحترم الهويات القومية للشعوب المعنية، سواءٌ أكانت الحدود [المادية] الصلبة بين الدول، أو الحدود الناعمة التي تقسم أعضاء الاتحاد الكونفدرالي، على سبيل المثال.

على الرغم من أن هذه العناصر تُشكل أرضية مشتركة بين القوميين، فيمكن تفسيرها بطرائق مختلفة. ولنأخذ كل عنصر وحده. فالهوية القومية يمكن أن تُفهم بطريقة **موضوعية**، بمعنى الخصائص الجسمانية والأخرى التي يشترك فيها أفراد القومية المعينة، أو بطريقة **ذاتية**، بمعنى **الإيمان** المشترك بالعضوية أو **إرادة** الانتماء [(1380)]. وبناءً عليه، يشير بعض القوميين إلى خصائص كاللغة، أو الدين، أو حتى العرق، بصفتها طريقة لتعريف «الشخصية القومية» وترسيم الحدود بين الأمم المختلفة، بينما حاجّ آخرون أن ما يميز الأمة من غيرها ليست أي عناصر موضوعية في أفرادها - وهي عناصر قد لا تميز بكفاية بأي حال بين أمة وأخرى قد تشتركان معًا، مثلًا، في اللغة أو الدين - بل رغبتهم في الارتباط معًا في رباط واحد. هذه هي النظرة التي عبر عنها إرنست رينان في محاضرة ذائعة الصيت عندما وصف الأمة بأنها «استفتاء عام كل يوم» ليُؤكد فكرة مفادها أن الهوية القومية تعتمد دومًا على إدراك الأعضاء لأنفسهم بوصفهم يملكون ذكريات، وتقاليد، إلى غير ذلك، مشتركة [(1381)].

بالانتقال إلى العنصر الثاني، المتمثل في الأهمية الأخلاقية للقومية، نجد لدينا وجهات نظر مختلفة تتراوح بين أولئك الذين يرون أن الأمة هي أعلى شكل من الحياة الأخلاقية - بكلمة أخرى، يعتبرون أن الواجبات المفروضة على أبناء الأمة الواحدة نحو بعضهم بعضًا هي أكثر التزامات أخلاقيةٍ تَطلُّبًا لدينا - وبين أولئك الذين يُنكرون أن للقومية أي أهمية على المستوى الأساسي. وبحسب هذه النظرة الثانية، فإن واجباتنا الأساسية موجهة نحو الكائنات البشرية في أي مكان بالتساوي، ويجب ألا نولي أي واجبات خاصة لشركائنا في القومية أو المواطَنة إلا إذا ثبت أن هذه هي الطريقة الأكثر فاعلية عمليًا للقيام بتلك الواجبات. وفي ما بين النظرتين، ثمة من يريدون الحفاظ على نوعٍ من التوازن بين الواجبات الأخلاقية القومية والكوزموبوليتية.

ختامًا لهذه المقدمة، نأتي إلى المضامين السياسية للقومية، فنرى أيضًا مجالًا واسعًا من وجهات النظر. فعلى أحد طرفي النقيض، نجد القوميين الثقافيين، أي القوميين الذين يؤمنون أن الحياة الثقافية للأمة يجب أن يُسمح لها بأن تزدهر وتنمو، ولا يتعدى مطلبهم السياسي البيئة التي توفر حرية كافية ليحدث

ذلك. وعلى طرف النقيض الثاني يقف القوميون الذين يعتبرون أن تقرير المصير السياسي أمر مركزي: فالأمة هي جسم له إرادة عامة (تفهم في الأغلب أنها مقصد تاريخي) يجب أن يُسمح لها بأن تحكم نفسها، وأن تسيطر على الوطن القومي، وإذا كان ممكنًا، أن تؤكد حقوقها أمام الأمم الأخرى. فالقومية من النوع الأول هي ليبرالية ومُسالمة؛ والقومية من النوع الثاني ربما تكون تسلطية وعدوانية، تبعًا للأوضاع. من الناحية السياسية، إذًا، يعتمد الكثير على كيفية فهم تقرير المصير القومي، ولماذا يُعطى قيمة. وسوف أعود لهذه المقارنات في ما بعد في هذا الفصل.

ثانيًا: تاريخ موجز

إن القومية على النحو الذي حدَّدتُه أيديولوجيا حديثة. فقد ظهرت أولًا في أواخر القرن الثامن عشر، وارتبطت بالخصائص الأخرى للمجتمع الحديث بطرائق مركبة: كالتصنيع، والحراك الاجتماعي، والديمقراطية، والدولة ذات السيادة [(1382)]. ومع ذلك، فإنها تستعير بعض خصائصها من فكرة حب الوطن (patriotism) الأكثر قِدَمًا في التاريخ، ومن المهم أن نكون واضحين في تحديد الفروق بين الفكرتين. فأولًا، كي تكون وطنيًا يجب أن تحب بلدك، ثم أن تكون ملتزمًا تقدم مصالحه بطرائق شتى، وبالدفاع عنه ضد أي هجوم، والعمل على ازدهاره. والبلد هنا يعني مكانًا بالمعنى المادي، لكنه قد يشمل أيضًا النظام السياسي، وهكذا فإن الوطني الروماني قد لا يكون ولاؤه مقصورًا على مدينة روما، بل يشمل أيضًا الجمهورية الرومانية أو الإمبراطورية الرومانية [(1383)].

تذهب القومية إلى ما هو أبعد من حب الوطن في أمرين: الأول، تؤدي الثقافة جزءًا أكبر كثيرًا في تحديد الهوية القومية: فالأمة لها بالتأكيد وطن محدد جغرافيًا، وربما يكون نظامها السياسي أحد ملامحها المُميّزة، لكن فوق كل ذلك وإضافة إليه، فإن لها، أو يُعتقد بأن لها، سمات ثقافية مميزة، متمثلة في اللغة والدين والأسلوب القومي في الفن أو الأدب وفي الموسيقى والرقص، وربما أطباق قومية، وغير ذلك. يُنظر إلى هذه الخصائص بأنها تُشكّل كُلًّا متناسقًا، فيُصبح من أهم مظاهر الإجحاف أن تُكرِهَ أي أمة على العيش في ظل القوانين أو المؤسسات التي صُممت لأمة أخرى. والثاني، تُفهم الأمم باعتبارها فواعل جمعية لها أغراضها وأهدافها المميزة، ولها الحق في تقرير مصيرها على شكل حكم ذاتي سياسي. ومع أن القوميين ليسوا كلهم ديمقراطيين، فهناك رابط ضمني بين الفكرتين: فالأمم هي الوحدات التي يجب أن تشتغل المؤسسات الديمقراطية ضمنها، ولمّا كان لكل فرد في الأمة أن يسهم في تطورها الثقافي، تصبح الديمقراطية السياسية الآلية الطبيعية لتقرير المصير القومي. أما حب الوطن، فليس لها مثل هذه المقتضيات السياسية المحددة.

يحظى العنصران المذكوران أعلاه بأهميتين متفاوتتين عند هردر وروسو، الفيلسوفين السياسيين الأسبقين اللذين قدّما أفكارًا قومية يُنظر إليها بالتقدير. العنصر الثقافي غالب عند هردر، إذ جاء ردة فعل على فكرة التنوير بشأن تجانس البشرية، ومن ثَمّ، أكد الاختلافات العميقة بين المجتمعات القومية. شبّه هردر الأمم بالنباتات، يحتاج كل منها إلى شروط مختلفة للإزهار والإثمار بوفرة. لكل منها ميزاتها وأخطاؤها، ولذلك من السخافة محاولة تصنيف الأمم على مقياس وحيد للإنجاز. وبالنتيجة، من الخطأ العميق جعل أمةٍ ما تخضع لقوانين أمة أخرى. كره هردر الإمبراطوريات والدول المتعددة القوميات، «لذلك، ليس أشد مخالفةً لأهداف الحكومة السياسية من التوسيع غير الطبيعي للدول، والخلط الوحشي بين الأعراق والتابعيات القومية المختلفة تحت حكم واحد» [(1384)]. لكن فكرته عن الحكومة الملائمة كانت غامضة، فالقادة المتنورون يجب أن يُصمموا قوانينَ تعكس تقاليد وثقافة كل شعب لوحده.

وفي المقابل، كانت القومية عند روسو تُوجِّهها اعتبارات سياسية. ففي كتابه **العقد الاجتماعي**، تحدث عن أن الناس يُشكلون اتحادًا «كاملًا كأفضل ما يكون الكمال» وفيه «يضع كل واحد منا شخصه وقدرته الكاملة مع غيره تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة؛ وككيان نعتبر أن كل فرد فيه جزءٌ لا يتجزأ من الكل» [(1385)]. لكن روسو لم يحدد الشروط التي يمكن تحقيق ذلك في ظلها، باستثناء قوله إن الدولة يجب أن تكون صغيرة والمجتمع بسيطًا. ولكنه عندما كان يقدم النصيحة للكورسيكيين والبولنديين فيما بعد حول أفضل الأساليب للحفاظ على استقلالهم ضد الفساد الداخلي والقهر الأجنبي، أكد تنمية الثقافات الوطنية المتميزة ورفض العناصر الأجنبية. فقد كتب في كتابه **حكومة بولندا** (The Government of Poland) «إنها المؤسسات الوطنية تلك التي تُشكّل عبقرية الشعب، وشخصيته، وأذواقه، وأخلاقه، وهي التي تمكنه من أن يكون ذاته وليس غيره، وهي التي تُلهم في الشعب ذلك الحب المتحمس لأرض الآباء المؤسس على عادات من المستحيل قلعها من أصولها» [(1386)]. وتبعًا لذلك، أوصى بأن يُنظم البولنديون احتفالات لإحياء ذكرى الأحداث التاريخية، وأن يحافظوا على أزيائهم القومية، وأن يُقيموا مهرجانات رياضية، وأن يتبنوا نظامًا للتعليم العام يوفر لكل طفل معرفة كاملة بالثقافة البولندية من تاريخ، وقانون، واقتصاد وغيره. وعلى الرغم من أن روسو كان يُحبّذ التنوع الثقافي وكان يأسف «أنه لم يعد هناك الآن فرنسيون، أو ألمان، أو إسبان، أو حتى إنكليز، بل يوجد أوروبيون فقط» [(1387)]، فإن القومية عنده كانت في آخر المطاف ذرائعية. وكانت الوحدةُ القوميةُ عنده الضمانَ الوحيد للحرية السياسية، وخصوصًا لدول مثل بولندا حولها جيران كبار ومُستبدّون.

ربما تلاقى هذا الاتجاهان الفكريان في قومية ما بعد التنوير لبدايات القرن التاسع عشر، عندما عمد الفلاسفة الألمان بشكل خاص - بمن فيهم فيخته

وآدم مولر وفون همبولت، و(مع بضع التحفظات) هيغل - إلى الربط بين فكرة أن كل أمة شكلت مجتمعًا ثقافيًا متميزًا وفكرة أن تلك الأمم لا تحقق مصيرها إلا عندما تُنَظَّمُ سياسيًا بصفتها دولًا مستقلة. (نظر أولئك الفلاسفة أوّلًا إلى ألمانيا بوصفها كونفدرالية لدول أصغر، لكن القوميين في ما بعد طالبوا بإنشاء دولة ألمانية شاملة تلك الدول الصغيرة). تبع ذلك فكرتان أخريان: الفكرة الأولى هي أنه لا يمكن كل فرد أن يجد الإنجاز الأخلاقي إلا من خلال المشاركة في حياة الدولة القومية، وتكلم فيخته عن «اللهيب المفترس للقومية العليا التي تضم الأمَّة كعباءة [الحياة] الأبدية، والتي لأجلها يُضحي الرجال النُبَلاء العقول بأنفسهم بمنتهى الحبور» [(1388)]. والفكرة الثانية هي أن الدول، في سعيها إلى تقرير مصيرها القومي، ربما يكون لديها المبرر في استعمال قوَّتها ضد الدول الأخرى. في الحقيقة، كانت الحرب تحظى بتقدير إيجابي: إذ كتب مولر: «إن الحرب تمنح الدول إطارها العام، وحَزْمَها، وتفردها، وشخصيتها» [(1389)]. وبالنسبة إلى هيغل، ساعدت الحرب في المحافظة على «الصحة الأخلاقية للشعوب»، وجعلتهم يُدركون «تفاهة الخيرات والاهتمامات الموقتة» [(1390)]. بحسب هذا التقليد، بإمكان القوميين أن يعترفوا بالتعددية الاجتماعية، وغالبًا ما روّجوا لفكرة أن الدستور الداخلي للدولة يجب أن يأخذ شكلًا ليبراليًا. ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن وجهات نظرهم حول خضوع الفرد أخلاقيًا للأمة، ورفضهم الضوابط الكوزموبوليتية على السلوك الخارجي للدول، أحدثا شرخًا بين الليبرالية والقومية، وأن هذا الشرخ، كما سنرى، ما زال قائمًا حتى يومنا هذا.

جَسّر الشرخَ في منتصف القرن التاسع عشر المفكرون الليبراليون الذين طوروا روابط بين الحرية الفردية، والاستقلال الوطني، والحكومة التمثيلية في مواجهة القوى الإمبريالية الأوروبية. ومن الشخصيات التي تمثل هذا الاتجاه كان مازّيني الذي حاجّ بحماسة لمصلحة الوحدة والاستقلال الإيطاليِيَن في وقت دافع عن الحقوق الفردية والحكومة الجمهورية [(1391)]، وكذلك جون ستيوارت مِلْ الذي دعم حركات الاستقلال في بولندا وهنغاريا وإيطاليا، وحاجّ في كتابه **نظرات في الحكومة التمثيلية** (*Considerations on Representative Government*) قائلًا إن المؤسسات الحرة لا يمكن أن تستديم إلا ضمن مجتمع قومي وطني له «رأي عام موحد» يمكنه إبقاء الحكومة منضبطة [(1392)]. والولاءات الوطنية لدى هؤلاء المفكرين يجب أن تُوازَن بالواجبات نحو الإنسانية عمومًا؛ وفي الحقيقة، كانت هذه الواجبات جوهرية لدى مازيني: «أنتم مواطنون، ولديكم بلد، وذلك حتى يكون بإمكانكم، وفي نطاقكم المحدود، وبالتلاقي مع الناس الذين يرتبطون معكم باللغة، والميول، والعادات، أن تجدّوا في العمل لمصلحة **البشر** أيًّا كانوا» [(1393)]. وبالمثل، ميز مِلْ تصوره للتابعية القومية باعتبارها أساسًا للاتحاد السياسي عن المعاني الشعبية الدارجة والمتمثلة بفكرة: «بغض الأجانب بلا

أي معنى»، و«تقديس خصوصيات سخيفة لمجرد أنها وطنية» ...إلى غير ذلك [(1394)].

لكنّ هذا الازدهار المبكر للقومية الليبرالية طَمَرَتهُ، في معظم القرن العشرين، العقائدُ السلطوية التي عكست في جوانب كثيرة كتابات الفلاسفة الألمان قبل قرن من الزمان. فتشارلز مورّاس، على سبيل المثال، حاجّ قائلًا إن فرنسا لا يمكن أن تحافظ على وحدتها وتزدهر بصفتها أمة إلا بالتخلي عن الديمقراطية لمصلحة استعادة الملكية؛ وأطلق على هذا اصطلاح «القومية الإدماجية» (integral nationalism) [(1395)]. وبالنسبة إلى كارل شميت، يجب أن تكون الدول متناسقة داخليًا ومنفصلة بِحِدَّة عن العالم الخارجي. عملت التباينات القومية، إذًا، في وضع الفواصل بين «الصديق» و«العدو» الذي تُحدِّد عداوتُه العلاقة السياسية [(1396)]. وعندما تضافرت القومية السلطوية لمفكرين كهؤلاء مع العمل السياسي الناشط، وُلدت الفاشية. وكان الفلاسفة السياسيون الليبراليون إما مُعادين صراحةً للقومية [(1397)]، أو اعتنقوا، في أحسن الحالات، أكثر أشكالها اعتدالًا، وفي الوقت نفسه، كانوا يُحذّرون ضد المغالاة التي كانوا يرون أن القومية متجهة نحوها [(1398)]. ولم تلقَ الأفكارُ القوميةُ المعاملةَ التعاطفيةَ مرةً أخرى من طرف المفكرين السياسيين في التقليد الفكري الليبرالي إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين. فكيف جُسِّر الشرخ بين الليبرالية والقومية، وما مدى نجاح ذلك؟

ثالثًا: القومية الليبرالية ونقادها

لم تقتصر ادعاءات القوميين الليبراليين على القول إنه يمكن السعي إلى تقرير المصير القومي بالتوافق مع المبادئ الليبرالية، بل أيضًا إن القيم الليبرالية ذاتها لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع سياسي يشترك أفراده في هوية وطنية مشتركة. ولهذا السبب، يجب أن يفهم الليبراليون القومية على نحو صحيح بأنها حليف، وليست عدوًا. فكيف يتم الدفاع عن هذا الادعاء؟ هنالك ثلاث مُحاجّات رئيسة بهذا الصدد.

المُحاجّة الأولى تتناول شروط الاستقلالية الشخصية. ففي قلب الليبرالية تبرز فكرة أن كل فرد يجب أن يختار مساره في الحياة بعد التدبر في البدائل. لكن لا أحد يختار في الفراغ. فالبدائل ذاتها متضمنة في ثقافة ينتمي إليها الشخص المعني، ولا يوفر المجال الكامل للاختيارات بالشمولية المطلوبة سوى الثقافات القومية [(1399)]. لهذا، من المهم للاستقلالية الشخصية أن يصار إلى المحافظة على الثقافة القومية، وأن يلقى أولئك الذين يشاركون فيها الاحترام بدلًا من أن يتعرضوا للسخرية. وهذا يتطلب، عمليًا، أن يتمتع المجتمع المقصود بحق تقرير المصير الذاتي السياسي. من الناحية النظرية، يمكن أن يتخيل المرء دولة أو إمبراطورية متعددة القوميات تتمتع فيها كل ثقافة قومية بالحماية والاحترام الكافيين، لكن في الحقيقة، كما يدّعي القوميون

الليبراليون، توفر تلك الدول الامتيازات لثقافة معينة على حساب الثقافات الأخرى. وكما يقولون، كي تكون حرًّا يجب أن تعيش في مجتمع تشترك في ثقافته ويُعترف بأن اختياراتك ذات قيمة.

تربط المحاجة الثانية الديمقراطية بالتابعية القومية، وتؤسَّس على ادعاء مِلْ أن «المؤسسات الحرة تكون شبه مستحيلة في بلدٍ يتكون من تابعيات قومية مختلفة» [(1400)]. وكي تعمل المؤسسات الديمقراطية بنجاح، فإنها تتطلب وجود جسم من المواطنين مُشَبّعين بدرجة معينة من روح المواطنة. فمثلًا، يجب أن تُدار الانتخابات بنزاهة، وأن يقبل الفريقُ الخاسر النتائج، وأن تُراقَب الحكومات للتأكد من أنها تلتزم وعودها الانتخابية، وأن تُحترم حقوق الأقليات في حرية التعبير والجمعيات السياسية. في المقابل، يتطلب هذا من المواطنين أن يثق بعضهم ببعض، فيتصرفون طبقًا للمعايير الديمقراطية: لماذا أقبل بالهزيمة الانتخابية إذا لم أتأكد أن الطرف الرابح ومؤيديه سيتنازلون عن السلطة عندما يُهزَمون بدورهم؟ تنبع الثقة مما يدعوه مِلْ بـ «مشاعر التعاطف المشتركة» التي تُحدثها القومية المُشتركة. أما في الدول المتعددة القوميات، فتنظر كل جماعة إلى مصالحها الخاصة أولًا، وترتاب في الجماعات الأخرى، وتميل إلى النظر إلى السياسة بصفتها لعبة المجموع الصفري. وفي هذه الأوضاع، تتلاشى روح المواطنة ويصبح من الصعب، إن لم يكن المستحيل، المحافظة على الديمقراطية.

تعرض المحاجة الثالثة الكينونة القومية باعتبارها شرطًا مسبقًا للعدالة الاجتماعية [(1401)]. إذ تمثل دولة الرفاه والمؤسسات الأخرى للعدالة الاجتماعية اتفاقًا على تجميع الموارد لتزويد كل مواطن بدرجة معينة من الحماية ضد عاديات الحياة. فإذا مرضْتَ يكون لديك مجال للوصول إلى الرعاية الطبية؛ وإذا صُرِفتَ من عملك، فإنك تتلقى دعمًا ماليًا. ويشمل بناء النظام بشكل أساسي درجة معينة من إعادة التوزيع من الموهوبين والأقدر على الصمود إلى أعضاء المجتمع الأكثر عرضة للتأثر. ونحن نتفق على أن نتقاسم مصيرنا بهذه الطريقة بسبب توافر شعور بالتماسك مع أبناء وطننا، لكن هذا، مرة أخرى، ينبع من الهوية المشتركة، وما ينتج عنها من الثقة في أن أبناء وطننا سوف يبادلوننا الدعم نفسه عندما يكون دورنا في حاجة للحماية. هكذا، نرى أن الليبراليين المعاصرين مثل جون رولز، من دون أن يدافعوا صراحة عن الأفكار القومية، يعرضون مع ذلك مبادئهم في العدالة تصمد ضمن مجتمع سياسي متكامل «لا يدخل فيه الأعضاء إلا بالولادة ولا يتركونه إلا بالموت» [(1402)] أي ضمن دولة قومية، من الناحية العملية.

ومع ذلك، يرفض الكثير من الليبراليين هذه المُحاجات، ويردون أن المبادئ الليبرالية يمكن أن تُفصل كليًا عن القومية. وسنعالج القضايا الأخلاقية في المبحث التالي. هنا أركز على ثلاث مُحاجّات سياسية تتصدى للقومية الليبرالية.

أولى هذه التحديات هو الادعاء أن الحكم الذاتي تتطلب الخلفية الثقافية الآمنة التي توفّرها التابعية القومية. وفي ضوء ما يلاحظه الليبراليون في هذا المعسكر من أن معظم المجتمعات المعاصرة هي متعددة الثقافات، فإنهم يُحاجّون أن الاستقلالية هي مسألة انتقاء واختيار عناصر من ثقافات مختلفة؛ فكلما زاد عدد الثقافات التي يمكن أن يتواصل معها المرء، كان لدى المرء درجة أكبر من الاستقلال عن تقاليد أي ثقافة محددة. وهكذا نرى أن جيريمي والدرون احتفى بما أسماه «الخليط» الثقافي - أي «التعايش العشوائي للمشروعات، والممارسات، والأفكار، والصور الذهنية، واللمحات الثقافية **داخل** الفرد» - بصفته طريقة للحياة مستقلة بدرجة استقلال حياةٍ تُعاش ضمن إطار مجتمع وحيد الثقافة [(1403)].

تبدأ المُحاجّة الثانية المضادة للقومية كذلك من افتراض أن المجتمعات المعاصرة هي متعددة الثقافات، ويكون، نتيجة لذلك، لدى الأفراد بالضرورة هويّات متعددة؛ فهم يرون أنفسهم أعضاء في أُسر معينة، ومجتمعات محلية، وجماعات إثنية، وتجمعات دينية، وروابط أو نقابات وظيفية أو مهنية، وغير ذلك، من دون أن تسيطر هوية مفردة تُلغي الهويات الأخرى. على الدولة الليبرالية أن تعامل، بقدر استطاعتها، تلك الهويات بإنصاف، وأن تستحدث مؤسسات توفر الاعتراف المتساوي لكل منها [(1404)]. لكن القومية تتضمن منح الامتيازات بطريقة اعتباطية لواحدة من تلك الهويات بخاصة: فالثقافة القومية تُمنح الاعتراف العام ودعم الدولة، وغالبًا ما يكون ذلك معيقًا لثقافات الأقليات. وبالنتيجة، يجد مواطنون أن الدولة تُعزز هويتهم بينما يرى آخرون أن الدولة لا تفعل لهم ذلك، وهذا يخالف المبدأ الليبرالي في المواطَنة المتساوية.

ثالثًا، ثمة تحد موجَّه ضد الادعاء أن الديمقراطية والعدالة الاجتماعية تفترضان وجود شعور مسبق بالتابعية القومية. فكل ما هو مطلوب، حسبما يُحاجّ النقاد الليبراليون، أن يشعر المواطنون بالانتماء إلى مجتمعهم السياسي، وأن يشعروا بالولاء له، ويمكن أن يكون هذا انتماءً **سياسيًا** حصريًا من دون الحمولات الثقافية التي ترافق الكينونة القومية [(1405)]. هذا يُسَهّل على الأقليات - مثلًا، المهاجرون الذين ربما لا يُشاركون المواطنين الأصليين لغتهم أو أي خصائص ثقافية أخرى - الشعور بأنهم ينتمون، ويمكن أن يلقوا الاحترام بصفتهم مواطنين مساوين للآخرين. ثمة فكرة استعملت غالبًا في هذا السياق وهي **الوطنية الدستورية** وتعني أن بؤرة تركيز الولاء يجب ألا تكون الأمة الثقافية، بل مجموعة من المبادئ السياسية المنصوص عليها في الدستور [(1406)]. إذ يُدعى أن هذا الولاء هو أساس كافٍ للمؤسسات الديمقراطية وسياسات العدالة الاجتماعية؛ ولا حاجة للُحمة اجتماعية أوثق من ذلك.

من الصعب تسوية هذه المنازعات بين القوميين الليبراليين ومنتقديهم: فلا نعرف، مثلًا، إذا كان أيٌ من الاتساق الثقافي أو الخليط الثقافي هو الذي يُنمي الاستقلالية الشخصية؛ ولا نستطيع القول، بحسم، ما هي درجة العمومية

الثقافية المطلوبة للتفعيل الناجح للمؤسسات الديمقراطية. لكن، في الحد الأدنى، يركز القوميون الليبراليون اهتمامهم على القضية المهمة الآتية: ما هي الأوضاع التي يمكن أن تصبح الليبرالية نفسها في ظلها مبدأً سياسيًا قابلًا للتطبيق، لا مجرد آمال بعيدة؟

رابعًا: هل القومية لاعقلانية؟

يوجّه ناقدو القومية إليها التهمة بأنها تُمثل انتصار غرائزنا البدائية على قدرتنا على التفكير العقلي. وينقسم هذا الاتهام إلى اتهامين آخرين: الأول، هو أننا عندما ننتمي إلى أمة ما، فمن المحتوم أننا نعتنق معتقدات فاسدة، مثلًا، معتقدات حول تاريخ الأمة والخصائص المميزة التي يُدّعى أنها تُميزها من غيرها من الأمم؛ والثاني، هو أننا بالسماح لمصالح أبناء وطننا أن تزِنَ عندنا أكثر مما تزن مصالحُ الأجانب، نخالف المبدأ الأخلاقي الأولي الذي يبين لنا أن قيمة أي كائن بشري مساوية لقيمة أي كائن بشري آخر. فكيف يُحاول القوميون تفادي هذين الاتهامين؟

الخطوة الأولى هي الاعتراف بأن الهويات القومية هي بنى ذهنية بناءات مفهومية متخيَّلة: تأويلات انتقائية لتاريخ الأمة محل النقاش، ولخصائص أفرادها الحاليين. فثمة حوادث وأساليب سلوك تُعتبر شعاراتية رمزية؛ وثمة أخرى تُعتبر انحرافات أو يجري تجاهلها كليًا. فربما تحتفل الأمة بانتصاراتها العسكرية أو إنجازات كُتّابها ورسّاميها، في حين تتغاضى عن الهزائم المُخزية، أو عن حقيقة أن جزءًا كبيرًا من السكان يصرفون أوقاتهم الآن وهم يشاهدون تلفزيون الواقع والمسلسلات الأسترالية التي تعالج قضايا الحياة اليومية. ومع ذلك، فإن المجتمعات القومية في هذا الصدد مثلها مثل الأفراد من البشر، بمعنى أنهم يُنشئون سرديات لجعل حيواتهم ذات معنى ويتركون الكثير مما حدث أو يقللون من شأنه. يفعلون ذلك لأن الشعور الشخصي المطمئن بالهوية يتطلب سردية متناسقة، ولأن الأداء الحسن في المستقبل يعتمد على إحساس بقيمة الذات. ومثل ذلك يحدث مع الأمم: فأن تنتمي إلى أمة يعني أن تربط نفسك بمجتمع صمد لأجيال، وأن ذلك المجتمع لديه شخصية متناسقة، ولو أنها تتطور. كذلك، فإنك تنتمي لتمنح نفسك شيئًا تعيش لأجله. وعندما تُعدّد التواريخُ القومية الأفعالَ المجيدة لأجدادنا، فلهذا غرض مهذب للأخلاق. في كلتا الحالتين، تتجاوب القومية مع حقائق معروفة جيدًا عن الطبيعة البشرية: حاجتنا إلى أن نضع حيواتنا في إطار سردية فوق شخصية (وهي حاجة غالبًا ما لبّتها في القرون الماضية المعتقدات الدينية)، وحاجتنا إلى أن نكون مُلهَمين أخلاقيًا بما هو أكثر من مجرد توجيهات العقل البارد.

تنطوي الهوياتُ القومية على تأويلات انتقائية، لكن هل هي بحاجة إلى أن تستند إلى معتقدات زائفة فعليًا؟ عندما تفعل تلك الهويات ذلك، يجب أن تُعامَل من منطلق أنها مثار شك، أخلاقيًا أو سياسيًا. فمثلًا، تدعي كل الأمم

مطالب إقليمية تنطوي على تحديد وطن قومي، ويواجَه ذلك أحيانًا بادعاءات منافسة من الأمم المجاورة. إن الإنكار الصريح لحقيقةٍ تاريخية - كالادعاء مثلًا أن منطقة جغرافية معينة انضمت طواعية [إلى دولة ما] بينما هي في الواقع أُخِذت عُنوةً - ربما يوحي بأن المطالبات القومية الحالية لم تكن شرعية. والمثل الآخر هو أن نخبةً حاكمة قد تروّج لأكاذيب صممت لتثبيت حكمها، وربما يقبل السكان الجاهلون هذه الأكاذيب بوصفها حقائق. وحيثما تكن الهويات القومية آمنة، وموضوع حوار مفتوح للعموم ومن خلال وسائل الإعلام، فإن الأكاذيب البسيطة لا يُتوقع أن تصمد وتعيش. بدلًا من ذلك، ربما يحدث اعتراف علني بالأفعال المخزية التي قام بها أبناء الوطن في الماضي، وينظر في هذا السبيل إلى سيل الاعتذارات الأخيرة التي أعلنتها الأمم الديمقراطية عن الإجحافات التاريخية التي صَلَتْ بها الشعوب الأصلية وجماعات الأقليات الأخرى. ويعتبر هذا التوجه أحيانًا مؤشرًا إلى أننا نتحرك في اتجاه حقبة ما بعد قومية، لكن المفارقة تكمن في أن المطلوب توافر هوية قومية لجعل هذه الممارسة ذات معنى: فكيف نعتذر عمّا فعله أجدادُنا إذا لم نرَ أنفسنا مرتبطين بهم بشيء أكثر من مجرد مصادفة العيش في المكان نفسه؟

حتى لو أمكن تجنب الزيف السافر، فمن المحتمل أن يكون هناك بعض التوتر بين الفهم الذاتي للأمة وبين ما بإمكاننا أن ندعوه [(1407)] «النظرة مِن لا مكان»؛ أي التفسير الذي يمكن أن يوفره لنا مراقب غير منحاز. فالمواطنون في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، وهم شبه واعين بالمشكلة، يقتنعون غالبًا بالرواية القومية في قلوبهم في حين تُخبرهم عقولهم بأنها تحتوي عناصر من الخيال. ومع ذلك، إذا كانت الحاجاتُ التي تواجهها الهويات القومية حقيقيةً، فانتفاء العقلانية عن هذا ليس أشد، مثلًا، من انتفائها عن الاعتقاد، على مستوى ما، بأن طفلك هو أجمل طفل وُلد على الإطلاق، وأن تُدرك في الوقت نفسه أن جميع الآباء يفكرون في أبنائهم بالطريقة نفسها.

الآن، ماذا عن الادعاء أن من اللاعقلانية الاعتراف بواجبات خاصة نحو أبناء وطننا، لاعقلانية بمعنى أن ثمة حقيقةً اعتباطية من الناحية الأخلاقية (سواء كانت الحقيقة عن شخص وُلد في هذه الأمة أو في تلك) تُستعمل لتقرير مسؤولياتنا الأخلاقية نحو أبناء الوطن [(1408)]. يُحاجّ الكوزموبوليتيون [(1409)] قائلين إن كل كائن بشري يجب أن يُحسب بوصفه يمتلك قيمة مساوية لغيره، لذلك يمكن تبرير الواجبات المحدودة فحسب حيث يثبت أن ذلك هو أكثر طريقة فاعلة للقيام بالواجبات التي هي في عمقها عامة تخص البشر كلهم في نطاقها. وفي ضوء اتساع نطاق عدم المساواة على صعيد العالم، والأوضاع المُعدمة التي يعيش في ظلها الكثير من سكانه الآن، فإن المؤسسات والممارسات في مجال العون المتبادل بين أبناء الوطن - مثلًا الانتشار الواسع لدولة الرفاه في المجتمعات المتقدمة - لا يمكن تبريرها ما لم يرافقها برامج إعادة التوزيع بين الأمم على نطاق واسع.

يشير القوميون في ردهم على ذلك إلى الفجوة بين مطلب أن يكون كل إنسان ذا قيمة مساوية لغيره ومطلب أن على كل فاعل، فردي أو جمعي، مسؤوليات متساوية إزاء كل شخص آخر [(1410)]. فنحن ندين لكل شخص بشيء ما - احترام حقوقهم الإنسانية، على سبيل المثال - لكننا مدينون أيضًا لبعض الناس أكثر من بعضهم الآخر، بسبب تواريخنا السابقة، والممارسات التي نحن مشتركون فيها، وعلاقاتنا المجتمعية، وغير ذلك. إن هذه الروابط الخاصة جزء لا يتجزأ من العلاقات موضع النقاش، كما هي الصداقة مثلًا، بمعنى أن من المستحيل استدامتها من دون إعطاء وزن خاص لحاجات أصدقائنا ومصالحهم [(1411)]. تتلخص الرؤية القومية في عالم يكون فيه لكل مجتمع قومي وسائل كافية لدعم أعضائه، فنرى أن القوميين والكوزموبوليتيين يمكن أن يتفقوا في المدى القصير على الحاجة إلى إعادة التوزيع على المستوى الأممي لدعم الأمة التي تتخلف عن هذه العتبة. ومع ذلك، فالمبدأ الأساسي هنا مختلف: فالكوزموبوليتيون يبنون مطالبهم على مبدأ المساواة العالمي، بينما يُحاجّ القوميون بأن التحيز في اتجاه أبناء الوطن يمكن أن يكون معقولًا إذا رافقته واجبات عالمية ذات طبيعة محدودة. ويُحاجون كذلك بأن توافر أخلاقيات تعترف بالأهمية الدافعية للروابط القومية والأشكال المجتمعية الأخرى هو أكثر واقعية من الأخلاقيات المؤسسة على العقل المجرد وحده.
خلاصة القول، إن الإجابة عن السؤال الذي يُروّس هذه الفقرة يعتمد على كيف يفهم المرء العقلانية. فالقوميون يرون أن الانتماء إلى أمة والاعتراف بواجبات خاصة نحو أبناء الوطن يمكن أن يكونا معقولين، على أساس نظرة إلى العقل الذي يأخذ في الاعتبار الملائم الحاجات والحدود السيكولوجية للكائنات البشرية.

خامسًا: تقرير المصير القومي والانفصال

يُعتبر تحقيق الاستقلال السياسي للناس الذين تُمثّلهم [أنتَ] هو غالبًا الهدف الأولي عند القوميين العاملين في العالم الواقعي، وهذا ظاهر في الأهمية التي تعزوها الأيديولوجيا القومية لتقرير المصير. ومع ذلك فنحن نحتاج لِأن نستجلي بعض التمييزات الفارقة. فعند القوميين الثقافيين في التقليد الفكري لهردر، لا يصبح تقرير المصير السياسي مهمًا إلا بقدر ما يسمح للحياة الثقافية للأمة أن تنمو بعفوية، في مأمن من التدخل الخارجي. فلا تستطيع أي أمة تحقيق الازدهار وهي تحت سيطرة أمة أخرى وتخضع لقوانينها. وتقول نظرة أقوى من هذه إن الازدهار الثقافي يتطلب دعمًا سياسيًا إيجابيًا. وفي عالم يتسم على الخصوص بتواصل عالمي، سوف تُبتلع اللغات المحلية والخصائص الثقافية الأخرى ما لم تحمِها دولة توفر الإعانات للثقافة، وتدعم وسائط الإعلام الوطنية، وتقيم حواجز أمام استيراد الأفلام والتلفزة الأجنبية ...إلخ، ولا يستطيع القيام بهذا إلا دولة يشغل وظائفها أبناء الوطن. حتى الآن، جرى تثمين

تقرير المصير القومي لأسباب أداتية. لكن بعض القوميين يجدون قيمة أصيلة في الاستقلالية السياسية. ويُنظر إلى الأمم بوصفها مجموعة فاعلين جمعيين لديهم إرادة عامة لا يُعبّر عنها إلا بالعمل السياسي، سواء أكان ذلك موجَّهًا إلى الدول الأخرى أم إلى مواطنيها. والاستقلالية الوطنية ذات قيمة على غرار الاستقلالية الشخصية: فكما أن الفرد الذي لا يستطيع العمل بحُرية في العالم لا يمكنه أن يعبِّر عن شخصيته، كذلك فإن الأمة المحرومة من الاستقلال السياسي لا تستطيع أن تصنع طابعها المميز في العالم.
هذا التبرير الأخير مكشوف أمام اعتراض مفاده أنه يفترض وجود إرادات عامة للدول بينما الواقع ليس كذلك؛ فالقرارات السياسية في أحسن الحالات تُعبر عن إرادة الأغلبية، وفي أسوأ الحالات، عن إرادة نخبة تدعي أنها تتكلم نيابة عن الناس. ومع ذلك، هناك أيضًا اعتراضات أكثر عملية على تقرير المصير القومي. وأحد هذه الاعتراضات هو أن الأمم التي تسعى إلى صوغ سياسات هي في الحقيقة مقيدة بشدة من القوى الاقتصادية الخارجية وبقرارات الأمم الأخرى، إلى درجة أن من الممكن اعتبار تقرير المصير مجرد أسطورة تُخفي، مثلًا، علاقات سيطرة كولونيالية جديدة بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. أما الاعتراض الآخر فيتمثل في أن التوزيع الجغرافي للسكان يعني أن حدود الدولة لا يمكن أن تُرسم بطريقة تتطابق مع الحدود القومية، باستثناء حالات قليلة وخاصة (أيسلندا، على سبيل المثال). إذ يضمّ معظم الدول القائمة حاليًا أقليات قومية، لذلك لا يمكن تقرير المصير أن يعني أن لأعضاء كل أمة فرصًا متساوية لتقرير مستقبلهم؛ فهناك أمم تحظى بالأفضلية يسيطر أفرادها على دولة معينة، وهناك أمم لا حظوة لها كالأكراد والتاميل، يشكل أعضاؤها أقليات في واحدة أو أكثر من الدول الأمم لشعوب أخرى.
ما الأوضاع التي يمكن أن تبرر لمثل هذه الأقليات انفصالها لتُشكّل دولة خاصة بها؟ هذا السؤال أبعد ما يكون عن كونه سؤالًا أكاديميًا عن الانفصال، فهو قضية أشعلت صراعات عنيفة في بقاع كثيرة من العالم، كالاتحاد السوفياتي والبلقان وإندونيسيا وسريلانكا وأمكنة أخرى. أما في حقل النظرية السياسية، فهناك عمومًا ثلاثة مواقف بشأن هذه القضية. الموقف الأكثر تقييدًا يرى أن الانفصال غير مُبرَّر إلا في حالة الأقليات التي انتُهكت حقوقها من طرف الدولة التي تنتمي إليها الآن، أو احتُلت أراضيها بطريقة غير مشروعة [(1412)]. بتعبير آخر، يمكن أن يُدافع عن الانفصال عندما يكون علاجًا لإجحاف، مع ملاحظة أن غياب تقرير المصير القومي بحد ذاته لا يعدّ إجحافًا. وفي المقابل، فإن الموقف الأكثر تساهلًا هو أن أي أغلبية جغرافية لها الحق بالانفصال عن الدولة التي تنتمي إليها الآن، ما دامت مستعدة لمنح الأقليات على أراضيها حقوقًا مكافئة (وهكذا، إذا صوتت أغلبية من أولئك الذين يعيشون في كيبيك لمصلحة الانفصال عن كندا، فيجب أن يحترموا حق سكان مونتريال في أن يقرروا بتصويت الأغلبية أن يُصبحوا دولة مدينة مستقلة أو أن يُعاودوا الانضمام إلى

كندا). تتعامل هذه النظرة مع الانفصال باعتباره حقًا فرديًا من دون صلة أصيلة بالتابعية القومية، حتى لو مارسه أفراد أغلبيات هم في الوقت نفسه أبناء الوطن [(1413)].

تحتل النظرة القومية إلى الانفصال موقعًا وسطًا بين الموقفين السابقين. ولا تُبرَّر مطالبات الانفصال بحسب القوميين إلا بمقدار ما تعزز تقرير المصير القومي، مع الأخذ في الاعتبار ليس الانفصاليين المُتوقعين فحسب، بل أيضًا مطالبات أولئك الذين ربما يُتركون في ما بقي من الدولة بعد حدوث الانفصال، ومطالبات جماعات الأقليات ضمن المنطقة الجغرافية المنفصلة [(1414)]. يجب أن تُعامل هذه المطالبات بتجرّد. فالأغلبية القومية، وهي ترى أنها قد تفقد جزءًا من أراضيها، ربما تجد أن فرصها في تقرير المصير تتناقص، كما أنها تُختلس منها أماكن ومعالم تاريخية وغيرها ذات أهمية قومية. كما أن جماعات الأقليات في الدولة الجديدة ربما تجد ثقافاتها تُعامل باحترامٍ أقل من ذي قبل، إذا كانت للدولة السابقة الأكبر سياسة ناشطة في التعدديةٍ الثقافية. يفضي الانفصال في الأغلب إلى فائزين وخاسرين، ثقافيًا واقتصاديًا، والحل الأمثل من المنظور القومي حلّ يقترب من إعطاء كل أمة فرصة مساوية في تقرير مصيرها.

غالبًا ما تُتهم القومية بأنها تشجع التوجه نحو الانفصال المفتوح للجميع، حيث تنقسم كل دولة إلى دويلات أصغر فأصغر، وهذا أمر خاطئ. من المهم تذكر أن هناك استراتيجيتين يمكن أن ينتهجهما القوميون في الأراضي ذات التنوع القومي: الأولى، إعادة رسم الحدود السياسية لتصبح أقرب ما تكون إلى التماشي مع الحدود القومية، سواء أدى ذلك إلى الانفصال أم إلى أشكال أقل جذرية من تحقيق تقرير المصير، مثلًا، على شكل ترتيبات اتحاد فدرالي تعطي شعوب الأقليات سيطرة جزئية على شؤونها الخاصة [(1415)]. أما الاستراتيجية الثانية فهي بناء الأمة (nation-building)؛ أي تشجيع كل الجماعات ضمن حدود الدولة على المشاركة في تكوين هوية قومية عامة بإمكانهم جميعًا التشارك فيها، يوظفون فيها المواد الثقافية المقدمة من كل جماعة [(1416)]. إن لممارسات بناء الأمة تاريخ طويل في معظم الدول الأمم القائمة اليوم، لكن هذا كان في الماضي يعني، إلى حد ما، الفرض القسري لثقافة الأغلبية على جماعات الأقلية. يجب إعادة صوغ الهويات القومية اليوم بوسائل ديمقراطية، ومن خلال حوارات بين القوميات المكونة للدولة والأقليات الإثنية والأخرى التي تعوزها القاعدة الجغرافية.

هاتان الاستراتيجيتان لا تستبعد إحداهما الأخرى: ربما يعني تحقيقُ تقرير المصير تطوير أشكال من الهوية القومية جديدة وأكثر شمولًا وتعترف، في الوقت ذاته، بتميز الأقليات القومية من خلال حكومة مفوَّضة أو ترتيبات فدرالية. إلا أن هذه الحلول لا يمكن تطبيقها على حالات النزاع القومي كلها. وحيث يكون هناك شعبان أو أكثر بينهما تارِيخ طويل من العداء المتبادل، فإن

بناء هوية مشتركة بينهما قد يكون مستحيلًا، في المديين القصير والمتوسط، بينما قد يخلق عزلهما عبر الانفصال ببساطة صراعات أخرى ويترك الأقليات على الجانب الخطأ من الحدود الجديدة بحيث يكونون معرضين للتطهير العرقي أو ما هو أسوأ. ومن المهم إدراك أن ليست كل النزاعات الوطنية قابلة للحل بالطرائق القومية. ففي هذه الحالات، ربما يكون من الضروري أن يأخذ تقرير المصير المرتبة الثانية بعد أولوية تكوين نظام سياسي - بعض أشكال تقاسم السلطة المضمون من الخارج، على سبيل المثال - بإمكانه أن يُخمد الصراع ويضمن صون حقوق الإنسان الأساسية، في الحد الأدنى.

سادسًا: خاتمة

في عالَم مكون من ثقافات متمايزة كثيرة، لا يمكن تجنب وجود قوميات. بإمكاننا الآن إعطاء تقويم أفضل لجوانب القوة والضعف في القومية. فالقومية، من جهة، تساعد في ربط الناس بالمكان الذي يعتبرونه وطنهم القومي؛ وتُشجعهم على التعاون وتحمي أبناء وطنهم الأكثر ضعفًا؛ وتمنحهم شعورًا بسيطرتهم على مصيرهم. القومية، من جهة أخرى، مُعرّضة لأن تُولّد عدم الاكتراث أو حتى العداوة إزاء الدخلاء؛ فالجماعات الداخلة التي لا تشترك في الهوية القومية قد تواجه صعوبات في الاندماج؛ وربما تؤدي القومية إلى نتائج تقوّض الاستقرار عندما لا يكون هناك تطابق بين الحدود السياسية والحدود القومية. وتسعى القومية الليبرالية بوصفها مرشدًا أو دليلًا للممارسات السياسية، إلى الاحتفاظ بجوانب القوة هذه، وفي الوقت ذاته، تفادي نقاط الضعف. لكنها قد لا تنجح في تحقيق ذلك إلا في الأوضاع السياسية الملائمة.

المراجع

Abizadeh, A. «Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments.» *American Political Science Review*. 96 (2002).

Beran, H. «A Liberal Theory of Secession.» *Political Studies*. 32 (1984).

Berlin, I. «Nationalism: Past Neglect and Present Power,» in: H. Hardy (ed.), *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Buchanan, A. *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.

__________. «What's So Special about Nations?,» in: J. Couture, K. Nielsen & M. Seymour (ed.), *Rethinking Nationalism* (Calgary: University of Calgary Press, 1998).

Caney, S. «Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities,» in: T. Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001).

Canovan, M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, .1996

Dietz, M. «Patriotism,» in: T. Ball, J. Farr & R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University .Press, 1989)

Fichte, J. G. *Addresses to the German Nation*. R. F. Jones & G. H. Turnbull .(trans.). Chicago: Open Court, 1922

.Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983

Gilbert, P. *The Philosophy of Nationalism*. Boulder, Colo.: Westview Press, .1998

Goodin, R. «What is So Special about our Fellow Countrymen?.» *Ethics*. 98 .(1988)

Habermas, J. «Citizenship and National Identity,» in: J. Habermas, *Between .Facts and Norms*, W. Rehg (trans.) (Cambridge: Polity Press, 1996)

The Inclusion of the Other. C. Cronin & P. De Greiff (eds.). .__________ .Cambridge: Polity Press, 1999

.Hayek, F. A. *The Road to Serfdom*. London: Routledge, 1944

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Right*. T. M. Knox (trans.). Oxford: .Clarendon Press, 1952

Herder, J. G. *J. G. Herder on Social and Political Culture*. F. M. Barnard .(ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1969

.Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995

Margalit, A. & J. Raz. «National self-determination,» in: J. Raz, *Ethics in .the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994)

Mason, A. «Political Community, Liberal-nationalism and the Ethics of .Assimilation.» *Ethics*. 109 (1999)

.Maurras, C. *Mes idées politiques*. P. Gaxotte (ed.). Paris: Layard, 1968

Mazzini, G. *The Duties of Man and Other Essays*. T. Jones (ed.). London: .Dent, 1907

Meinecke, F. *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1970

Mill, J. S. «Coleridge,» in: J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture*, G. .Himmelfarb (ed.) (New York: Anchor, 1963)

Considerations on Representative Government,» in: J. S.» .__________ Mill, *Utilitarianism; On Liberty; Representative Government*, H. B. Acton .(ed.) (London: Dent, 1972)

.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995

Secession and the Principle of Nationality,» in: D. Miller,» .__________
.*Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity Press, 2000)

Miller, R. «Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern.» *Philosophy and* .*Public Affairs*. 27 (1998)

Moore, M. *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, .2001

Nagel, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, .1986

Pogge, T. «The Bounds of Nationalism,» in: T. Pogge, *World Politics and* .*Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002)

Popper, K. R. «On Culture Clash,» in: K. R. Popper, *In Search of a Better* .*World*, L. J. Bennett (trans.) (London: Routledge, 1992)

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1971

.Renan, E. *Qu'est-ce qu'une nation?*. Paris: Calman Levy,1882

Rousseau, J. J. «Of the Social Contract,» in: J. J. Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, V. Gourevitch (ed.) .(Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

Scheffler, S. «Relationships and Responsibilities,» in: S. Scheffler (ed.), *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in* .*Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

Schmitt, C. *The Concept of the Political*. T. B. Strong (ed.). Chicago: .University of Chicago Press, 1996

Viroli, M. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. .Oxford: Clarendon Press, 1995

Waldron, J. «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford .University Press, 1995)

(1380) للمزيد يُنظر:

P. Gilbert, *The Philosophy of Nationalism* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).

(1381) E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Paris: Calman Levy, 1882), p. 27.

(1382) للاطلاع على أحد التفسيرات النافذة، يُنظر:

E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).

(1383) يُنظر:

M. Dietz, «Patriotism,» in: T. Ball, J. Farr & R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); M. Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(1384) J. G. Herder, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, F. M. Barnard (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 324.

(1385) J. J. Rousseau, «Of the Social Contract,» in: J. J. Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, V. Gourevitch (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 50.

(1386) Ibid., p. 183.

(1387) Ibid., p. 184.

(1388) J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation*, R. F. Jones & G. H. Turnbull (trans.) (Chicago: Open Court, 1922), p. 141.

(1389) ذُكر في:

F. Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).

(1390) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, T. M. Knox (trans.) (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 210.

(1391) G. Mazzini, *The Duties of Man and Other Essays*, T. Jones (ed.) (London: Dent, 1907).

(1392) J. S. Mill, «Considerations on Representative Government,» in: J. S. Mill, *Utilitarianism; On Liberty; Representative Government*, H. B. Acton (ed.) (London: Dent, 1972), pp. 359-366.

(1393) Mazzini, p. 41.

(1394) J. S. Mill, «Coleridge,» in: J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture*, G. Himmelfarb (ed.) (New York: Anchor, 1963), pp. 138-139.

(1395) C. Maurras, *Mes idées politiques*, P. Gaxotte (ed.) (Paris: Layard, 1968).

(1396) C. Schmitt, *The Concept of the Political*, T. B. Strong (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

(1397) F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London: Routledge, 1944),

أو:

K. R. Popper, «On Culture Clash,» in: K. R. Popper, *In Search of a Better World*, L. J. Bennett (trans.) (London: Routledge, 1992).

(1398) I. Berlin, «Nationalism: Past Neglect and Present Power,» in: H. Hardy (ed.), *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

(1399) يُنظر:

W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995), chap. 5; A. Margalit, & J. Raz. «National Self-determination,» in: J. Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

(1400) Mill, «Considerations on Representative Government,» p. 361.

(1401) D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), chap. 4; M. Canovan, *Nationhood and Political Theory* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996), chap. 4.

(1402) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 90.

(1403) J. Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(1404) يُنظر:

A. Buchanan, «What's So Special about Nations?,» in: J. Couture, K. Nielsen & M. Seymour (ed.), *Rethinking Nationalism* (Calgary: University of Calgary Press, 1998).

(1405) A. Mason, «Political Community, Liberal-nationalism and the Ethics of Assimilation,» *Ethics*, 109 (1999); A. Abizadeh, «Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments,» *American Political Science Review*, 96 (2002).

(1406) J. Habermas, «Citizenship and National Identity,» in: J. Habermas, *Between Facts and Norms*, W. Rehg (trans.) (Cambridge: Polity Press, 1996); J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, C. Cronin & P. De Greiff (eds.) (Cambridge: Polity Press, 1999), chaps. 4, 8.

(1407) لنستعر عبارة من ناجل:

T. Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

(1408) يُنظر على سبيل المثال:
S. Caney, «Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities,» in: T. Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001); T. Pogge, «The Bounds of Nationalism,» in: T. Pogge, *World Politics and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002).

(1409) R. Goodin, «What is So Special about our Fellow Countrymen?,» *Ethics*, 98 (1988).

(1410) R. Miller, «Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern,» *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998).

(1411) S. Scheffler, «Relationships and Responsibilities,» in: S. Scheffler (ed.), *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(1412) A. Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991).

(1413) H. Beran, «A Liberal Theory of Secession,» *Political Studies*, 32 (1984).

(1414) D. Miller, «Secession and the Principle of Nationality,» in: D. Miller, *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity Press, 2000).

(1415) يُنظر:
Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, chaps. 2, 6, 7.

(1416) M. Moore, *The Ethics of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), chap. 5.

الفصل الثلاثون: التعددية الثقافية ونقادها [(1417)] ...... جيف سبينر هاليف

لم تكن الجماعات الثقافية وحقوق الجماعات من النقاط المحورية للنظرية السياسية حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين. إذ أسهمت العوامل الآتية في توسيع الاهتمام بدور الجماعات في النظرية والممارسة: صعود القومية في أوروبا الشرقية بعد سقوط جدار برلين في عام 1989، وجاذبية التفكير الجماعوي في الثمانينيات، وتزايد النشاط السياسي للمحافظين المتدينين في الثمانينيات في الولايات المتحدة، وتزايد المهاجرين المسلمين إلى أوروبا الغربية في السبعينيات وبعدها. منذ ذلك الحين، اهتم المنظرون الليبراليون وغير الليبراليين على حد سواء بطيفٍ واسع من الجماعات، يثيرون الأسئلة حول ما إذا كان للجماعات حقوق أو ما هو أقل من ذلك كالاعتراف؛ وإذا كان الأمر كذلك، فما نوع الحقوق التي يجب أن تُمنح لهذه الجماعات. ربما يعني تعبير التعددية الثقافية أشياء كثيرة، لكنني سأركز في هذا الفصل على ما يدعى الجماعات الإثنو-ثقافية، وهي في الأغلب جماعات إثنية وقومية ثقافية؛ مجتمعات ما بين جيلية في سجلها بعض الممارسات المشتركة والتاريخ المشترك، يعتقد الأفراد أنها عوامل مكوِّنة للجماعة.

أولًا: الاحترام والاعتراف

يميل الليبراليون من دارسي التعددية الثقافية إلى رؤية الجماعات الثقافية من منطلق ذرائعي؛ بمعنى أن يؤدي احترام الجماعات الثقافية إلى المساهمة في ضمان الهدف الليبرالي المتمثل في الاستقلالية الفردية. أما غير الليبراليين، في المقابل، فإنهم يُحاجّون في كثير من الأحيان لإثبات أن الثقافات تستحق الاحترام لأنها ذات قيمة أصيلة. يعود نسب محاجّة الليبرالية في احترام الجماعات إلى جون رولز الذي رأى في كتابه **نظرية في العدالة** [(1418)] أن احترام الذات هو أحد الخيرات الأولية. إذ ينبغي على الدول الليبرالية، بحسب تفسير رولز، أن تُؤمِّن الأساس الاجتماعي لاحترام الذات عند أعضائها، ويتبنى التعدديون الثقافيون الليبراليون هذه المحاجة، ويقولون إن احترام الناس لذاتهم مرهون بالاحترام الذي تحظى به جماعتهم. فإذا كانت ثقافة ما لا تحظى بالاحترام، فإن كرامة أعضائها واحترامهم لذاتهم تكون مهددة [(1419)]. وإذا كان الشخص يفتقر إلى احترام الذات، فلن يشعر بالثقة في سعيه إلى تحقيق خططه ومشروعاته. فاحترام الذات بحسب هذا التحليل هو أحد مرتكزات الاستقلالية، فمن دونه لا يمكن أن نؤدي أي دور باهتمام وحيوية.

ثمة محاجّة ذات صلة مفادها أن الناس يحتاجون إلى ثقافة آمنة، أو «بنية ثقافية» ليقعوا على اختيارات مُجدية [(1420)]. و«لا يمكن أن يحدد المرءُ البدائلَ التي تعطي شكلًا ومضمونًا للحرية الفردية، إلا من خلال عملية التنشئة في ثقافة معينة» [(1421)]. فالثقافة السائرة إلى موات ستقوّض احترام الناس لذاتهم وقدراتهم على الاختيار، وهكذا يمكن أن تُصبح بحاجة إلى دعم نشط من الدولة حتى تستمر في الوجود. وهذا ينطبق خصوصًا على الثقافات الصغيرة التي تواجه خطر فقدان خصائصها المميزة في مواجهة الأغلبية الأكبر. ولمّا كانت ثقافة الأغلبية تتلقى في كثير من الأحيان دعمًا ثقافيًا صريحًا أو ضمنيًا من الدولة، يركّز منظرو التعددية الثقافية مُحاجّاتهم عادةً على جماعات الأقليات. ومما هو جدير بالتأكيد هنا أن المحاجة الليبرالية لمصلحة الدعم الثقافي [الحكومي] لا تُردّ إلى أن الثقافات ذاتها لها قيمتها [الأصيلة]، بل إلى دورها في تدعيم الحرية الفردية واحترام الذات. ويدرك معظم مؤيدي الحقوق الثقافية أن الثقافات تتغير على مر الزمن، ولا يريدون أن يؤدي دعمُ الثقافات إلى تَحَجُّرها.

يتمثل أحد الاعتراضات على هذه المحاجة الليبرالية المؤيدة للتعددية الثقافية في أنها تقبل أن يحتاج الناس إلى أن يوضعوا ضمن ثقافة آمنة يعيشون فيها باستقلالية، لكنها لا تقدم إلا القليل عن أي ثقافة هي المقصودة [(1422)]. وطالما ستكون بعض الثقافات آمنة، حتى لو كانت غيرها غير آمنة، فلماذا ندافع عن دعم حكومي لأي ثقافة؟ إذا كانت ثقافة ما تحتضر، فربما لا يكون الحل تدعيم الثقافة الآيلة إلى التلاشي، بل مساعدة أفرادها على الانضمام إلى ثقافة مختلفة لكنها أكثر حيوية [(1423)]. ومهما يكن من أمر، فالناس غيّروا ثقافاتهم أو عاشوا بين ثقافتين أو أكثر أو ضمنها على مدى التاريخ. وفي دراسة لديفيد ليتين عن الروس الذين يعيشون في لاتفيا وإستونيا بعد أن صارتا دولتين جديدتين في أثر انهيار الاتحاد السوفياتي، وجد أن بعضهم لم يفقدوا احترام الذات؛ لكن البعض الآخر شعر بالإذلال عندما سُحبت منهم الجنسية [(1424)]. مع ذلك، تكيّف هؤلاء الروس، وحاولوا تعلّم اللغة الرسمية للدولة الجديدة للحصول على الجنسية. وعلى الرغم من أن ذلك كان صعبًا على الكثيرين من كبار السن، فإن أطفالهم كانوا أكثر نجاحًا في التكيف. يتنبأ ليتين بأنه بعد جيل أو جيلين، من المحتمل أن يندمج السكان الناطقين بالروسية بنجاح [(1425)].

يرى آخرون أنه بينما صيغت المحاجة لمصلحة الدعم الثقافي بلغة ليبرالية غالبًا، فإن الكثير من الثقافات غير ليبرالي، ما يؤدي إلى تناقض في بعض صيغ التعددية الثقافية الليبرالية. فيُحاجّ ويل كيمليكا قائلًا إن الحمايات القوية المستندة إلى الجماعات يجب ألا تؤمَّن على حساب انتهاك الحقوق الأساسية للرفاهية الفردية. وبحسب كيمليكا، إن غرض الجنسية المتعددة الثقافات وحقوق الأقليات هو تزويد الجماعات بالحماية الخارجية ضد الدخلاء عليها؛ ولا تهدف إلى السماح للجماعات بأن تُقيّد حقوق أعضائها واستقلاليتهم [(1426)].

ودفعت هذه المُحاجّة بعض المراقبين إلى الظن بأن كيمليكا يهدف إلى لبرلة الجماعات غير الليبرالية، لكن هذا لم يكن صحيحًا. فليس لدى كيمليكا رغبة في جعل الدولة تضمن امتناع جماعات الأقليات القومية عن فرض قيود داخلية على أعضائها؛ وما يقوله كيمليكا هو أن هذه الجماعات يجب ألا يكون لديها قيود داخلية، وهي فكرة يأمل أن تقبلها هذه الجماعات. وهذا يترك مجالًا للجماعات التي تتلقى الحقوق لتتمكن من فعل ما تريد باستثناء حالات الانتهاكات الإنسانية الصارخة مثل العبودية أو الإبادة الجماعية، وهي، كما يناقش كيمليكا، الأسس نفسها التي يُستند إليها للتدخل في الدول [(1427)].

وناقش أحدُ الناقدين قائلًا إن «من الصعب فهم ما تفعل هنا مبادئ كيمليكا الليبرالية التي تؤكد أهمية الاستقلالية [الفردية]»، لأن كيمليكا، من الناحية العملية، يرفض منح الدولة الليبرالية حق التدخل في الجماعات غير الليبرالية [(1428)]. مع ذلك، لمّا كان كيمليكا يؤسس نظريته على المثل الأعلى لليبرالية في الحرية الفردية، ربما يتساءل المرء، استنادًا إلى قواعد كيمليكا، لماذا لا تتدخل الدولة في الجماعات الثقافية لتضمن أن تحمي تلك الجماعات الاستقلالية الفردية؟

أحد أسباب مُحاجّة كيمليكا هو الرد على انتقادات النسويين للتعددية الثقافية. فسوزان أوكين تؤكد أن الثقافات لا تحترم بعض أعضائها، خصوصًا النساء، ومن ثَمّ، لا تستحق تلك الثقافات الاحترام [(1429)]. وبهذا التحليل، سيصبح أعضاء الثقافات التي لا تدعم القيم الليبرالية في الاستقلالية والمساواة الجندرية في وضع أفضل لو «تندثر بالتدريج» أو (حتى من الأفضل أن) تتغير بحيث تعزز مساواة النساء [(1430)]. ويُظهر أيليت شاختر القلق بشأن الثقافات الأبوية، لكنه ربما يتعاطف مع منح تلك الثقافات نوعًا من الحماية أكثر مما تقبل به أوكين [(1431)].

في حين ينتقد بعضهم المحاجة الليبرالية الذرائعية بشأن الحقوق الثقافية بسبب كونها متساهلة كثيرًا في منح الحقوق لثقافات قد تقوض الحقوق الفردية، فإن غير الليبراليين يقولون إن تركيز المحاجات الذرائعية على حقوق الأفراد يؤدي في النهاية إلى حجب الاحترام عن ثقافات تستحقه. ويحاجّ الناقدون غير الليبراليين قائلين إن النظريات السائدة في التعددية الثقافية الليبرالية هي في الحقيقة محاجّات لمصلحة التجانس، ففكرة أننا يجب أن ندعم التنوع الثقافي طالما أن الثقافات الليبرالية هي مُحاجّة واهنة الدفاع عن التنوع. ويضيفون أن التعددية الثقافية الليبرالية ضيقة: فلأن قاعدتها مُأسسة في نظرية ليبرالية في الاستقلالية، فإنها لا تمنح الثقافات غير الليبرالية الدعم الكافي [(1432)]. يُحاجّ هؤلاء التعدديون الثقافيون غير الليبراليين لمصلحة القيمة الجوهرية للثقافة. وبحسب هذه المحاجّة، لا تستحق الثقافات الاحترام لأنها تمكن أشياء جيدة أخرى أن تزدهر مثل الاستقلالية الفردية فحسب، بل لأن للثقافات قيمة بحد ذاتها ولذاتها. أحد الأمثلة التي تُذكر هنا حال السكان

الأصليين الذين لا يُقدّرون بالضرورة الاستقلالية الفردية، لكن ثقافتهم بحسب هؤلاء النقاد ذات قيمة بحد ذاتها وتستحق الاحترام. فالثقافات هي من إبداع الإنسان كما أن هوية الناس منسوجة ضمن ثقافاتهم، ما يجعل الثقافات جوهريًا مستحقة للاحترام. ولأننا يجب أن نحترم الناس، فيجب أن نحترم الثقافة، فلا يوجد ما هو أكثر إنسانية من الثقافة. لذلك، تستحق الثقافات الليبرالية وغير الليبرالية الاحترام بحسب هذه المحاجّة. إضافة إلى ذلك، يجب أن نحترم الثقافات - الليبرالية وغير الليبرالية - لأن وجودها يُثرينا جميعًا ثقافيًا، ولأن التنوع الثقافي يوفر لنا خلفية مهمة تجعل من الممكن أن يتأمل الناس في أفكارهم وممارساتهم الخاصة.

مع ذلك، فإن احترام ثقافة ما لا يعني القبول الأعمى أو الدعم التام لكل ممارسة ثقافية. فعندما يتصل الأمر بممارسات موضع إشكال، يعارض هؤلاء التعدديون الثقافيون أن تفرض الدولة ببساطة قيمها على الأقليات الثقافية. بدلًا من ذلك، يوصون بنوع من الحوار بين الأغلبية والأقلية (أو بين أعضاء الأقلية أنفسهم، بمعزل عن الأغلبية) لبحث ما يمكن أن يُعتبر ممارسات إشكالية، ليروا إن كان هناك أي نوع من التسوية التفاوضية التي يمكن أن يقبلها كل طرف [(1433)].

هنالك اعتقاد يماثل المحاجة غير الليبرالية في احترام الثقافات، ومفاده أن هوية الناس مهمة بالنسبة إليهم، لذلك لهم الحق في الحفاظ على «طريقتهم في الحياة والسمات التي تعتبر مكونات مركزية لهويتهم» [(1434)]. ولأن شخصية الناس [الشعب] وطريقتهم في الحياة مرتبطة إلى حد كبير بهويتهم، لديهم مصلحة جوهرية في المحافظة على هويتهم، «فالناس الذين يتكلمون لغة معينة، مثلًا، يعتبرون من المهم المحافظة على لغتهم، ليس لأن التنازل عنها ربما يعني التنازل كليًا عن استعمال اللغة، بل لأن ثقافتهم مُعبَّر عنها باللغة، ولأنهم يجدون فيها كنوزًا لغوية خاصة ربما لا يجدونها في أي لغة أخرى» [(1435)]. فهوية الناس تُشكّلها جُزئيًا الجماعات الذين هم جزء منها؛ وباعتبار أن هوية الناس هي جزء من تكوينهم، ولهم مصلحة في المحافظة عليها، لذلك لديهم مصلحة مبررة في المحافظة على جماعتهم.

الهوية ليست هي نفسها الثقافة، كما تُشير مارغريت مور [(1436)]. مع هذا، فإن لهويات الجماعات التي يناقشها التعدديون الثقافيون بعض المحتوى الثقافي، على الرغم من ندرة تعريفها حصريًا بوساطة الثقافة. فجزء مما يكوِّن الجماعة الإثنو- ثقافية هي الثقافة، لكن من الصحيح أيضًا اعتبار أن أولئك الذين يعيشون الحياة الجمعية يرتبطون معًا بطرائق مختلفة، ربما لأن لديهم تاريخًا مشتركًا، أو مصيرًا مشتركًا، أو لأن الأفراد، ببساطة، يعتقدون أنهم ينتمي بعضهم إلى بعض. فالمطالبة بالاستقلال الكيبيكي عن كندا ظهر عندما أصبح المتحدثون بالفرنسية أشبه ما يكونون بالمتحدثين باللغة الإنكليزية حيث إنهم انتقلوا إلى المدن، خصوصًا إلى مونتريال، تاركين الكاثوليكية والحياة

الريفية خلفهم [1437]. تزامنت القومية الكيبيكية مع **انخفاض** دراماتيكي في التمايزية الثقافية. ويرى البروتستانت في إيرلندا الشمالية أن مصيرهم مترابط، وهكذا ينتمون إلى أنفسهم، مع أنهم لا يختلفون ثقافيًا عن الكاثوليك إلا قليلًا [1438]. ويرى البوسنيون والصربيون مصيرهم مرتبطًا بأعضاء من جماعتهم أكثر من ارتباطهم في ما بينهم. ولا شك في أن الممارسة الثقافية جزءٌ من الهوية الجمعية الإثنو-ثقافية، لكنها ليست المكوِّن الوحيد.

ثانيًا: الحدود والمساواة

إن مُحاجة الاحترام غير الليبرالية ومحاجة الهوية (المقدَّمة من الليبراليين وغير الليبراليين) تتجنبان بعض الغموض الذي تنطوي عليه التعددية الثقافية الليبرالية، لأنهما لا تُحاجّان دفاعًا عن حقوقٍ متباينة للجماعات بسبب الاستقلالية أو احترام الذات. مع ذلك، لا تشفي هذه المحاجات غليل الشواغل النسوية، وهي معرضة للرد الذي مفاده أن الهويات يمكن أن تتغير وهي تتغير فعلًا على مر الزمن. ربما تكون الهوية مهمة للناس، لكن الخطوة التالية - كي نقول عندئذ إن الدولة يجب أن تدعم هويات الشعوب - ليست بالضرورة بالوضوح اللازم.

يوجَّه النقد لصيغتي التعددية الثقافية الليبرالية وغير الليبرالية لمحاولتهما تجميد الحدود حول الجماعات الثقافية وترشيح بعضها (دون غيرها) للمعاملة الخاصة. فالناس، في النهاية، هم في أحيان كثيرة أعضاء في جماعات عدة. فأي منها يجب أن تُحترم؟ إن أي مجتمع سياسي يريد دعم كل جماعة تساهم في الاحترام الذاتي للناس سيدعم مجموعة مستصعبة من الجماعات. يحاول بعض منظري فكرة احترام الذات الالتفاف حول هذه المشكلة بمنح مزايا للجماعات القومية على غيرها، لكنهم نادرًا ما يفسرون لماذا يكون الأمر هكذا. فمن المؤكد أن بعض الجماعات الدينية تساهم في تدعيم احترام الذات عند بعض الناس، لكن هناك جماعات أخرى تفعل ذلك من قبيل تجمعات الجيرة، وفرق الرياضة، أو العديد من الجماعات الإثنية. لكن تحديد أي من الجماعات يستحق الاعتراف هو مثل «الوليمة المتنقلة» [1439]. ربما تكون إحدى الطرائق لمواجهة هذا الانتقاد باتّباع الفكرة التي ينطوي عليها اصطلاح «الجماعة الحاضنة» التي صاغها أفيشاي مارغاليت وجوزف راز، وتعني تلك الجماعة التي «تُشكل بدرجة كبيرة أذواق وفرص» أعضائها و«توفر مرساة لانتمائهم الذاتي والأمان لانضمامهم الآمن بلا عناء» [1440]. إن الجماعات الحاضنة هي أيضًا جماعات متنافسة في العادة، فأعضاء جماعة حاضنة لا يمكنهم عادة الانضمام إلى جماعة حاضنة أخرى من النوع نفسه. فليس باستطاعة المرء أن يكون مسلمًا ويهوديًا في آن واحد، على سبيل المثال [1441]. مع أنه ربما يكون هناك صعوبة في تعيين الجماعات الحاضنة، لكنه أمر معتاد أن نستطيع ببعض المشقة تحديد الجماعات التي تُشكّل الجزء الأكبر من هوية الناس.

يحاج ناقدو التعددية الثقافية كذلك أن ليس للثقافات حدود واضحة. فالثقافات تمتزج وتختلط في ما بينها، وهي كذلك «تواجه الخلاف والانقسام في داخلها» [(1442)]. ويناقش جيريمي والدرون قائلًا إن الناس يحتاجون فعلًا إلى المعاني الثقافية، لكن هذا لا يعني أنهم يحتاجون إلى أن يعيشوا في إطار ثقافي وحيد. بل على العكس من ذلك، إن ثقافاتنا خليط من عناصر كثيرة متنوعة، نُقلت بحرية من واحدة إلى الأخرى. وفي عالمنا المعولم بخاصة، «نحن نشتق ولاءاتنا من هنا، وهناك، ومن كل مكان، وتدخل قطع من الثقافات إلى حياتنا من مصادر مختلفة» [(1443)]. إن المشكلة في مُحاجّات الحقوق الثقافية هي أنها تحاول المحافظة على الثقافات بطريقة مصطنعة: «الثقافات تعيش وتنمو، وتتغير، وأحيانًا تتلاشى وتندمج مع ثقافات أخرى... فأن تحافظ على ثقافة ما هو في الأغلب أخذ لقطة لصورة 'مفضلة' لها والإصرار على أن هذه الصورة يجب أن تصمد بأي تكلفة» [(1444)]. يَتَّهم هذا الانتقاد منظري التعددية الثقافية بأنهم يخطئون في افتراض أن لدينا روابط محددة مع الثقافات يمكن تعيينها بسهولة والمحافظة عليها. ففي عالمنا المعولم، للناس روابط ثقافية متنوعة جدًا، والحدود الثقافية ذاتها متحركة.

مع ذلك، فإن هذا الانتقاد للتعددية الثقافية يفترض خطأً أن المحاجات في التعددية الثقافية تحمي الثقافات من التغيير بطريقة آلية. وهذا يعتمد على نوع الحماية الممنوحة. يساعدنا على توضيح الفكرة التمييزُ الذي وضعه جُوف ليفي بين ما يدعوه الحقوق الثقافية الشخصية والحقوق الثقافية الجمعية الذي يُظهر أن بعض الحقوق الثقافية ليست تابعة للجماعات، بل للأفراد [(1445)]. بعض الحقوق الثقافية يعود إلى الأفراد، وهذا لا يُشيِّئ حدود الجماعة، لأن ممارسة هذه الحقوق أمر اختياري. فالقوانين التي تحكم استعمال اللغات في فنلندا وتمنح الفنلنديين الذين يتكلمون اللغة السويدية حق التحدث بها في المواقع الرسمية التي تزيد فيها نسبة المتحدثين بالسويدية على 8 في المئة في المقاطعات المعنية، لا تطلب منهم التكلم بالسويدية أو تقوية الحدود الثقافية. فهذه حقوق شخصية ثقافية تعود إلى الأفراد الذين ربما يختارون ممارساتها أو لا يختارون. أما الحقوق الثقافية الجمعية، مثل تقرير قواعد الانتماء، فتعود إلى الجماعة. وليس واضحًا حتى أن الحقوق الثقافية الجمعية تُحافظ على الثقافة، مع أنها يمكن أن تُحافظ على بعض الهويات. فالإصرار على بقاء الفرنسية اللغة الرئيسة في كيبيك، مثلًا، لا يمنع الثقافة الكيبيكية من التغيّر بطرائق متعددة [(1446)]. وعلى الرغم من أن البعض ربما يعترض بالقول إن المحافظة على الفرنسية شأن مصطنع بعض الشيء، فبإمكان الكيبيكيين أن يُشيروا إلى أن كل ولاية تحتفظ باللغة السائدة فيها بطرائق مختلفة، وإن إعفاء طقوس الذبح اليهودية من القوانين التي تنظم ذبح الحيوانات هو حق ثقافي جمعي، لكنه لا يحافظ على الثقافة اليهودية كما تبدو الآن، فاليهود كأفراد غير مجبرين على شراء اللحم المِوافق للشّريعة اليهوديّة. ولمّا كانت الحقوق الثقافية تمنح

أحيانًا للجماعات، وأحيانًا للأفراد، يستعمل ويل كيمليكا اصطلاح حقوق التمايز الجماعاتي (group-differentiated rights)، وهي ممارسة سأناقشها هنا [(1447)].
ثمة انتقاد ثان يوجهه الليبراليون إلى التعددية الثقافية، فيقولون إن الحلول الليبرالية التقليدية يجب أن تكون كافية لإشباع مطالب التعددية الثقافية. وبرأيهم، يمكن أن يُتّبع الأنموذج الليبرالي في علاقة الدين بالدولة في مجال الجماعات الإثنو-ثقافية: فكما يجب ألا تفضّل الدولة دينًا على دين، بل أن تفصل نفسها عن كل الأديان، وأن تسمح لكل الديانات أن تعيش بأفضل ما يكون في المجال الخاص، يجب كذلك أن تفصل الدولة نفسها عن الثقافة والهوية [(1448)]. إن لقدسية المجال الخاص تاريخًا طويلًا ومهمًّا في النظرية الليبرالية، ويجادل باري أن باستطاعة المرء استحضار المجال الخاص في سياق الثقافة كذلك. وبالمثل، يمكن أن تكون المساواة الليبرالية مفيدة أيضًا. فإذا أردنا تصحيح آثار الإجحاف الذي وقع في الماضي، أو التعامل بالتساوي مع أعضاء الجماعات التي كانت غير مرئية في المجال العام، لا نحتاج إلى نظرية جديدة خيالية كالتعددية الثقافية. ما نحتاج إليه ببساطة هو تطبيق فكرة المساواة في سياقات جديدة [(1449)]. وبحسب هذه المُحاجةّ، المساواة والتعددية الثقافية متداعمتان. وتتمتع هذه المُحاجّة بصدقية ملحوظة: إذا كانت المدارس المسيحية في المملكة المتحدة تتلقى دعمًا حكوميًا، تستدعي المساواة أن تتلقى المدارس الإسلامية التي تستوفي قائمة الشروط والمتطلبات نفسها دعمًا مماثلًا. بطريقة ما، إذًا، ينبهنا اصطلاح التعددية الثقافية ببساطة إلى طريقة جديدة في التفكير في المساواة، في وقت أصبحت الكيانات السياسية الليبرالية أكثر تنوعًا.
مع ذلك، بقدر ما المساواة والخصوصية مهمتان، فهما تحتاجان إلى أن تفسّرا قبل أن نعرف موقفهما من التعددية الثقافية. فمُحاجّةُ الخصوصية، أولًا، تخفف من تأثير الصعوبات التي تواجهها في الأغلب جماعات الأقليات في المحافظة على هوياتها. ويناقش منظرو التعددية الثقافية (الليبراليون وغير الليبراليين على حد سواء) قائلين إن هذه النظرية في «الإهمال الحميد» لا تنجح في حالة الثقافة، لأن الثقافة لا يمكن فصلها عن اللغة بالسهولة التي يتم بها فصل الدين [(1450)]. بإمكان أي دولة أن تنأى بنفسها عن الدين، لكنها لا تستطيع ان تنأى بنفسها عن اللغة. وبإمكان الحكومة تجنب الدين، لكنها لا تستطيع تجنب اللغة؛ ولا تستطيع استعمال عدد غير محدود من اللغات تؤدي أعمالها من خلالها، بل على الحكومة، بدلًا من ذلك، أن تكتفي بلغة أو لغتين؛ وبالمثل، يستعمل معظم النظم التربوية الحكومية لغة أو لغتين. ومن المؤكد أن الجماعات اللغوية التي لا تتلقى التفضيل الحكومي تواجه أوقاتًا عصيبة في محاولة البقاء. لمّا كانت اللغة والثقافة مترابطتين بدرجة متقاربة كثيرًا، فهذا يعني أن الدولة ستفَضّل حتمًا بعض الجماعات الإثنو-ثقافية على غيرها. إضافة إلى ذلك، يشير التعدديون الثقافيون إلى أن العطل الرسمية تعطي أفضليةِ

في الأغلب لبعض الجماعات على غيرها: فعيد الميلاد عطلة مسيحية، مثلًا، لكن يُحتفى به بصفته عطلة رسمية للدولة في أماكن كثيرة. إن الإهمال الحميد، بحسب مناقشة بعض التعدديين الثقافيين، لا يُولّد الحيادية، ولكنه يحابي بعض الجماعات على حساب أخرى. فالمساواة والإنصاف بحسب هذه المناقشة لا يعنيان الإهمال المتساوي لكل اللغات؛ بل قد تعني دعم لغات الأقليات [(1451)].

بالمثل، يجب تحديد معنى المساواة في التعليم قبل أن نعرف كيف يتفاعل مع التعددية الثقافية. فبعض التربويين من التعدديين الثقافيين، مثلًا، يُحاجّ قائلًا إن المساواة تعني احترام أساليب التعليم المختلفة للجماعات الثقافية والاعتناء بها. هذه مُحاجة خاطئة، مشحونة بالتنميط الخطير للجماعات المختلفة، وغير مدعمة إلا بقليل من الأدلة التجريبية اللازمة لإثبات صحتها [(1452)]. فهل تعني المساواة إعادة كتابة الكتب المدرسية كي تُمثّل الجماعات كافة؟ أم إن الحاجة إلى المواطَنة المشتركة تتطلب التركيز على الأمور المشتركة بدلًا من الاختلاف؟ كما أن الجدال بشأن التعليم والدين غير قابل للحل بلغة المساواة، قبل أن نعرف ما نعني بالمساواة: هل تعني استيعاب مطالبات المحافظين المتدينين في المدارس؟ أم تعني أن يتعلم أبناء هؤلاء المحافظين المقرر الليبرالي نفسه الذي يُعطى للطلبة الآخرين؟ [(1453)].

ثمة وجهة نظر أخرى بشأن المساواة، مفادها أن المعاملة المنصفة للجماعات الإثنو-ثقافية كلها غير ممكنة ببساطة، لذلك يجب ألا تُجرَّب [(1454)]. حاول تشاندران كوكاتاس أيضًا تقويض محاجّة الإهمال الحميد بتقديم مُحاجة تطالب بتقليص حجم الحكومة وأهميتها [(1455)]. يتذهن كوكاتاس مجتمعًا سياسيًا فيه جمعيات مختلفة كثيرة تحكم نفسها كما تراه ملائمًا. وطالما أن باستطاعة أفراد تلك الجمعيات الانفصال عنها بطرائق رسمية، فليس ثمة دور للحكومة المركزية بينهم. فبإمكان هذه الجماعات أن تُعلّم أعضاءها وأن تعاملهم كما تريد؛ لكن ليس لها ببساطة أن تمنع الأعضاء من ترك الجمعية إذا كان ذلك ما يريدونه. فالجماعات تستمر في الوجود ما دامت تتلقى الدعم من أعضائها؛ ويمكن أن تتغير ثقافات الجماعات استجابةً لرغبات أعضائها؛ والدولة لا تُعطي الأفضلية لأي جماعة على جماعة أخرى. يؤكد كوكاتاس مدى سهولة إساءة استعمال السلطة، ما يعني في رأيه ضرورة تجنب وضع سلطة كبيرة جدًا في أيدي الدولة؛ أما المجتمع الذي فيه جمعيات كثيرة فسيكون مجتمعًا تنتشر فيه السلطة في مواضع كثيرة، لذلك لن تكون خطرة بحد ذاتها. لكن، ربما يجد الكثيرون أجزاء مهمة من نظرية كوكاتاس مرفوضة: فنظرًا لعدم توفيرها أي نوع من التعليم الإجباري، تفضي نظريته إلى ترك الأطفال تحت رحمة الجماعات التي يمكن أن ترفض منح الأطفال الأدوات التي تسمح لهم بأن يتركوا الجماعة؛ ولا تدع نظرية كوكاتاس المتمحورة حول الجماعة مجالًا للحكومة المركزية لمنع الإجحاف، فكوكاتاس يعترف بأن من المسموح

للجماعات في ظل نظريته أن تسيء جسديًا إلى أعضائها. وتجدر أيضًا ملاحظة أن أمثلة كوكاتاس الكثيرة حول إساءة استعمال السلطة تأتي من مجتمعات غير ليبرالية. ومع ذلك، فإن هذه الأمثلة ليست بالضرورة سببًا لإعادة تقويم وجهات نظرنا بشأن الليبرالية المعاصرة، لأن الليبراليين من اتجاهات شتى يشعرون بالقلق إزاء سلطات الدولة القهرية. وهذا هو السبب الذي يجعل الليبراليين يدافعون عن حكومة ديمقراطية مقيدة، وفصل السلطات، وما شابه ذلك. يمتدح كوكاتاس في الحقيقة الديمقراطية الأميركية، بما فيها من طرائق الضبط والتوازن الرقابية، ويقول بضرورة الإقرار بأن «حكام الدول الديمقراطية كانوا في العموم أكثر لطفًا وتهذيبًا» [(1456)].

إذا قبلنا بالمحاجة التي تقول إن بعض الجماعات يستحق اعتراف الدولة ودعمها، فما زال علينا أن نحدد عن أي جماعات نتكلم. يشدد بعض المنظرين، مثل آيريس يونغ، على ضرورة دعم لغات الأقليات وثقافاتها، إضافة إلى اللغة الرئيسة [(1457)]. مع ذلك، تصعب معرفة كيف يمكن تحقيق ذلك. فمن الصعب دعم لغات الأقليات كلها في مراكز الهجرة الوافدة، ففي المدن الكبرى مثل تورنتو ونيويورك وشيكاغو ستون أو سبعون جماعة لغوية، ودعمها جميعًا كابوس لوجستي قد لا يكون ممكنًا إنجازه حتى لو بُذلت الجهود الدؤوب لذلك. انتُقدت محاجات يونغ لأنها قللت من شأن توافر مجال عام مشترك ومواطَنة مُشتركة. وبحسب هؤلاء النقاد، لن يستطيع الكيان السياسي، من دون توافر شعور ما بالوحدة، متابعة تحقيق الأهداف المشتركة. فالناس في الدولة يحتاجون إلى أن يتمتعوا ببعض التماسك حتى تتمكن السياسة الديمقراطية من أن تؤدي إلى العدالة [(1458)].

ثالثًا: أي الجماعات؟ وما نوع الدعم؟

تبقى لدينا فكرة أن الدول بإمكانها أن تدعم بعض الجماعات أكثر من غيرها، ولمّا كانت هوية الجماعة مهمة لأناس كثيرين، فبعض الناس يُحرمون من دعم الدولة من دون وجه حق. لكن تحديد الجماعات التي يجب أن تتلقى الدعم، ونوع الدعم الذي تستحقه، ليس سهلًا. ففي المآل، ثمة أنواع كثيرة من الجماعات، وطرائق كثيرة لدعمها. ولا يمكن دعمها جميعًا، وتلك التي يمكن دعمها لا يمكن أن تُدعم بالطريقة نفسها. أحد المسارات هو القول إن من غير الممكن نظرية عامة في التعددية الثقافية أن تنجح، لأن خصوصيات كل حالة مهمة كثيرًا. فجو كيرينز يُحاجُ لمصلحة ما يُسميه العدالة بوصفها تعاملًا متساويًا (justice as evenhandedness)، باستيعاب خصوصيات كل حالة بدلًا من البحث عن طريقة لوضع الحالات كلها في فكرة تجريدية واحدة. وتعني فكرة التعامل بإنصاف توازنًا حساسًا للمطالب المتنافسة للاعتراف والدعم في مسائل الثقافة والهوية. هنالك أمور مهمة كثيرة في أي حالة: التاريخ، والأعضاء، والأهمية النسبية للمطالب التي يقدمها المُطالبون، وغير ذلك [(1459)]. مع ذلك،

من دون تقديم نظرية عامة، لا يوفر لنا كيرينز الإرشادات بشأن كيفية التعامل مع الحالات المستقبلية، مع أنه محقّ في أن هذا السياق لا يمكن تجاهله، كما سأشرح الآن.

ربما يكون أحد الإرشادات العامة للتعددية الثقافية ما يأتي: للجماعات المضطهدة تاريخيًا مطلب وجيه بالاعتراف، وربما بحقوق الجماعة كذلك. عوضًا عن الإهمال الحميد، عومل بعض الجماعات بقصد الإساءة إليها. لم تكن هذه الجماعات ببساطة في وضع تجاهل حميد، بل مارست عليها الدولة، أو ما زالت تمارس عليها، الاضطهاد بالقوة. أقوى المحاجّات التي استُعملت لمصلحة التعددية الثقافية ابتدأت بتوظيف مثال السكان الأصليين بوصفه المثال الرئيس، مع أنه جرى توظيف أمثلة من الجماعات الأخرى المضطهدة [(1460)]. ربما أقنعت الأمثلة عن الجماعات المضطهدة الكثيرَ من الناس بأن يتعاطفوا مع التعددية الثقافية. لكن هناك ثلاثة محاذير تحتاج إلى أن تُراقب عندما نوظف حالات الجماعات المضطهدة. **أول** هذه المحاذير توظيف أمثلة الجماعات المضطهدة بوصفها الأمثلة الرئيسة يؤدي إلى جعل القارئ يتعاطف مع المُحاجّة، ويعممها عندئذ على الجماعات كافة، سواء كانت مضطهدة أم لا. وهذا ما يفعله كيمليكا في كتابه الأول [(1461)]. في أي حال، قضية الجماعات المضطهدة أقوى من قضية الجماعات غير المضطهدة، لذلك يجب فصل مُحاجّات كل فئة عن مُحاجّات الفئة الأخرى. والمُشكلة الثانية هي تعريف الاضطهاد بتوسُّع يؤدي إلى اعتبار كل سكان البلد مضطهدين. فبالنسبة إلى آيريس ماريون يونغ، مثلًا، أكثر من 80 في المئة من السكان الأميركيين مضطهدون [(1462)]. بإمكاننا أن نُضيّق فئة الجماعات المضطهدة، مع ذلك، بالإصرار على التمييز بين الإهمال الحميد والسياسات الحاقدة الهادفة إلى الإساءة. فربما يؤدي الإهمال إلى نتائج مقلقة، لكن الأمر ليس ذاته في حالة كون الاضطهاد متعمَّدًا بطرائق عديدة. والمشكلة الثالثة هي عندما نفترض أن اضطهاد الجماعات برمته يتطلب إجراءً تصويبيًا على مستوى الجماعة. هذا صحيح أحيانًا، لكن ليس دائمًا. يمكن معالجة الاضطهاد والتمييز الاقتصاديين أحيانًا ببساطة من خلال سن قوانين ضد التمييز، أو من خلال إرساء أوضاع عمل أفضل. كما أن تطبيقًا أفضل للمثل العليا الليبرالية في المساواة قد يوضح الحاجة إلى سياسة موجهة إلى الجماعة في بعض الأحيان.

إذا كان بمقدورنا تجنب هذه المحاذير، فسوف نرى أحيانًا أن تخفيف آثار الاضطهاد الذي مورس على الجماعة سيعني معالجةً على مستوى الجماعة. إذا كانت الدولة قد مزقت كيان الجماعة، كما عومل الكثير من السكان الأصليين، فقد يحتاج أعضاء الجماعة إلى مساعدة خاصة لكي يعيشوا حياة كريمة. وعندما يُصر نقاد التعددية الثقافية على أن حدود الجماعة غير ثابتة، وأن الحقوق كلها تخص الناس كلهم، فإنهم ينظرون ضمنيًا إلى العلاقة بين المواطنين كلهم والدولة الديمقراطية الليبرالية بالطريقة نفسها: بوصفها

علاقة بلا وسطاء بين الدولة والمواطن. فللمواطن حقوق معينة، بما فيها حقه في التصويت، وللدولة بالتالي سلطة كاملة على المواطن. ومع ذلك، فإن هذا الأنموذج الديمقراطي العادي لا يضع في حسبانه أن من الممكن أن تختار الدولة جماعة معينة وتضطهدها. إذ إن جانبًا من الحاجة للتعددية الثقافية لا ينبثق من التأليف الأكاديمي، بل من السياسات الوحشية التي تنتهجها الدول الليبرالية الديمقراطية الغربية الموجهة نحو جماعة أو جماعات معينة. وعندما يحدث ذلك، لا يكفي أن تُقتصر مسائل العدالة على كون الدولة تحمي الحقوق الفردية وتضمن المساواة. ففي بعض الأحيان، يجب إثارة التساؤل بشأن العلاقة المباشرة بلا وسطاء بين الدولة والمواطن، حيث يمكن أحيانًا أن يكون للجماعة استقلالها أو أن تحتفظ بقدر من الاستقلالية. تنشأ التعقيدات عندما يكون للجماعة ممارسات اضطهاد داخلية، لكن المُحاجّة المُحرّكة هنا هي أن العدالة حول الحقوق الفردية والمساواة للجميع يجب أن توازن إجحاف دولةٍ تفرض الإصلاح على جماعة تضطهدها [(1463)].

إن السياق مهم هنا بالفعل، لأن نوع الاعتراف والحقوق المُستحَقة هنا تعتمد في الأغلب على خصوصيات الحالة. فليست القضية أن كل جماعة يجب أن تتمتع بحقوق أو تستحق الحقوق. فالأعداد والتكاليف ربما تكون مهمة، وكذلك قسوة الاضطهاد. إن تعديلاتي على مُحاجة كيرينز تتمثل في ما يأتي: لا يُطلعنا السياق على أي الجماعات لديها أقوى قضية بشأن الحقوق والاعتراف، لأن بإمكاننا من حيث المبدأ تقرير أن الجماعات المضطهدة لديها القضية الأقوى. ومع ذلك فإن السياق يطلعنا على نوع الحقوق والاعتراف المعقول والمبرر في حالات معينة.

يقوم الإرشاد العام الثاني على نقد مُحاجّة الإهمال الحميد، وهذه النقطة يمكن تلخيصها بالآتي: لمّا كانت الدول غير محايدة ثقافيًا، فإنها يجب أن تستوعب الممارسات الثقافية للجماعات غير المضطهدة في إطار قيود المواطَنة الليبرالية المشتركة، وحيث لا تكون التكاليف باهظة. هذا ما يتطلبه الإنصاف. هذه ليست مُحاجة منطلقة من احترام الذات أو الاستقلال - فحالة المهاجرين القادمين واللاجئين تُظهر أن الناس يمكن أن يُغيروا سياقات اختياراتهم بدرجة كافية - لكنها مستندة إلى مفهوم الهوية. مرةً أخرى، يساعد هذا المبدأ في تحديد أيٍ الجماعات مرشحة للحقوق القائمة على التمايز الجماعاتي، لكن السياق مهم، لأن بعض الجماعات يسهل إرضاؤه أكثر من غيره، إذ من الممكن أن يكون ذلك بالنسبة إليه أسهل أو أقل كلفة.

هذا الإرشاد الثاني معرض لمواجهة مشكلة وجود جماعات كثيرة جدًا ينبغي التعامل معها. إحدى الطرائق للتغلب على هذه الصعوبة هي فصل الجماعات الوطنية عن جماعات المهاجرين، أو الجماعات المتعددة الإثنيات، ويتبع ذلك المُحاجّة أن الجماعات الوطنية تستحق دعمًا أكبر من هذه [(1464)]. إن الأقليات القومية جماعات لها علاقات تاريخية بقطعة أرض محددة جغرافيًا، بينما

الجماعات المتعددة الإثنيات لا تطالب بقطعة جغرافية معينة، وهي تتألف في العادة من أعضاء أكثر حداثة في الكيان السياسي. يُقلّص هذا التقسيم عددَ الجماعات التي تتسلم حزمة كبيرة من الحقوق، وهذا أمر عملي يساعد في خفض منسوب القلق من تكوين الوحدة ضمن المجتمع السياسي. ربما تحتاج الدولة إلى أن تقدم بعض التنازلات الجديدة عندما يصل مهاجرون جدد ومعهم ممارساتهم الخاصة الجديدة على الدولة، وربما تستطيع دعم بعض الاحتفالات المتعلقة بالجماعات المتعددة الإثنيات ماليًا، ما دام ذلك لا يكاد يشكل تهديدًا لتماسك الدولة. فمثلًا، ربما يرغب رجل من السيخ في اعتمار عمامته فيما هو أصبح أحد أفراد شرطة الخيالة الكندية الملكية، وبهذا يتخلى عن القبعة التقليدية لشرطة الخيالة هذه؛ أو ربما يختار يهودي الانضمام إلى الجيش الأميركي مع إبقائه غطاء الرأس الديني المعروف عند اليهود. يُحاجّ منظرو التعددية الثقافية قائلين إن هذه الممارسات الجديدة يجب أن يُسمح بها وحتى أن يُعترف بها. وما دامت غير ضارة، فإنها لا تشكل تهديدًا للدولة، ولا تقوض تماسكها كما يقول التعدديون الثقافيون. تُظهر هذه الأمثلة شغف المهاجرين الجدد بالانضمام إلى مؤسسات دولهم الجديدة - ما هو الرمز الأكثر كنديةً من أن تصبح أحد أفراد شرطة الخيالة الكندية الملكية (Mounty)؟ - لكنهم لا يريدون فعل ذلك إذ يكون الثمن هو الاندماج التام.

بعد، ما زال هناك البعض الذين يريدون أن يعلموا لماذا لا يتمتع المهاجرون واللاجئون بالحقوق ذاتها في اللغة والثقافة التي تتمتع بها الأقليات القومية. ففي نهاية المطاف، إذا كان السياق الثقافي الآمن مهمًّا لاحترام الذات واستقلالية الأقليات القومية، لماذا لا يكون الشيء ذاته صحيحًا في ما يتعلق بالمهاجرين؟ إحدى الإجابات هي أن المهاجرين تنازلوا طواعية عن الحق بسياق ثقافي مضمون عندما انتقلوا إلى الوطن الجديد. لكن هذا غير مقنع تمامًا، فلدينا حقوق كثيرة (كحق التعبير وحق المحاكمة الحرة وما إلى ذلك) يعتقد الليبراليون أن ليس بإمكاننا إسقاطها [(1465)]. فمن المؤكد أن اللاجئين لا ينتقلون طواعية. إضافة إلى ذلك، إذا تخلى المهاجرون عن حقوقهم الثقافية بالفعل، لماذا نمنحهم أي نوع من حقوق التعدد الإثني؟ [(1466)].

مع هذا، إذا تركنا محاجّة السياق الثقافي، يمكننا ببساطة القول إن هوية الأقليات القومية يمكن عادة أن تحظى بحماية أكثر من المهاجرين أو اللاجئين لأنها غالبًا ما تتمتع بوفورات الحجم التي تسمح بتحقيق ذلك من دون تكلفة كبيرة. لكن هذه مُحاجّة مشروطة، وهي ببساطة طريقة تقريبية لتقرير أي الجماعات تحظى بمزيد من حقوق التمايز الجماعاتي. فقد تحتاج أي أقلية منتشرة أو صغيرة إلى أن تُعامَل مثل جماعة مهاجرين، عندما يتعلق الأمر بحقوق التمايز الجماعاتي. بالمثل، هناك بلا شك بعض الجماعات التي لا ينطبق عليها تمامًا أي تصنيف، لكن هذا يعني ببساطة أننا نحتاج إلى فحص الحالة المعينة لنرى إن كانت تنطبق عليها حقوق التمايزِ الجماعاتي. إن فصلِ

الأقليات القومية عن المهاجرين [في التحليل] يجب أن يعامل بصفته مبدأ توجيهيًا فضفاضًا، وليس تمييزًا جامدًا وسريع التطبيق. بحسب هذه المُحاجة، إن أقليةً قومية مثل أهالي كيبيك هي كبيرة ومُركّزة بدرجة تكفي لدعم المدارس والجامعات والمكاتب الحكومية وغيرها، التي تستعمل اللغة الفرنسية من دون تكلفة ضخمة. وما دام الكيبيكيون يطمحون إلى إقامة مجتمع ناطق باللغة الفرنسية، فمن الصعب تصور كيف يمكن أن يعترض الليبراليون على فعلهم هذا.

إن جماعات المهاجرين الأخرى الكثيرة في كندا، وهي أصغر حجمًا وأكثر تشتتًا ولديها عدد من المؤسسات أقل من الكيبيكيين، يجب (وهذا ما يحصل فعليًا) أن يتلقوا أقل كثيرًا على شكل حقوق التمايز الجماعاتي. يجب أن يحظى المهاجرون واللاجئون بوسائل أقل قوة لحماية هويتهم، لأن تكلفة عمل ذلك عالية جدًا. من المألوف أنه إذا كان يُتوقع من الدول دفع تكاليف الوسائل الباهظة لدعم هوية المهاجرين واللاجئين، فربما تُغلق أبوابها أمام القادمين الجدد. أفضل طريقة لتوضيح صعوبة الوضع هي النظر إلى الاختبار العام للمواطَنة من هذه الزاوية. فتوفير تعليم ثنائي اللغة لستين جماعة لغوية عالي التكلفة جدًا، وربما يقوض المواطَنة المشتركة. فأي جماعة مهاجرين تريد حماية ممارسات تتضمن تمييزًا جندريًا تَسقط في اختبار المواطَنة الليبرالية.

يكمن خلف هذه الإرشادات اعترافٌ بأن روابط الجماعة، مع أنها ربما ليست قِيمةً مسيطرة بالقدر الذي يُحاج به بعض التعدديين الثقافيين، تستحق فعلًا بعض الاحترام؛ ويمكن تجاهلها لكن ذلك يجب ألا يحدث إلى أن يتوافر سبب وجيه لذلك. يشير هذا كله إلى ما لم يفعله التعدديون الثقافيون بدرجة كافية من الجودة، وهو أن يفسروا روابط الناس بالجماعات. ففي حين يرفض النقاد هذه الروابط بسرعة بوصفها فضفاضة، وربما ضعيفة، وبالتأكيد متقلبة، إلا أن بعض الناس متعلقون بشدة بجماعة معينة. إن التعدديين الثقافيين مصيبون في إشارتهم إلى أن الروابط بالجماعة تحتاج لأن تُلاحظ، أمّا لماذا يكون الناس متعلقين تعلقًا وثيقًا بجماعاتهم فتلك مسألة لم تحظَ بالتفسير الكافي. ربما لأن هذا السؤال تجريبي يكون إزاءه المُنظّرون غير مُجهزين للإجابة عليه. لكن الأسئلة تتكاثر: لماذا ينجح الكثير من جماعات المهاجرين - أو ذرياتهم - في البلدان الجاذبة للمهاجرين (كندا، والولايات المتحدة، ونيوزيلندا، وأستراليا) في الاندماج في المجتمع الأكبر، وفي الوقت ذاته، لا يحتفظون إلا بروابط رمزية في الغالب مع ثقافة آبائهم وأجدادهم؟ لماذا فشل الكثير من الشعوب الأصلية في الاندماج، لكنهم وجدوا أن مواجهتم مع الغرب تركتهم مع مثل هذه التركة المرّة والمستديمة؟ لماذا تحارب أمم لتتوحد مع أبناء قوميتها في دولة واحدة، بينما لا تفعل ذلك أمم أخرى؟ ما العلاقة بين التعددية الثقافية والعولمة؟ لم تنتهِ المجادلات النظرية بين التعدديين الثقافيين ونقّادهم، لكن هذه الأسئلة توحي بأن الكثير من القضايا التجريبية غير مستكشَفة، مثل تلك التي تخص

حياة الجماعة، والدولة المعاصرة، والديمقراطية الليبرالية. كذلك، توحي هذه الأسئلة بإمكان إثراء المناقشات بشأن التعددية الثقافية إذا وجّه العلماء أنظارهم إلى البلدان غير الغربية، وهذا شيء بدأت به أدبيات التعددية الثقافية لتوها، وهي التي كانت حتى الآن مهتمة بالتركيز على الولايات المتحدة وكندا وأوروبا الغربية [(1467)]. إن الإجابات عن هذه الأسئلة وتوسيع المناقشة إلى أبعد من الغرب ربما يغيران لاحقًا، بدورهما، طبيعة النقاش التعددي الثقافي.

المراجع

Barry, B. M. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Benhabib, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Buchanan, A. E. *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.

Burtt, S. «Religious Parents, Secular Schools.» *Review of Politics*. 56 (1994).

Callan, E. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Caney, S. «Self-government and Secession: The Case of Nations.» *Journal of Political Philosophy*. 5 (1997).

Carens, J. H. *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Charney, E. «Identity and Liberal Nationalism.» *American Political Science Review*. 97 (2003).

Deveaux, M. *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

__________. «A Deliberative Approach to Conflicts of Culture.» *Political Theory*. 31 (2003).

Eisenberg, A. «Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Difference.» *Journal of Political Philosophy*. 11 (2003).

__________. «Identity and Liberal Politics: The Problem of Minorities within Minorities,» in: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Rights, Equality and Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Galston, W. A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, .2002

Gans, C. *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University .Press, 2003

.Gutmann, A. «Civic Education and Social Diversity.» *Ethics*. 105 (1995)

Herr, R. «A Third World Feminist Defense of Multiculturalism.» *Social .Theory and Practice*. 30 (2004)

Kukathas, C. The *Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. .Oxford: Oxford University Press, 2003

Kymlicka, W. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford .University Press, 1989

Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority .__________ .*Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995

M. Opalski. *Can Liberal Pluralism be Exported? Western* & __________ *Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. New York: .Oxford University Press, 2001

Laitin, D. D. *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in .the Near Abroad*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998

Levey, G. B. «Equality, Autonomy and Cultural Rights.» *Political Theory*. .25 (1997)

Levy, J. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, .2000

MacCormick, N. «Is Nationalism Philosophically Credible?,» in: W. L. Twining (ed.), *Issues of Self-Determination* (Aberdeen: Aberdeen .University Press, 1991)

Liberalism, Nationalism, and the Post-sovereign State.»» .__________ .*Political Studies*. 44 (1996)

McDonough, K. & W. Feinberg. *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies: Teaching for Cosmopolitan Values and Collective .Identities*. Oxford: Oxford University Press, 2003

Macedo, S. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural .Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000

Mahajan, G. *Identities and Rights: Aspects of Liberal Democracy in India*. .Delhi: Oxford University Press, 1998
The Multicultural Path: Issues of Diversity and .__________ .*Discrimination in Democracy*. New Delhi: Sage, 2002
Margalit, A. *The Decent Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1996
J. Raz. «National Self-determination.» *Journal of* & __________ .*Philosophy*. 87 (1990)
M. Halbertal. «Liberalism and the Right to Culture.» *Social* & __________ .*Research*. 61 (1994)
.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995
Moore, M. *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, .2001
Nielsen, K. «Cultural Nationalism, Neither Ethnic Nor Civic,» in: R. Beiner .(ed.), *Theorizing Nationalism* (Albany, NY: SUNY Press, 1999)
Okin, S. M. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.» *Ethics*. 108 .(1998)
Mistresses of their Own Destiny': Group Rights, Gender'» .__________ .and Realistic Rights of Exit.» *Ethics*. 112 (2002)
Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No» .__________ Simple Answers,» in: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Rights, Equality and Diversity* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2004)
Parekh, B. C. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political* .*Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000
Patten, A. «Liberal Neutrality and Language Policy.» *Philosophy and* .*Public Affairs*. 31 (2003)
Perez, N. «Should Multiculturalists Oppress the Oppressed?.» *Critical* .*Review of International Social and Political Philosophy*. 5 (2002)
Phillips, A. «Gender Versus Culture: Not Always a Deep Disagreement,» in: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Rights, Equality and Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, .2004)
Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1971
Raz, J. «Multiculturalism: A Liberal Perspective,» in: *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Oxford

.University Press, 1994)

Reich, R. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American*
.Education. Chicago: University of Chicago Press, 2002

Shachar, A. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's*
.Rights. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Spinner-Halev, J. *Surviving Diversity: Religion and Democratic*
.Citizenship. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000

Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State.»» .__________
.Ethics. 112 (2001)

Swaine, L. «A Liberalism of Conscience.» *Journal of Political Philosophy*.
.11 (2003)

Tamir, Y. *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press,
.1993

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1992)

Tomasi, J. «Kymlicka, Liberalism and Cultural Minorities.» *Ethics*. 105
.(1995

Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*.
.Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Vincent, A. *Nationalism and Particularity*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 2002

Waldron, J. «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford
.University Press, 1992)

Williams, M. *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton, NJ: Princeton University
.Press, 1998

Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1990

Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, .__________
.2000

(1417) أنا ممتن لكل من حاييم غانز، مونيك ديفوا وآن فيليبس لملاحظاتهم على مسودة سابقة لهذه المقالة.

(1418) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), §67.

(1419) Y. Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); K. Nielsen, «Cultural Nationalism, Neither Ethnic Nor Civic,» in: R. Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism* (Albany, NY: SUNY Press, 1999); W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989); W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995); N. MacCormick, «Is Nationalism Philosophically Credible?,» in: W. L. Twining (ed.), *Issues of Self-Determination* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991); N. MacCormick, «Liberalism, Nationalism, and the Post-sovereign State,» *Political Studies*, 44 (1996); A. Margalit & J. Raz, «National Self-determination,» *Journal of Philosophy*, 87 (1990); S. Caney, «Self-government and Secession: The Case of Nations,» *Journal of Political Philosophy*, 5 (1997); C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective,» in: *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

(1420) Kymlicka, *Liberalism*; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*; Raz, «Multiculturalism».

(1421) Raz, «Multiculturalism,» p. 178.

(1422) J. Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(1423) A. E. Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991).

(1424) D. D. Laitin, *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998).

(1425) ويتفحص ليتين في دراسته كذلك أوكرانيا وكازاخستان، حيث تختلف الديناميات عن منطقة البلطيق. ففي كازاخستان، ينتقل الروس إلى روسيا

بأعداد كبيرة، ليس لأنهم ممنوعون من الاندماج، بل لأنهم لا يريدون فعل ذلك [الاندماج]، وأحد الأسباب لذلك أنهم يعتبرون هوية كازاخستان أقل مكانة من الهوية الروسية (بخلاف الهوية البلطيقية)، والسبب الآخر هو البعد الثقافي الأكبر بين الثقافتين الكازاخية والروسية.

(1426) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, chap. 3.

(1427) Ibid., pp. 169-170.

(1428) C. Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 185.

(1429) S. M. Okin, «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions,» *Ethics*, 108 (1998); S. M. Okin, «'Mistresses of their Own Destiny': Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit,» *Ethics*, 112 (2002).

(1430) Okin, «Feminism and Multiculturalism;» S. M. Okin, «Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answers,» in: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Rights, Equality and Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(1431) A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

يُنظر أيضًا:

S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), chap. 4.

لمناقشة الجندر والتعددية الثقافية في السياق الهندي، يُنظر:

G. Mahajan, *Identities and Rights: Aspects of Liberal Democracy in India* (Delhi: Oxford University Press, 1998); G. Mahajan, *The Multicultural Path: Issues of Diversity and Discrimination in Democracy* (New Delhi: Sage, 2002).

(1432) M. Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000); J. Tomasi, «Kymlicka, Liberalism and Cultural Minorities,» *Ethics*, 105 (1995); B. C. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(1433) Deveaux, *Cultural Pluralism*; M. Deveaux, «A Deliberative Approach to Conflicts of Culture,» *Political Theory*, 31 (2003); A. Eisenberg, «Diversity and Equality: Three Approaches to Cultural and Sexual Difference,» *Journal of Political Philosophy*, 11 (2003); Parekh; J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

إن منظري التحاور الليبرالي أقل اهتمامًا بالحل الوسط ومهتمون أكثر بتأسيس الظروف والإجراءات الصحيحة للحوار والتداول. فعلى سبيل المثال، تجادل سيلا بنحبيب لإثبات أن التحاور يجب أن يكون في سياق الاستقلال الأخلاقي للوكلاء ذوي العلاقة، مع مبادئ الاحترام المتبادل والمساواتية المتبادلة. وظروف الخلفية هذه لا تصر على مُخرج محدد بعينه، ولكنها مع ذلك تؤثر في المُخرج بدرجة كبيرة، لأن الظروف تجعل المخرجات التي تكرس التراتبية التقليدية غير محتملة تقريبًا
.Benhabib

(1434) A. Margalit & M. Halbertal, «Liberalism and the Right to Culture,» *Social Research*, 61 (1994);
تتضمن حجج الهوية الأخرى:
Margalit & Raz; C. Gans, *The Limits of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); M. Moore, *The Ethics of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), chap. 2; Tamir, chap. 2; Eisenberg, «Diversity and Equality;» A. Eisenberg, «Identity and Liberal Politics: The Problem of Minorities within Minorities,» in: Eisenberg & Spinner-Halev (eds.).

(1435) Margalit & Halbertal, p. 505.

(1436) Moore, chap. 2.

(1437) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 87-88.

(1438) Moore, p. 58.

(1439) A. Vincent, *Nationalism and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
يُنظر أيضًا:
E. Charney, «Identity and Liberal Nationalism,» *American Political Science Review*, 97 (2003); J. Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press, 2000), chap. 3.

(1440) Margalit & Raz, p. 448.

(1441) A. Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 177-178.

(1442) Benhabib, p. 16.

(1443) Waldron, p. 110.

(1444) Ibid., pp. 109-110.

(1445) G. B. Levey, «Equality, Autonomy and Cultural Rights,» *Political Theory*, 25 (1997).

(1446) J. H. Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University

.Press, 2000), chap. 4

(1447) .Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, chap. 3

(1448) B. M. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. .65

(1449) Ibid.; A. Phillips, «Gender Versus Culture: Not Always a Deep .Disagreement,» in: A. Eisenberg & Spinner-Halev (eds.)

(1450) Taylor, «The Politics of Recognition;» I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); Shachar; Parekh; Deveaux, *Cultural Pluralism*; Kymlicka, *Multicultural .Citizenship*

(1451) A. Patten, «Liberal Neutrality and Language Policy,» *Philosophy .and Public Affairs*, 31 (2003)

(1452) R. Reich, *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American .Education* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), chap. 7

(1453) في هذا النقاش يُنظر:

E. Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1997); A. Gutmann, «Civic Education and Social Diversity,» *Ethics*, 105 (1995); L. Swaine, «A Liberalism of Conscience,» *Journal of Political Philosophy*, 11 (2003); S. Burtt, «Religious Parents, Secular Schools,» *Review of Politics*, 56 (1994); W. A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); S. Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000); J. Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000); K. McDonough & W. Feinberg, *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies: Teaching for Cosmopolitan Values and Collective .Identities* (Oxford: Oxford University Press, 2003)

(1454) .Kukathas, pp. 236-246

(1455) .Ibid., chap. 5

(1456) .Ibid., p. 195

(1457) .Young, *Justice*

(1458) Barry; D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, .1995); Moore

(1459) .Carens

(1460) Kymlicka, *Liberalism*; Deveaux, *Cultural Pluralism*; Parekh; M. Williams, *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); Young, *Justice*; I. M. Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1461) Kymlicka, *Liberalism*.

(1462) تتضمن قائمة آيريس يونغ للجماعات المقهورة أو المضطهدة كبار السن، والفقراء، والمثليين من الرجال، والمثليات من النساء، والأميركيين اليهود، والأميركيين الآسيويين، والأميركيين العرب، والأميركيين السود، والأميركيين الإسبانيين، والنساء، والناس المعوّقين حركيًا أو عقليًا.
Young, *Justice*.

(1463) R. Herr, «A Third World Feminist Defense of Multiculturalism,» *Social Theory and Practice*, 30 (2004); N. Perez, «Should Multiculturalists Oppress the Oppressed?,» *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5 (2002); J. Spinner-Halev, «Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State,» *Ethics*, 112 (2001).

(1464) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*; Gans, chap. 2.

(1465) Carens, pp. 80-81.

(1466) Ibid., p. 57; Gans, p. 61.
يُحاج حاييم غانز بأن إحدى الطرق المحتملة للإبقاء على التمييز في الدعم بين الأقليات المتعددة الإثنيات والأقليات القومية هو محاجة أن الجماعات التي لديها وطن في أي مكان آخر - مثل الصينيين في ماليزيا، والهنود في فيجي، وهكذا- ليس لها استحقاق إلا في الحقوق المتعلقة بتعدد الإثنيات لأن لدى أممها حقوقًا أثبت، مع أنها واقعة في مكان آخر. يُنظر:
Ganz.

(1467) W. Kymlicka & M. Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (New York: Oxford University Press, 2001); Carens, chap. 9.

الفصل الحادي والثلاثون: الهوية والاختلاف والتسامح ...... آنا إليزابيتا غاليوتي

التسامح هو الفضيلة الاجتماعية والمبدأ السياسي الذي يتيح التعايش السلمي للأفراد والجماعات الذين يحملون وجهات نظر مختلفة، ويمارسون طرائق مختلفة في الحياة، ولهم شخصيات مختلفة في المجتمع ذاته. يشير هذا التعريف العام إلى أن الأوضاع التي يُطلب فيها التسامح هي مواقف توجد فيها الاختلافات الاجتماعية التي لا تتعايش في العادة بانسجام؛ وإذا كانت متعايشة بانسجام فليس ثمة حاجة إلى مثل هذا المبدأ. فالاختلافات النزاعية الكامنة أو الفعلية مطلوبة كي يكون التسامح ضروريًا لتحقيق الانتظام والسلم الاجتماعيين. وهكذا، نكون قد أسسنا للصلة بين التسامح والاختلاف. والاختلافات المتضاربة هي المتطلبات المسبقة لظهور قضايا التسامح. ومع ذلك، يجب تحديد الاختلافات الاجتماعية بوصفها شروطًا للتسامح. فالمناقشة التي تدور بشأن تحديد الاختلافات التي تعد الموضوعات الملائمة للتسامح هي مناقشة حاسمة بالنسبة إلى النظرية المعاصرة في التسامح. لوجهات النظر المتعددة حول الاختلاف مواقف متمايزة إزاء مسألة أين تؤدي الهوية دورًا مهمًا وأين لا تؤدي ذلك الدور. لذلك، أبدأ تحليلي بالتركيز على العلاقة بين رائق اعتبار الاختلافات وبين ما يطابقها من وجهات النظر في التسامح. هكذا، نطرح للنقاش أربعة تصورات مختلفة عن التسامح: (أ) النظرة إلى التسامح بصفتها فضيلة أخلاقية؛ (ب) النظرة الليبرالية الكمالية؛ (ج) النظرة الليبرالية المحايدة؛ (د) التسامح باعتباره اعترافًا. وجهة النظر الأخيرة وحدها تعترف بالاختلافات بصفتها خاصية من خصائص الهوية الجمعية، ومن ثمّ، ترى الهوية قضيةً من قضايا التسامح. في ضوء حقيقة أن الاختلافات الأكثر مدعاة للشقاق في التعددية المعاصرة تتعلق بالهويات الجمعية، فإن نظريات التسامح التي تستثني الهويات من إطار تفكيرها لا تستطيع ببساطة مواجهة أحد التحديات الرئيسة للديمقراطية المعاصرة.

بحسب التصور الذي كان له كبير الأثر ضمن الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة، يُنظر إلى التسامح (أو الحلم في هذه الحالة) بصفته فضيلة أخلاقية، ويُعرّف بأنه الاستعداد المؤدي إلى كبح قوة التدخل في السلوك غير المستحَب أو غير المقبول الصادر عن الآخرين أو في الأقل تعليقها، مع اعتبار أن هذا الاستعداد ونتائجه مهمان بالنسبة إلى المتسامِح والمُتسامَح معه [(1468)].

كي يُعرّف التسامح بأنه فضيلة، يجب أن تتحلى الاختلافات بالصفات الآتية:

يجب أن تكون **غير مستحبة** و**مهمة** بالنسبة إلى المتسامح، وإلا يصعب تمييز التسامح بوضوح من اللامبالاة. تبقى المسألة مفتوحة حول ما إذا كانت الاختلافات موضوع التسامح أخلاقية فحسب أم غير أخلاقية أيضًا [(1469)]، وفي الحالة الثانية، إما أن تكون اختيارية أو مفروضة [(1470)]. أعتقد إذا كان للأنموذج الأخلاقي أن يكون متسقًا، فالخلافات المرشحة لذلك هي، أقلّه من حيث المبدأ، تلك التي تكون خاضعة للاختيار. لكي يُعتبر التسامح فضيلة، يجب أن يكون تغلب الشخص على مشاعره في الكراهية أو الرفض ناتجًا من أسباب أخلاقية عليا كاحترام الآخرين واحترام استقلاليتهم. لكن، من الواضح أن الموقف السلبي عند الشخص يجب أن يستند إلى بعض الأسباب، وإلا فالكراهية أو الرفض غير مبرَّرَين في المقام الأول، واحترام الآخرين بدلًا من التسامح معهم يتطلب من الشخص وقف الرفض كليًا [(1471)].
إن الاختلافات المفروضة التي لا يكون للفرد فيها اختيار، لا يمكن أن تكون موضوعًا للتسامح، على أساس أن من الخطأ أخلاقيًا كرهها أو رفضها. وبالمثل، إن الاختلافات المرفوضة يجب أن تنتمي إلى مجال ما هو قابل للاعتراض أخلاقيًا، لكنه غير مدان عالميًا [(1472)]. فمواقف مثل العنصرية وممارسات مثل العبودية والتعذيب مما يُعترف عالميًا بأنها خطأ من الناحية الأخلاقية وغير عادلة، لا يمكن أن تكون موضوعات للتسامح. أن يكون المرء متسامحًا مع هذه الممارسات ليس بالتأكيد من قبيل الفضيلة، بل هو خطأ أخلاقي. صفوة القول: إن الاختلافات التي يمكن أن تكون مرشحة ملائمة لفضيلة التسامح هي (أ) مكروهة أو مرفوضة؛ (ب) مهمة؛ (ج) قابلة للاختيار أو للتعديل؛ (د) لا تنتمي إلى مجال ما هو مدان عالميًا. بالنتيجة، يبرز الأنموذج الأخلاقي في التسامح صارمًا في معناه ونطاقه، لأنه، من جهة، يتضمن المعنى السلبي للتحمل وعدم التدخل فحسب، ومن جهة أخرى، يترك جانبًا الكثير من معظم الأشياء التي تميل إلى تقسيم الناس وتمتّ إلى التعددية المعاصرة التي تتعامل مع السمات المفروضة، كالعرق ونوع الجنس والقومية والهويات الجمعية، أكثر مما تتعامل مع الآراء الغريبة والسلوك المخالف للإجماع. وتتمثل إحدى الطرائق الواضحة للخروج من هذا الوضع ببساطة في القول إن الاختلافات المفروضة لا تنسجم مع حقل التسامح ولا تنتمي إليه، لكنها تنتمي إلى النطاق الخاص لمناهضة التمييز التي لا تُعنى بالسلوك القابل للتعديل أو الآراء القابلة للتعديل، بل بالهوية [(1473)]. لكن هذا الحل، مع ذلك، يفضي إلى نتائج عكسية بقدر ما يشير إلى إعلان الفشل. إنه اعتراف بأن النظرية الأخلاقية في التسامح لا يمكن أن تُعالج الخلافات الأكثر أهميةً وإثارة للانقسام التي تميز التعددية المعاصرة، بل حتى إن هذا الحل لا يستوعب استعمالات اللغة العامة، حيث يُشير التسامح وعدم التسامح إلى الاختلافات الجنسية والعرقية والإثنية، بقدر، إن لم يكن أكثر من، ما يشير إلى الاختلافات في القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية. بالنتيجة، لا يمكن أن يوفر الأنموذج الأخلاقي،

بعدم قدرته على التقاط كلٍ من القيم الاختيارية والمفروضة، القاعدة التأسيسية للتسامح الاجتماعي والسياسي الذي يهدف إلى توفير حلٍ للتعايش السلمي المتصف بالاحترام المتبادل، بين الكثير من طرائق الحياة والممارسات والتقاليد والثقافات المختلفة والمشحونة باحتمالات التضارب.
يمكن، في المقابل، فهم التسامح من حيث هو مبدأ سياسي يميّز التقليد الليبرالي.إذ تتضمن الليبرالية المعاصرة تيارين مؤثرين في تصور التسامح: الليبرالية المحايدة أو السياسية التي يُعتبر جون رولز أشهر من يمثلها بصوت قوي [(1474)]، والليبرالية الكمالية (perfectionist) التي قدمها بإيجازٍ متميز جوزف راز [(1475)]، ثم تولّاها آخرون كثر.
تنطلق المُحاجّة الحيادية من النظر إلى التعددية بوصفها واقعة إشكالية، ثم تمضي لتعمم أنموذج التسامح السياسي الذي وفّر الحل للحروب الدينية في بواكير أوروبا الحديثة. ويعمل التسامح السياسي لأجل السلام والتعايش المدني، ويرسم خطًا فاصلًا بين المسائل التي تخص النظام السياسي والشؤون العامة من جهة، والمسائل التي تخص القضايا التي لا علاقة لها بالنظام والسلام، من جهة أخرى. فالمسائل من الفئة الثانية تحدد المجال الخاص، حيث لا عمل للدولة فيها، ومن ثم، لا سبب للتدخل القسري. إذًا، يعتمد مبدأ التسامح على قسمة العام/الخاص، وينطبق بشكل ملائم على المسائل الشخصية - الخاصة، في حين يستدعي تطبيقه في المجال العام مبدأ حيادية الدولة. إذا كان التسامح يعني تعليق تدخل السلطة السياسية في وجهات نظر الفرد الدينية والأخلاقية، فوجهة النظر [الليبرالية] الحيادية لا تعني إعطاء تفضيل لأي من وجهات النظر تلك، أو لحامليها، على الآخرين في المجال العام. انطلاقًا من هذا الأنموذج، عممت الليبرالية السياسية المعاصرة مثلها الأعلى في الحيادية في مناقشتها الدستورية للشرعية السياسية. وبهذه الطريقة، لا تكون الحيادية ببساطة مجرد نقطة إرشادية للتعامل العام مع المواطنين الذين يجب أن يتم تجاهل اختلافهم في الآراء والانتماءات في المجال العام لمصلحة التعامل بمساواة أمام القانون، بل تكون أيضًا خاصية مركزية للمؤسسات الليبرالية التي يجب أن يجري تصميمها باستقلال عن أي نظرة ذات محتوى أخلاقي، كي يُعترف بها أمرًا مشروعًا من جانب الناس الذين يختلفون كثيرًا بشأن القيم والأخلاق [(1476)].
أما الليبراليون الكماليون فيعترفون بقيمة عدم التمييز في المعاملة العامة؛ لكنهم مع ذلك يُنكرون أن تكون الليبرالية مثلًا أعلى سياسيًا خاليًا من أي قيمة ملموسة أو مبدأ ملموس، ويؤكدون أنها تُظهِرُ نظرتها الأخلاقية، كما تُظهر أي مثل عليا سياسية أخرى [(1477)]. وبحسب هذه النظرة، تفترض السياسة الليبرالية مسبقًا نوعًا معينًا من الشخصية الإنسانية (الحاكمة لذاتها، والمستقلة، والمعتمدة على نفسها)، وهي تُستدام بمجموعة متناسبة من الفضائل والقِيَم الملموسة، من بينها التسامحِ، والتعِددية، والاختلاف والتنوع.

وتتطلب قيمُ الاعتماد على الذات والاستقلالية أن تُوفّر للفرد اختيارات حقيقية تخص خطة حياته ونمط عيشه [(1478)]. وبهذا، تكون التعددية متطلبًا مسبقًا لتنمية الشخصية المستقلة، ومن ثَمّ، يكون التسامح مع التنوع مكوِّنًا ضروريًا للمجتمع الليبرالي. وبالنتيجة، ينظر للاختلافات بتقويم إيجابي بوصفها بدائل تسمح باختيارات فردية حرة ولها معنى، حتى لو أنها تمهد لظهور عدم الاتفاق؛ ومع ذلك، لن تُقبل ضمن التسامح الليبرالي إلا الاختلافات المتوافقة مع الاستقلالية والتي يُمكن، بشكل عام، استيعابها ضمن حدود التصور الليبرالي للخير المتقبلة للأفكار الجديدة. في المقابل، يجب أن تُستثنى من التعددية التسامحية الاختلافاتُ التي تبدو غير متوافقة مع الليبرالية من حيث المبدأ بهدف المحافظة على النظام الليبرالي وسلامته الأخلاقية. ومع ذلك، بالنسبة إلى الكثير من الاختلافات الاجتماعية التي لا تتوافق مع الليبرالية، سيكون استعمال الدولة الإكراه غير مفيد وغير منتج. عوضًا عن ذلك، يجب في هذه الحالات تبني التسامح، لكن باعتباره ثاني أفضل حل فحسب، وبشرط عدم وجود مخاطر على النظام الاجتماعي، وعدم انتهاك أي حق. بهذه الطريقة، نجد أن الليبرالية الكمالية تتوخى فكرتين للتسامح: فكرة **إيجابية** تتمثل في الاعتراف والقبول، وتُطبق على الاختلافات التي تدخل ضمن حدود الخير الليبرالي؛ وفكرة **سلبية** تتمثل في تحمل الاختلاف، وتُطبّق على الاختلافات التي تفترق بعمق عن الليبرالية، وهي اختلافات من غير المنتج أو غير المفيد منعها أو قمعها. بالنتيجة، هناك ثلاثة أصناف من الاختلافات التي يمكن تمييزها ضمنيًا: الصنف الأول هو الاختلافات الاجتماعية التي يمكن استيعابها ضمن النظرة الأخلاقية للنظام الليبرالية التي تسمح بتنمية الشخصيات المستقلة. وهذه الاختلافات هي الموضوعات الملائمة للتسامح الليبرالي التام. والسبب في ذلك أنها اختلافات، بغض النظر عما إذا كانت اختيارية أو مفروضة، وبغض النظر عن مدى كرهها اجتماعيًا، تتعلق من حيث المبدأ بالاختيار الفردي المستقل بشأن الأشياء ذات القيمة في الحياة وكيف يجب أن تُعاش الحياة، وهي مما يفرض الاحترام؛ والصنف الثاني هو الاختلافات التي نجدها في خلاف مع النظرة العامة الليبرالية لكنها لا تهدد النظام الليبرالي ولا تسبب ضررًا بيّنًا لأي شخص، عدا عن إبقائها حامليها في موقع التبعية الثقافية. إن لبس النقاب، كما تفعل الكثير من النساء المسلمات الوَرِعات، يمكن أن يكون أحد الأمثلة على هذا الصنف من الاختلاف، باعتبار أن النقاب ليس مجرد رمزٍ ديني، بل رمز ثقافي أيضًا، يقتضي خضوع النساء واختفاءهنّ من مجال الرؤية العامة. وفي ما يتعلق بهذا الصنف من الاختلافات، يعتبر التسامح بالمعنى القوي للاعتراف أمرًا خارجًا على المألوف بالنسبة إلى الليبراليين الكماليين، لأن الاختلاف المقصود ليس نتاجًا لاختيار فردي مستقل. فمن يحملون هذه الاختلافات، بمعنى ما، يُعدون شركاء أخلاقيين ممكنين فحسب، أي لم يُطوروا بعد الكفايات والقدرات العقلية اللازمة للاستقلالية. مع ذلك، يثبت استعمال

الإكراه أنه غير فاعل ومكلف جدًا من الناحية الأخلاقية: لهذا يجب التسامح مع هذه الاختلافات على طريقة المحاكمة الغيابية، أي لا يمكن أن يكتسبوا مشروعية تامة في النظام الليبرالي، بل مساحة محدودةً خارج المجال العام فحسب. الصنف الثالث هو الاختلافات الاجتماعية التي ليست في خلاف مع النظرة العامة الليبرالية فحسب، لكنها أيضًا تقوض النظام الليبرالية و/أو الحقوق الفردية. فلا يمكن التسامح مع الاختلافات من هذا النوع تحت أي تفسير لليبرالية، ويجب ببساطة استبعادها من المجتمع الليبرالي.

باختصار، يبرز التسامح متعاملًا مع اختيارات فردية متعارضة، يهدف إلى حماية الحرية الشخصية من تدخلات الدولة أو طرف ثالث. في المقابل، تحظى الهويات الجمعية المختلفة، إذا وجدت، بالتحمل فحسب بسبب الافتقار إلى البدائل العملية وضمن حدود مبدأ الضرر. بهذه الطريقة، تشدد الليبراليةُ الكمالية على التوافقية المحدودة للمجتمع الليبرالي مع الثقافات غير الليبرالية المختلفة، لكن أيضًا، وبالمنطق نفسه، تُظهر عدم كفايتها للتعامل سياسيًا مع التعددية المعاصرة.

أظهرت تطورات حديثة في التفكير الليبرالي الكمالي، مع ذلك، موقفًا مغايرًا إزاء الاختلافات الثقافية الاجتماعية يوحي بمنظور ليبرالي متميّز بشأن قضايا التعددية الثقافية. مع ذلك، فإن الانفتاح في اتجاه الثقافات الأخرى لا يقتضي مراجعة لتصور التسامح الذي يُفترض أنه يُمثل مرحلة مبكرة من السياسة الليبرالية فحسب، كانت غير قادرة على معالجة قضايا التنوع الثقافي. وأفضل من يمثل الموقف الكمالي المؤيد للتعددية الثقافية هو جوزف راز [(1479)]، يشاركه العديد من العلماء، يُطلق عليهم أحيانًا تعبير الاستقلاليون الجدد [(1480)]. ينسب هؤلاء دورًا خاصًا للثقافة في الاختيارات المستقلة وفي التأثير في رفاه الأفراد، ما يؤدي إلى القول بالحق في ثقافة ويفرض على الدولة واجب دعم الثقافات. بهذه الطريقة يؤيد الاستقلاليون الجدد الحقوق الثقافية والسياسات الثقافية التعددية. لكن، كما قلتُ، لم يتغير تصورهم للتسامح، لأنهم يعتبرون التسامح سياسة امتناع الدولة عن التعاطي مع المسائل الدينية والأخلاقية، ومن ثمّ، فهو غير ملائم كليًا لاستيعاب قضايا الهوية.

بالمقارنة، تبدو الليبرالية الحيادية أو السياسية أكثر انفتاحًا على الاختلافات، بل في الحقيقة شاملة أي هوية في ظل المبادئ المشتركة للعدالة. فطبيعة التسامح، من وجهة نظر الليبرالية الحيادية، هي تَبنّي الموقف المحايد إزاء الاختلافات الاجتماعية التنازعية التي كان يُنظر إليها بوصفها غير متصلة بالحياة السياسية، أكثر مما هي الإحجام عن التدخل في الاختلافات المكروهة. وحصيلة المقارنة بين المنظورين الكمالي والحيادي هي أن كره الاختلاف المعني أو عدم الموافقة عليه شرط ضروري حتى يكون التسامح ممكنًا من المنظور الكمالي، بينما في التفسير الحيادي، الرفض الأخلاقي للاختلاف حتى

لو كان في صلب الصراع بين اختلافات اجتماعية معينة، هو بالتأكيد ظرفي ويجب إهماله سياسيًا. في الواقع، إن أسباب التسامح مستقلة عن محتوى الاختلاف، وهي تُستقى عوضًا عن ذلك من موقف عام مناهض للقمع والإكراه في أمور معينة. لذلك، فإن الحالة الوحيدة ذات الصلة بالتسامح السياسي هي حالة **الصراع** بين اختلافات اجتماعية، صراع **غير قابل للتفاوض**، **ومن غير اليسير إخضاعه للتحكيم** من طريق إجراءات معترف بها عالميًا. إضافة إلى ذلك، إذا كان تعميم أنموذج التسامح السياسي يقتضي مبدأ الحيادية العامة [في المجال العام]، فأي حكم أخلاقي عام بخصوص الاختلافات يُستبعد من حيث المبدأ. في هذا الإطار، ينبع التسامح من مبادئ العدالة ويكون في الوقت ذاته الشرط لإمكان تحقيقها. إن تبرير التسامح يفترض مسبقًا مبادئ العدالة، لأنه مؤسس على الإنصاف، لكن تبنيه بصفته مبدأ سياسيًا هو الشرط لإمكان تعميم مبادئ العدالة بوصفها نواة الشرعية الليبرالية لتشمل من هم خارج أولئك الذين ينتمون إلى التقليد الليبرالي ويشتركون فعلًا في الثقافة الليبرالية. إن الانفتاح والشمول الممكن هما السمتان اللتان تميزان فعلًا التفسير الحيادي في مقابل التفسير الكمالي؛ وهما السمتان المعنيتان بتشكيل جاذبية الليبرالية وخصوصيتها مقارنة بالمُثُل السياسية الأخرى. الالتزام الليبرالي بهاتين السمتين هو تحديدًا، بحسب النسخة المحايدة، الذي يجعل من الليبرالية مشروعًا عالميًا للبشرية حيث يستطيع **كل واحد**، **وأي واحد** من أي أصل، أو ثقافة، أو معتقد، أن يجد ترتيبًا اجتماعيًا عادلًا ومحترمًا يمكن بموجبه من حيث المبدأ تحقيق توقعاتهم وخطط حياتهم.

مع ذلك، فقد تبين أن البرنامج الحيادي الهادف للانفتاح والشمول وعدم التمييز يفضي إلى نتائج عكسية إلى حد كبير، وذلك بسبب الإطار الدستوري للمحاجة التي يقدمها وتفسيره الاختزالي للتعددية، وهما أمران يتسببان معًا في عدم حساسية أساسية إزاء الاختلافات الاجتماعية. في المقام الأول، تجعل البنية الدستوريّة للمحاجة الاختلافاتِ تبدو **كلها متساوية في الاختلاف**، ما يُخفي حقيقة أن بعض الاختلافات هي **أكثر اختلافًا** من غيرها. لكن بعض الاختلافات، وخصوصًا العرق والإثنية والتوجه الجنسي والثقافة، هي واسماتٌ لهويات جمعية مقهورة ومقصاة، ترتبط بها أنواعٌ متعددة من الحرمان، أبرزها الانتماء من الدرجة الثانية أو اللاانتماء إلى الكيان السياسي. لكن، نظرًا إلى أن الاختلافات تُهمَل في المجال العام، تُغفل هذه الحقيقة وينظر إلى قضية الشمول ببساطة على أنها توسيع الحقوق للأفراد على الرغم من هويتهم. إن عمى الاختلاف الناتج من ذلك لا يحيّد التأثير الإقصائي لبعض الاختلافات بل يعززه فعليًا. يُضاف إلى ذلك أن التعددية تُدرك كتعددية تصورات للخير متصارعة[(1481)]. وسواء كانت تصورات الخير مشتركة أم لا، فهي تُختزل من حيث المبدأ إلى الأفراد الذين يحملونها وقد يغيرونها أو يعدلونها. مرة أخرى، تؤول الاختلافات في الهويات الجمعيةِ إلى الاضمحلال. إذًا، الأنموذج الحيادي

مفتوح في الحقيقة لأيٍّ كان، لكن كأفراد فحسب؛ وهذه المقاربة لا تساعد حاملي الهويات المختلفة على أن يصبحوا أعضاء على قدم المساواة مع الأغلبية الذين استقرت هويتهم الجمعية وأصبحت من المسلمات وأودِعت في المعايير المجتمعية.

بالنتيجة، يعاني الأنموذج الحيادي من تناقض ظاهري خاص لم يواجهه الأنموذج الكمالي. فالأنموذج الحيادي يعرض الليبرالية بأنها المثال السياسي المنشود لمجتمع مفتوح، شامل للجميع، وحر، يُدَعى أن باستطاعة مبادئه الأساسية أن تكون مقبولة ومعترفًا بها أيضًا من شعوب من ثقافات غريبة، ما دامت حيادية الشرعية السياسية الليبرالية متوافرة. وهكذا، فإن الانفتاح والشمول جزءان بارزان من الجاذبية الليبرالية، ويمثلان التزامات حاسمة بالعدالة الليبرالية. لكن هذه النّقلة نحو الانفتاح التي يستند إليه في الحقيقة تعميم المحاجة الدستورية لمُثُل التسامح والحيادية، تنتهي بفقدان جوهري للحساسية إزاء الاختلافات الاجتماعية بوصفها واسمات الهوية الجمعية وإزاء قضية شمولها، من خلال الاعتراف العام العلني ضمن الفضاء العام للكيان السياسي الليبرالي. إن البحث عن شمول هويات جمعية «مختلفة» ينظر الحياديون إليه في الحقيقة باعتباره مخالفة للحيادية العامة (إما لأنه يؤدي إلى قيام انتماءات وولاءات خصوصية بغزو المجال المحايد المزعوم للسياسة الليبرالية، أو لأنه يقتضي المطالبة بمنح اعتبارات خاصة [لجماعات معينة] خلافًا لعمى [حيادية] المجال العام). بالنتيجة، الوعد الليبرالي الأصلي بالانفتاح نحو شمول أيٍّ كان بمعزل عن أصله أو ثقافته أو لغته أو دينه أو عرقه، يتحول إلى مقاومة قبول الجماعات المضطهَدة أو الغريبة كمواطنين ذوي مواطَنة كاملة. تُفسَر هذه المقاومة بالتهديد المزعوم للمجال العام المحايد من جماعات لا تقبل بمبدأ المواطَنة المحايدة. بكلمة أخرى، إنها مُحاجّة لمصلحة دفاع النظام الليبرالي عن نفسه. لكني أدّعي أنه لا يمكن التسليم بهذه المُحاجّة إذا لم تقم الدولة الليبرالية أولًا بالتحرك نحو شمول الجماعات المُهمّشة في المواطَنة، بما يتَّسق مع وعدها بالانفتاح. إنّ التزام العدالة، وهو أساسي يُمثل بالنسبة إلى المنظور الحيادي أرضية التصور الحيادي للتسامح، يواجه فشلًا في هذا الجانب. فالمجال العام الحيادي الذي يُدافع عنه بحيوية ضد الغزو هو في الحقيقة مسكون فعلًا بهويات خصوصية وجزئية - وهي من الأغلبية - لذلك فإن الإقصاء الصارم للآخرين المختلفين يبدو غير منصف. ولا يكفي الرد بأن هذه حالة من الفشل العملي، لأن هناك أسبابًا وجيهة، مفهوميًا ومنطقيًا، للشك في أن الحيادية لا تكون مطلقة أبدًا.

تتشارك التصورات الثلاثة عن التسامح التي نوقشت أعلاه في وجهة النظر القائلة إن الأوضاع الملائمة للتسامح هي الاختلافات التي يمكن اختزالها إلى تصورات للخير **يحملها أفراد**. وبموجب هذه القراءة، تتكثف الاختلافات الإثنية واللغوية والثقافية لتصبح نظرات إلى العالم، مُولّدة مواقف أخلاقية،

وممارسات اجتماعية، وطرائق في الحياة غير متوافقة وغير قابلة للاختزال. لذلك، أن يكون المرء عربيًا يعني من الناحية المفهومية أنه يؤمن بدين ومعتقدات وأخلاقيات معينة. وهذا يَتَّسق مع الصوغ الأصلي الذي وضعه جون لوك، مثلًا، والذي نَصَّ على أنّ كون المرء عضوًا في كنيسة معينة ليس أبدًا مسألة فرض أو إجبار، بل اختيار؛ ويتيح رؤية التسامح بوصفه يتعلق بالمجال الخاص. لكنّ هذه الفكرة عن التعددية لم تعد قادرة على حل قضايا التسامح في هذه الأيام. ففي الديمقراطية المعاصرة، يُنظر إلى التحرر من الاضطهاد وإلى عدم التدخل في الضمير الديني كمسلّمات؛ لذلك، يطلب التسامح ما هو أكثر من ذلك. كي نفهم القضية المطروحة هنا، تحتاج التعددية لإعادة النظر. فوراء تصورات الخير ثمة في الحقيقة **جماعات في مواقع مهمشة وتابعة** تطالب بأن يُعترف بها على قدم المساواة مع الأغلبيات المجتمعية، وتُصارع لأجل القبول العام بهوياتها المختلفة. هكذا، لا يخص النزاع في هذه الأيام بالدرجة الأساسية الاختلافات غير المتوائمة حول القيم والثقافات (وهي اختلافات يتم الاعتناء بها غالبًا من طريق التسامح على شكل عدم التدخل المتجسِّد في الحقوق المدنية)، بل يخص الموقف العام غير المتساوي إزاء أولئك الذين يُصرحون بوجهات نظر الأقلية، ولذلك يُطالبون بالتسامح بوصفه يتيح بإنصاف دخول اختلافاتهم في الفضاء العام[(1482)]. وعلى العموم، بإمكاننا القول إن القضايا المعاصرة للتسامح تأخذ التسامح الليبرالي كأمر مسلم به، ولكنها تناضل لأجل تحقيق وعودها في الحرية المتساوية، والشمول، والاحترام[(1483)].

لا يمكن أن يمضي النزاع الكامن في قضايا التسامح أبعد من مجرد الاختلاف حول القيم والمعتقدات والممارسات، إلا إذا أصبح يُنظر إلى التعددية بوصفها تعددية جماعات وثقافات وهويات مُقصاة، أو هويات مشمولة من دون مساواة في المواطَنة الديمقراطية[(1484)]. إن النزاع حول القبول العام العلني بالاختلافات يمكن أن يُفهم، إذًا، لا بوصفه قضية توافق مع مُثُل الليبرالية وممارساتها وقيمها ومبادئها، بل بوصفه محاولة مختلَف عليها بشأن عكس حالتي التهميش والإقصاء، وحيازة القدرة على الوصول المنصف [إلى الاعتراف]. لمّا كان التهميش أو الإقصاء يصل إلى الأفراد بفعل عضويتهم في جماعات أقلية، فالتأكيد الإيجابي على الاختلافات في الفضاء العام يمكن أن يُعتبر الخطوة الرمزية الأولى نحو الشمول الكامل. إذًا، إن مسائل التسامح المعاصرة غير المبتذلة مركّبة أساسًا من نزاعات تخص التشديد على الهويات الجمعية المرتبطة بالجماعات المقصاة، أو المهمشة، أو غير الملحوظة التي تقطن في الديمقراطيات المعاصرة، والاعتراف بها. إن التباين الأيديولوجي والأخلاقي حاضر أيضًا ويعزز نزاعات الهوية، بما يتيح لنا إفراد القضية وتحديدها بصفتها قضية تخص التسامح، بحسب التعريف التقليدي للمشكلة، لكنها ليست القضية الأولى، وليست الأبرز في الحقيقة.

إذا كان البعد الجمعي حاسمًا، فمسألة أيّ الاختلافات وبين أيّ الجماعات تشكل الظرف الذي يكون فيه التسامح مطلوبًا تحتاج استقصاءً ودراسةً أبعد. بصفة عامة، إن مصادر قضايا التسامح هي الاختلافات الجماعاتية المكروهة من الأغلبية في المجتمع. يمكن أن تكون الأغلبيات متجانسة بدرجة أو بأخرى، لكن النقطة المتصلة بالموضوع هي أن الأغلبيات تسيطر على معايير ذلك المجتمع، وهي معاييرٌ يمكن أن تكون تعددية بدرجة أو بأخرى لكنها، مع ذلك، هي التي تحدد الوضع الراهن. أي سمة متعلقة بجماعة لا تملك السلطة، وأُسمّيها «أقليّة» بمعنى واسع [(1485)]، يمكن أن تُلتقط بوصفها **مختلفة**، وتُصبح علامة للتعريف الذي تُطلقه الأغلبية على الهوية الجمعية لهذه الجماعة [الأقلية]: قد تكون هذه الجوانب سماتٍ جسمانية أو ثقافية، سواء أكانت تنطبق حصريًا على الجماعة أم لا، وسواء اعترفت بها الجماعة المعنية باعتبارها سمات تميزها أم لا. النقطة المتعلقة بالموضوع ليست المحتوى الحقيقي للاختلاف، بل حقيقة مفادها أنه بغض النظر عما إذا كان الاختلاف مفروضًا (مثل العرق والإثنية) أو اختياريًا (مثل الثقافة والأخلاق)، يُفهم الاختلاف كما لو كان مفروضًا، أي صفة ثابتة للجماعة، وبسبب هذا الاختلاف تُعرّف الجماعة بسهولة وتُفصل عن الآخرين. إذًا، سواء أكان للفرد العضو في الجماعة إمكان رفض هذه الخصائص المنسوبة للجماعة أم لا، فهو يُعرَّف اجتماعيًا بطريقة آلية بوساطة تلك الخصائص، ولن يتحرر الإدراك الاجتماعي لهوية ذلك العضو بسهولة من ذلك الارتباط [(1486)]. بهذا الخصوص، اختزال الاختلاف الاجتماعي إلى اختلافات في تصور الخير، أي تحويله إلى عنصر اختياري، يؤدي إلى التضليل بدرجة كبيرة: ففي الحقيقة، وبالنسبة إلى أعضاء جماعة الأقلية، تُعتبر الخصائص الاختيارية لجماعتهم أيضًا خصائص مفروضة.

ينطوي تصور التسامح الذي أقترحُه على توسيع مزدوج مقارنة بالنماذج الليبرالية: أولًا، توسيع الفضاء من المجال الخاص إلى المجال العام، وثانيًا، توسيع دلالي من المعنى السلبي لعدم التدخل إلى المعنى الإيجابي للقبول والاعتراف [(1487)]. ويبدو التوسيعان، أول وهلة، مقلقَين للنظرية الليبرالية وكأنهما يشككان في الفكرة المركزية عن المجال المحايد والنزيه. لكن المخاوف الليبرالية هذه ليست في مكانها، ما دام التسامح بوصفه اعترافًا يُثبت أنه متوافق مع المفهومين المُعدّلَين للحيادية والنزاهة [(1488)]. باختصار، يمكن شرح الخطوط العريضة لمفهوم التسامح بوصفه اعترافًا على النحو الآتي: باعتبار أن التعددية تواجد جماعات وثقافات متعددة في المجتمع ذاته - تحتل مواقع غير متساوية في علاقتها بالموقف الاجتماعي، والاحترام العام، والسلطة السياسية والاجتماعية - فإن أوضاع التسامح يُعاد صياغة مفهومها باعتبارها من منتجات إدراك الأغلبية (السلبي) لسمات جماعات الأقليات وعاداتها وممارساتها، وتُصنّف تحت عنوان «المختلف» ويتم إقصاؤها أو استثناؤها من المعايير المجتمعية. تتطور أوضاع الهيمنة الثقافية هذه إلى

منافسات على التسامح العام العلني مع الاختلافات، كلما ظهر بعض ممارسات الجماعات الأقلوية في الفضاء العام، ونُظر إليها من منطلق أنها صاخبة واستفزازية، ومن ثم، تُشكل غزو هويات خاصة للمجال السياسي، وذريعة لاعتبارات خاصة تنتهك الحيادية. في هذه الحالات، أدافع عن التسامح مع الاختلافات في المجال العام، ليس على أساس محاجّة تبيّن التوافق بين الاختلافات والحيادية، بل على أُسس العدالة. ففي الحقيقة، إن إقصاء الاختلافات من المجال العام غير منصف أولًا، لأنه يعامل أعضاء الأقليات بطريقة مختلفة عن أعضاء الأغلبية الذين تكون هويتهم بارزة ومرئية في كل مكان في المجال السياسي؛ وغير منصف ثانيًا، لأن إخفاء مشهد الاختلافات يتوافق مع إبقاء الأقليات في موقع هامشي مما يجعل من أعضاء الأقليات مواطِنين من الدرجة الثانية. وبإمكان التسامح أن يلبي متطلبات مسائل العدالة في ما يتعلق بالمواقف الاجتماعية غير المتساوية إذا أُدرك أن التسامح اعتراف عام علني بهويات مُقصاة ومهمشة ومضطهدة [(1489)].

لكن، إذا كان الدفاع عن التسامح بوصفه اعترافًا قائمًا على مبادئ العدالة الليبرالية، أي عدم التمييز، والمساواة في الاحترام، والشمول، فربما يعترض البعض قائلين إن هذا يُضمر نزاعًا مع المبادئ الليبرالية، أي مع الحيادية والشمولية والنزاهة. ويبدو في الحقيقة أن الاعتراف ينطوي على وجوب دراسة الاختلافات بمحتواها كي تعطى قيمة؛ وبذلك، على الدولة وموظفيها أن يلجأوا إلى مَثل أعلى في الخير ليكون معيارًا. بهذه الطريقة، يمكن أن تتخلى الدولة الليبرالية عن موقفها الحيادي. إضافة إلى ذلك، ليس بإمكان الاعتراف العام العلني بالاختلافات أن يُمنح على مستوى الناس جميعًا، بل على مستوى خاص ومحدد، ولتلك الاختلافات التي اجتازت اختبار الاعتراف فحسب. وهكذا، فإن النزاهة أيضًا يمكن أن يُضَحّى بها باسم سياسة الهوية. وأعتقد أن هذا الاعتراض، في أي حال، معتمد على مفهوم للاعتراف هو موضع تساؤل. إذ يُفَسَّر الاعتراف هنا بأنه إقرار بالقيمة الذاتية للاختلاف المعني، أو حتى تأييدها [(1490)]. وبموجب هذا التفسير القوي، لا يمكن تطبيق الاعتراف على المؤسسات الديمقراطية. لكن الاعتراف العام العلني بالاختلافات يتقبل معنى آخر أقل إشكالية [(1491)].

يمكن الاعتراف بالاختلافات، ليس على أساس قيمتها الذاتية، وهذا ليس متروكًا لاستحسان السلطات السياسية، بل يُفهم من الناحية الذرائعية، أي بسبب القيمة التي يعنيها لدى حاملي تلك الاختلافات. بتعبير أدقّ، يمكن القبول بأن تعني الاختلافات لدى حامليها القيمة ذاتها التي تحملها الصفات والممارسات «العادية» لدى الأغلبية. بكلمة أخرى، لا علاقة للاعتراف العام العلني بالاختلافات بالاستحسان العام العلني للاختلاف وقيمته، عدا عن الادعاء بأنه تأييد عام لها. فالفكرة هنا بكل تواضع تعني القبول بسمة أو ممارسة أو هوية مختلفة ضمن نطاق اختيارات المجتمع المفتوح المشروعة والقابلة

للحياة و«العادية»، ومن ثَم شمولها كلها. وفي هذا الصدد، إن الاعتراف العام بالاختلافات المستقل عن محتواها متوافق في الواقع مع الحيادية العامة، وإن كان قيد تفسير مُعَدّل [(1492)]. والاعتراف هنا لا يعني الحظر المتساوي لجميع الاختلافات والخصوصيات من المجال العام، كما هو مضمّن في مثال العلمانية، ولا التغاضي عن كل الاختلافات في العمل العام، كما هو مُضمّن في فكرة العمى [الحيادي] العام. إذا كانت الاختلافات واسمات تؤدي إلى الإخفاء والإقصاء، فإذًا، تعويضًا عن ذلك يتوافق الاهتمام العام الإيجابي والتقدير مع ما تعنيه الحيادية وتدافع عنه. على الحيادية المعدَّلة التي تفسح مجالًا للاعتراف العام بالهويات ألا يكون هدفها إلغاء الاختلافات كلها، كنتيجة للتعويض عن الحرمان الذي ارتبط بتلك الاختلافات؛ بل جعلُ المواطنين كافة يشعرون بالراحة بهوياتهم تامة التفتح في المجال العام، كما في الخاص. وإذا أمكن أن يتوافق الاعتراف العام مع فكرة معدلة عن الحيادية، فيمكنه كذلك التوافق مع النزاهة. وعلى الرغم من أن الاعتراف لا ينجح إلا إذا منح لهويات فردية، فهذا لا يعني انتقاء أي جماعة بالتخصيص ومنحها التفضيل، ما يؤدي إلى التنازل عن مبدأ العدالة الشاملة. فالاعتراف الرمزي ليس حصريًا، بمعنى أنه ليس سلعة نادرة تفرض مشكلات في التوزيع. وبشرط أن الاختلافات المقصودة لا تنتهك أي حق، فإن الاعتراف العام، مع أنه يجب أن يُمنح لكل اختلاف على حدة، يمكن أن يُعمم على كل المُطالبين به.

هكذا، نرى أن التسامح بوصفه اعترافًا يقبل بهويات مختلفة لتكون موضوعاته الملائمة، ويشير إلى أن التباينات الثقافية مشحونة بفوارق في المركز الاجتماعي والمكانة واحترام الجماعات كلها التي تناضل لتحسين مكانتها، أو بدلًا من ذلك، التي تقاوم أي تغيير كهذا. والتركيز على علاقة القوة بين الجماعات، في أي حال، لا يحل بشكل آلي حالات التعارض التي تنشأ أحيانًا بين ممارسةٍ ثقافية معينة والمعايير القانونية أو الحقوق الفردية. فقضية غطاء الرأس للبنات في مدارس الدولة في فرنسا التي أثارت مجادلات حادة، والممارسات المتعلقة بالزيجات المرتبة عائلية، والمطالب المختلفة للإعفاء من التعليم الإجباري للأطفال، وانتهاءً بقضية ربما تكون من أكثر القضايا جدلًا وهي ختان الإناث، هذه كلها أمثلة على تعارض يؤدي إلى التساؤل عن الحدود التي يتوقف عندها التسامح إزاء الممارسات الثقافية، خصوصًا تلك المتعلقة باضطهاد النساء والأطفال [(1493)].

هل يواجِه التسامحُ بوصفه اعترافًا هذه القضايا الخلافية بطريقة أفضل وأسلس من وجهات النظر الليبرالية الأخرى؟ أعتقد أن منظور التسامح بوصفه اعترافًا يصنع فرقًا أيضًا في المقاربة المعيارية للحالات الصعبة. يتمثل المغزى العام في أن التوافق يؤدي دور الضابط الاحتياطي، في حين أن التركيز يكون على المساواة في المكانة والاحترام والعدالة. من هذه الزاوية، لا يؤخذ الإطار القانوني كمسلّمة، باعتبار أنه ربما يكون متحيزًا من الناحية

الثقافية بدرجة كبيرة. وبهذه الطريقة، يُنظر إلى الموقف الفرنسي المعارض لأغطية الرأس للبنات في مدارس الدولة بأنه ينطوي على ازدواجية المعايير ومطالب بشأن السلوك من الطالبات المسلمات أكثر من الطالبات المسيحيات أو غير المتدينات [(1494)]، على الرغم من أنه مؤسس على العلمانية. فهؤلاء غير المسلمات ليس عليهن أن يغيرن مظاهرهن ولباسهن المدرسي، بغض النظر عن مدى الغرابة أو الحشمة، بينما على الطالبات المسلمات أن يغيرن مظاهرهن أو ينسحبن من المدارس العمومية. يستند هذا القرار أولًا إلى تفسير خلافي للحيادية التي تتطلب أن يكون المجال العام خاليًا من أي خصوصيات؛ وثانيًا إلى تفسير متحيّز إزاء أغطية الرأس، وهي علامات تدل على خضوع المرأة والأصولية والرفض العنيد للاندماج.
لكنّ حالات صعبة أخرى تشير إلى صراع متصل بالمعايير القانونية المنحازة في ديمقراطياتنا أقل من اتصاله بانتهاك الحقوق الفردية للأعضاء الضعفاء في المجتمع الثقافي، وبشكل نمطي، للنساء والأطفال. وبصفة عامة، عندما تكون الحقوق الأساسية الفردية في خطر، يجب أن تكون لها أولوية على التسامح مع ممارسات الجماعات الخاصة. لكن التطبيق الصريح لهذا المبدأ العام يؤدي عادةً إلى أن يصبح النزاع الثقافي أسوأ من دون تقديم مساعدة مهمة للناس الذين تعرضت حقوقهم للخطر [(1495)]. إن المواقف القانونية القوية ضد أشكال تشويه أعضاء الإناث التناسلية في فرنسا، مثلًا، لم تقلل عدد الضحايا، بينما ازداد سوء حالتهم المادية والعملية بتعريض حياة أسرهم لخطر الاعتقال والطرد. إن التسامح بصفته اعترافًا يُعنى بالتعامل العادل مع الناس أكثر مما يُعنى بالدفاع المبدئي عن القيم الليبرالية؛ إذًا، فهو يشترك في النظرة التي تتضمن ضرورة أن تكون مقاربة الحالات الصعبة سياقية دائمًا [(1496)]، بمعنى أن يكون حريصًا على التفسير الصحيح للمطالبات المطروحة والأطراف المختلفة المشمولة. وإضافة إلى ذلك، فإن التسامح بصفته اعترافًا يميز بين الاعتراف الرمزي بالهوية الجمعية، أي بروز الهوية في المشهد العام وحضورها المشروع في المجال «العادي» للمجتمع المفتوح، وبين القبول الفعلي بالممارسات والمطالبات المحددة. إذا كان، كما أعتقد، معظم الحوار حول القضايا الثقافية متعلقًا بالاعتراف بالمكانة المساوية لجماعات الأقليات وهوياتها، وإذا كان هذا يُمثّل الجانب غير القابل للتفاوض في سياسة الهوية، فإذًا، بمجرد أن يُمنح الاعتراف الرمزي تُفتح القضايا المحددة للتفاوض والحلول والتوافق. ففي سياق المزيد من التفهم والموقف التعاطفي نحو الثقافات الغريبة، يصبح التزام الحقوق الفردية والدفاع عنها أيسر. وبالنسبة إلى قضية تشويه أعضاء الإناث التناسلية، فإن اقتراح تحويله إلى طقس رمزي من دون أي خطر جسماني أو نتائج سلبية على مستقبل البنات يبدو توافقًا عمليًا بين الممارسات الثقافية والحقوق، أقلّه من منظور عام.

لا يمكن الحصول على إجابة معيارية عامة تنطبق على الحالات كلها، ويجب ألا تُعتبر الإجابة عن مثل هذه الأسئلة نهائية إطلاقًا، نظرًا إلى أن الثقافات والجماعات تختلط في ما بينها وتتحول باستمرار. زيادة على ذلك، يساعد الأخذ بوجهة النظر التي اقترحتُها في كشف النقاب عن سلطة الأغلبيات وتجسّدها في مؤسسات لتبقى مقنّعة إذا التصقنا بمفاهيم معينة كالحيادية والمعاملة المتساوية والحقوق المتساوية، ويساعد أيضًا في تبني موقف أكثر ذرائعية. لا يهدف التسامح بصفته اعترافًا إلى الإبقاء على مجتمع من الموزاييك، ولا المحافظة على الثقافات وكأنها أنواع مهددة، بل يهدف إلى جعل الناس، مهما كانت اختلافاتهم وهوياتهم، يشعرون بالارتياح نحو أنفسهم، وبالارتياح نحو اختيارهم التماهي أو عدم التماهي مع اختلافات معينة.

المراجع

Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

Apel, O. A. «Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View.» *Ratio Juris*. 10 (1997).

Barry, B. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2000.

Bellamy, R. & M. Hollis (eds.). *Pluralism and Liberal Neutrality*. London: Frank Cass, 1999.

Benhabib, S. «Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity.» *Philosophy and Social Criticism*. 24 (1998).

Bobbio, N. «Le ragioni della tolleranza,» in: P. C. Bori (ed.), *Eguali e diversi nella storia* (Bologna: Il Mulino, 1986).

Caney, S. «Antiperfectionism and Rawlsian Liberalism.» *Political Studies*. 63 (1995).

Carens, J. *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Crick, B. «Toleration and Tolerance in Theory and Practice.» *Government and Opposition*. 6 (1971).

Douglass, R. B., G. R. Mara & H. S. Richardson (eds.). *Liberalism and the Good*. London: Routledge, 1990.

Dworkin, R. «Liberalism,» in: S. Hampshire (ed.), *Private and Public Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Flathman, R. *Toward a Liberalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Fraser, N. «From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a .Postsocialist Era.» *New Left Review*. 212 (1995)
Recognition without Ethics,» in: C. McKinnon & D.» .__________ Castiglione, *The Culture of Toleration in Diverse Society* (Manchester: .Manchester University Press, 2003)
Galeotti, A. E. «Citizenship and Equality: The Place for Toleration.» .*Political Theory*. 21 (1993)
Neutrality and Recognition,» in: R. Bellamy & M. Hollis» .__________ .(eds.), *Pluralism and Liberal Neutraliy* (London: Frank Cass, 1999)
Do We Need Toleration as a Moral Virtue?.» *Res publica*. 7» .__________ .(2001)
Toleration as Recognition. Cambridge: Cambridge University .__________ .Press, 2002
Haskar, V. *Equality, Liberty, and Perfectionism*. Oxford: Oxford University .Press, 1979
Heyd, D. (ed.). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1996
Horton, J. «Toleration, Morality and Harm,» in: S. Mendus & J. Horton .(eds.), *Aspects of Toleration* (London: Methuen, 1985)
Liberalism, Multiculturalism and Religious Pluralism. .(.ed) __________ .London: Macmillan, 1993
Toleration as a Virtue,» in: D. Heyd (ed.), *Toleration: An*» .__________ .*Elusive Virtue* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996)
Toleration, Identity and Difference. London: Macmillan, .(.ed) __________ .1999
P. Nicholson (eds.). *Toleration: Theory and Practice*. & __________ .Aldershot: Avebury, 1992
.Hurka, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993
Jones, P. & S. Caney. «Introduction: Disagreement and Difference.» *Crispp*. .6 (2003)
.King, P. *Toleration*. London: Allen and Unwin, 1976
Kraut, R. «Politics, Neutrality and the Good.» *Social Philosophy and* .*Policy*. 16 (1999)
Kymlicka, W. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford .University Press, 1989
The Right of Minority Cultures: A Reply to Kukathas.»» .__________ .*Political Theory*. 20 (1992)

Multicultural Citizenship. Oxford: Oxford University Press, .__________
.1995

The Rights of Minority Cultures. Oxford: Oxford .(.ed) __________
.University Press, 1995

W. Norman (eds.). *Citizenship in Diverse Society*. Oxford: & __________
.Oxford University Press, 2000

Larmore, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1987

Leader, S. «Three Faces of Toleration.» *Journal of Political Philosophy*. 4
.(1996)

Locke, J. *A Letter Concerning Toleration*. J. Horton & S. Mendus (eds.).
.London: Routledge, 1685/1991

McKinnon, C. & D. Castiglione. *The Culture of Toleration in Diverse*
.*Society*. Manchester: Manchester University Press, 2003

Margalit, A. & M. Halbertal. «Liberalism and the Right to Culture.» *Social*
.*Research*. 61 (1994)

J. Raz. «National Self-determination,» in: W. Kymlicka & __________
(ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press,
.1995)

Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan,
.1989

Justifying Toleration. Cambridge: Cambridge University .(.ed) __________
.Press, 1988

The Politics of Toleration in Modern Life. Edinburgh: .(.ed) __________
.Edinburgh University Press, 1999

D. Edwards (eds.). *On Toleration*. Oxford: Clarendon Press, & __________
.1987

J. Horton (eds.). *Aspects of Toleration*. London: Methuen, & __________
.1985

.Mill, J. S. *On Liberty*. H. B. Acton (ed.). London: Dent Dutton, 1972

.Nagel, T. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991

Nicholson, P. «Toleration as a Moral Ideal,» in: S. Mendus & J. Horton
.(eds.), *Aspect of Toleration* (London: Methuen, 1985)

Nussbaum, M. «A Plea for Difficulty,» in: S. M. Okin, *Is Multiculturalism*
Bad for Women?, J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum (eds.) (Princeton,

.NJ: Princeton University Press, 1999)

Okin, S. M. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.» *Ethics*. 108 .(1998)

Is Multiculturalism Bad for Women?. J. Cohen, M. Howard & .__________ .M. Nussbaum (eds.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000

Perez, N. «Should Multiculturalism Oppress the Oppressed?.» *Crispp*. 5 .(2002)

.Phillips, A. *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press, 1993

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971

The Priority of the Right and Ideas of Good.» *Philosophy*» .__________ *.and Public Affairs*. 17 (1988)

Political Liberalism. New York: Columbia University Press, .__________ .1993

.Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986

Autonomy, Toleration and the Harm Principle,» in: S.» .__________ Mendus (ed.), *Justifying Toleration* (Cambridge: Cambridge University .Press, 1988)

Ethics and the Public Domain. Oxford: Clarendon Press, .__________ .1994

Multiculturalism: A Liberal Perspective.» *Dissent* (Winter» .__________ .1994)

Shachar, A. «Church and State at the Altar,» in: W. Kymlicka & W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Society* (Oxford: Oxford University Press, .2000)

Sigler, J. A. *Minority Rights: A Comparative Analysis*. Westport, Conn.: .Greenwood Press, 1983

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1993)

Waldron, J. «Reasonableness,» in: C. McKinnon & D. Castiglione, *The Culture of Toleration in Diverse Society* (Manchester: Manchester .University Press, 2003)

Wall, S. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1988

.Walzer, M. *On Toleration*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997

Warnock, M. «The Limits to Toleration,» in: S. Mendus & D. Edwards .(eds.), *On Toleration* (Oxford: Clarendon Press, 1987)

Weale, A. «Toleration, Individual Differences and Respect for Persons,» in: S. Mendus & J. Horton (eds.), *Aspects of Toleration* (London: Methuen, .1985)

Williams, B. «Toleration: An Impossible Virtue,» in: D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, NJ: Princeton University Press, .1996)

Tolerating the Intolerable,» in: S. Mendus (ed.), *The Politics*» .__________ *of Toleration in Modern Life* (Edinburgh: Edinburgh University Press, .1999)

Young, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1990

(1468) S. Mendus & J. Horton (eds.), *Aspect of Toleration* (London: Methuen, 1985); S. Mendus & D. Edwards (eds.), *On Toleration* (Oxford: Clarendon Press, 1987); S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan, 1989); S. Mendus (ed.), *The Politics of Toleration in Modern Life* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999); J. Horton & P. Nicholson (eds.), *Toleration: Theory and Practice* (Aldershot: Avebury, 1992); J. Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1993); J. Horton (ed.), *Toleration, Identity and Difference* (London: Macmillan, 1999); D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); A. E. Galeotti, «Do We Need Toleration as a Moral Virtue?,» .*Res publica*, 7 (2001)

(1469) M. Warnock, «The Limits to Toleration,» in: Mendus & Edwards .(eds.)

(1470) .P. King, *Toleration* (London: Allen and Unwin, 1976)

(1471) .B. Williams, «Toleration: An Impossible Virtue,» in: Heyd (ed.)

(1472) .J. Horton, «Toleration as a Virtue,» in: Heyd (ed.)

(1473) N. Bobbio, «Le ragioni della tolleranza,» in: P. C. Bori (ed.), *Eguali* .*e diversi nella storia* (Bologna: Il Mulino, 1986)

(1474) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971); J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University .Press, 1993)

(1475) .J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986)

(1476) R. Dworkin, «Liberalism,» in: S. Hampshire (ed.), *Private and Public Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980); C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); T. Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991); Rawls, *Political* .*Liberalism*

(1477) V. Haskar, *Equality, Liberty, and Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1979); Raz, *The Morality of Freedom*; S. Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); R. Flathman, *Toward a Liberalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); T. Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford

University Press, 1993); S. Caney, «Antiperfectionism and Rawlsian Liberalism,» *Political Studies*, 63 (1995); R. Kraut, «Politics, Neutrality .and the Good,» *Social Philosophy and Policy*, 16 (1999)

(1478) J. Raz, «Autonomy, Toleration and the Harm Principle,» in: Mendus .(ed.), *Justifying Toleration*

(1479) J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective,» *Dissent* (Winter .1994)

(1480) W. Kymlicka, «The Right of Minority Cultures: A Reply to Kukathas,» *Political Theory*, 20 (1992); W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995); W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1995); J. Raz, *Ethics and the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994); A. Margalit & M. Halbertal, «Liberalism and the Right to Culture,» *Social Research*, 61 (1994); A. Margalit & J. Raz, «National Self-determination,» .in: Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*

(1481) J. Rawls, «The Priority of the Right and Ideas of Good,» *Philosophy .and Public Affairs*, 17 (1988)

(1482) S. Leader, «Three Faces of Toleration,» *Journal of Political .Philosophy*, 4 (1996)

(1483) J. Waldron, «Reasonableness,» in: C. McKinnon & D. Castiglione, *The Culture of Toleration in Diverse Society* (Manchester: Manchester .University Press, 2003)

(1484) A. Phillips, *Democracy and Difference* (Cambridge: Polity Press, .1993)

(1485) J. A. Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis* (Westport, .Conn.: Greenwood Press, 1983), p. 5

(1486) I. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1990)

(1487) O. A. Apel, «Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View,» *Ratio .Juris*, 10 (1997)

(1488) A. E. Galeotti, «Neutrality and Recognition,» in: R. Bellamy & M. .Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutraliy* (London: Frank Cass, 1999)

(1489) A. E. Galeotti, *Toleration as Recognition* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2002)

(1490) C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton

.University Press, 1993)

(1491) Galeotti, *Toleration as Recognition*; N. Fraser, «Recognition without Ethics,» in: McKinnon & Castiglione.

(1492) إن الفكرة المعَدَّلة عن الحيادية التي أدافع عنها قريبة جدًا من فكرة «التعامل بإنصاف evenhandedness» التي اقترحها جوزف كيرينز: J. Carens, *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

إذ يفضل كيرينز اصطلاح التعامل بإنصاف بدلًا من الحيادية ليؤكد اتجاهًا مختلفًا عن استعمال كلمة الحيادية الشائعة المعتادة. وفي حين أني أدرك مقصده، فإني أظن بأن من المهم الحفاظ على الحيادية بسبب مضامين استقلال المحتوى التي أُودعُها بثقة في مفهومي عن الاعتراف بالاختلافات.

(1493) S. M. Okin, «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions,» *Ethics*, 108 (1998); M. Nussbaum, «A Plea for Difficulty,» in: S. M. Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum (eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); A. Shachar, «Church and State at the Altar,» in: W. Kymlicka & W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Society* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1494) A. E. Galeotti, «Citizenship and Equality: The Place for Toleration,» *Political Theory*, 21 (1993).

(1495) N. Perez, «Should Multiculturalism Oppress the Oppressed?,» *Crispp*, 5 (2002).

(1496) Carens.

الفصل الثاني والثلاثون: الشمولية الأخلاقية والاختلاف الثقافي ...... تشاندران كوكاتاس

أولًا: منشأ المشكلة الأخلاقية وطبيعتها

كان إعمال الفكر في التنوع الثقافي عنصرًا مهمًا في النظرية السياسية الغربية منذ واجه الأوروبيون شعوب العالم الجديد في القرن السادس عشر [(1497)]. وأدت الفتوحات الإسبانية في الأميركتين خصوصًا إلى ظهور مجادلات فلسفية، أبرزها بين اللاهوتيين بشأن إنسانية الشعوب الواقعة عبر الأطلسي. ونما الشغف بتنوع العادات البشرية بظهور تقارير الرحّالة المفصَّلة عن الممارسات والمعتقدات الغريبة في الشرق وفي أفريقيا، وكذلك في ما سمي جزر الهند والأميركتين. وبالنسبة إلى الفلاسفة، أثار تنوع الخبرة البشرية السؤال عما إذا كان هناك معايير عالمية للأخلاق - أو في ما إذا كانت الأخلاق ببساطة مجرد أعراف. اشتملت هذه الأسئلة على ما هو أكثر من الاهتمام الفلسفي المجرد. فخلافًا لذلك، تناولت مباشرة مسألة كيفية تعامل الأوروبيين الذين سافروا إلى هناك مع الشعوب في المناطق النائية، خصوصًا إذا كان قدومهم بصفتهم ممثلين للأمراء أو الكنيسة [(1498)]. وبحسب خوان جينيس دي سِبولفيدا (1494-1573)، كان المستعمرون الإسبان على حق في اعتبارهم السكان الأميركيين الأصليين عبيدًا طبيعيين لا كائنات بشرية، وفي مستوى دون الأوروبيين كالأطفال بالنسبة إلى الآباء، وكالنساء بالنسبة إلى الرجال، وكالناس القُساة بالنسبة إلى اللطفاء. ففي المجادلة التي حصلت في بلد الوليد (Valladolid) في عام 1550، دافع هذا اللاهوتي والفيلسوف عن هذه الآراء أمام تشارلز الخامس، ضد بارثولومي دي لاس كاساس (1484-1566) الذي أكد أن السكان الأصليين في الأميركتين بشر ولا يمكن استعبادهم بحق. وعلى الرغم من أن الرجلين اعتقدا أنه لا يمكن ترك السكان الأصليين ليحكموا أنفسهم بأنفسهم، اعتقد لاس كاساس أنهم يجب أن يُحكموا تمامًا كما يُحكم شعب إسبانيا، بحسب معايير القانون الطبيعي الشاملة للبشر كلهم [(1499)].

ذهب اللاهوتي الدومينيكاني فرانسيسكو دي فيتوريا لما هو أبعد من ذلك حيث أوضح أن الرغبة في توسيع الإمبراطورية لا تصلح أساسًا للحرب العادلة. ولا يمكن تبرير الفتوحات بالاستناد إلى غرابة الممارسات الجنسية الوثنية أو غير الطبيعية للسكان الأصليين. فللإسبان الحق في الانخراط مع هنود أميركا في التجارة القانونية، ولا يحق لهم مصادرة ممتلكاتهم؛ ولهم الحق في الوعظ من

دون الحق في تحويل المعتقدات؛ ولهم الحق في المرور الحر من دون إيقاع الأذى [(1500)].

تكشف هذه الكتابات والمجادلات عن انطلاق حوار ضمن الفكر الأوروبي لا يزال بارزًا حتى اليوم. والسبب في ذلك جزئيًا هو أن المناقشات بشأن مكانة شعوب العالم الجديد أسهمت كثيرًا في توجيه تطور القانون الدولي. لكنها رسّخت على نطاق أوسع فكرة النظر إلى الناس كلهم بصفتهم مشاركين، إن لم نقل أعضاء، في مجتمع أخلاقي على مستوى المعمورة - جميعهم ملزمون بالاعتراف بالحقوق والواجبات العالمية. وبحركة واحدة، أسست هذه الكتاباتُ لإنسانية الشعوب النائية وواجب هذه الشعوب في أن تلتزم بالقوانين العالمية في ما يتعلق بالمرور الحر أو حقوق التجارة - التي كانوا لا يعرفون عنها شيئًا في ذلك الوقت. وبموقف الفلاسفة اللاهوتيين المُعبر عن تحريم حق الفتح على الأمراء، فإنهم استحضروا مبادئ أخلاقية حرَمت، في الوقت ذاته، الشعوب الأصلية من المطالبة بالانفصال أو الاستقلال الأخلاقي.

اليوم، ما زالت هذه القضايا التي أثارت الجدل في القرن السادس عشر حيّةً بدرجة فائقة، وإن في ثوب مختلف [(1501)]. إن أربعة قرون من الاستعمار شهدت التحول الاقتصادي والسياسي لآسيا وأفريقيا والأميركتين، كما شهدت تغييرات مهمة في التركيب الثقافي للمجتمعات الغربية التي تدفق إليها المهاجرون من خلفيات متنوعة. لكن، على الرغم من هذه التطورات، لم يحدث تقارب كامل نحو معايير أخلاقية مشتركة. فالأعراف تبقى متباعدة. وحتى في مواجهة الضغوط للتوقيع على إعلانات دولية بخصوص حقوق الإنسان والتزامها، يُصرّ الكثير من الدول على الالتصاق بتقاليده الأخلاقية. وحاول مهاجرون كثيرون مواصلة العيش بحسب المعايير الأخلاقية المقررة سابقًا في مجتمعاتهم الثقافية الأصلية، من دون التكيف مع معايير المجتمعات المضيفة لهم. وفي الوقت ذاته، حصلت إعادة إحياء لمطالبات الشعوب الأصلية حول العالم لاستعادة بعض أراضيهم التي فقدوها مع الاستعماريين، ولإعادة تأكيد الشرعية الأخلاقية لتقاليدهم الأصلية الخاصة بهم. وفي حين حاولت الشعوب الأصلية خلال القرون الأربعة الماضية، بنجاح ضئيل، مقاومة تقدم الأخلاقيات المسيحية في أراضيها، تُقاوم الأقليات الثقافية الآن تسلل أخلاقيات الليبرالية الغربية إلى مجتمعاتها. وهناك جزء مهم من النظرية السياسية المعاصرة يصارع الآن مشكلة كيفية المضاهاة بين دعاوى ثقافات معينة ومطالب الأخلاقية العالمية [(1502)].

ثانيًا: حل الحقوق المتمايزة

يسعى أحد الحلول البارزة للمشكلة إلى معالجتها بتعريف حقوق خاصة تُمنح للجماعات الثقافية لتمكينها من المحافظة على عاداتها وتقاليدها الخاصة. وأفضل نظرية معروفة وأوسعها تأثيرًا هي النظرية التي قدّمها ويل كيمليكا

الذي وضع قضية حماية الأقليات الثقافية في إطار يتناسق مع الالتزامات العالمية للنظرة العامة السياسية الليبرالية. إذ أكّد أن الليبراليين تقاعسوا عن إيلاء العناية الملائمة لمطالب الأقليات الثقافية التي تريد أن تتمسك بتقاليدها التي تحظى بالتقدير العالي لديها، وترغب في تجنب اندماجها في الثقافة المهيمنة للمجتمع الأكبر. ومع ذلك، لم يكن هناك سبب يجعل الليبرالية، بمطامحها العالمية، تعتبر هذه مشكلة، إذ كان بإمكانها المزاوجة بين التزامها المعايير الأخلاقية العالمية واحترامها الاختلاف الثقافي [(1503)].

مفتاح موقف كيمليكا هو ادعاؤه أن ما يهمّ كل البشر هو قدرتهم على العيش باستقلالية. فالليبرالية، كما يؤكد كيمليكا، أدركت دومًا أهمية الاستقلالية، وتعتبرها الشيء الصالح الذي يستحق الجميعُ حقًا متساويًا فيه. لكن احترام الاستقلالية والاهتمام بها، وهو أبعد ما يكون عن فرض استيعاب الأقليات الثقافية في طرائق الكوزموبوليتيين في الدول الليبرالية، يتطلب احترام المجتمعات الثقافية والاهتمام بها، فمن خلال ذلك تتم رعاية القدرة على الاستقلالية. فتدمير الجماعات الثقافية لا يجلب إلا الكوارث لحياة أولئك الذين يعتمدون على هذه المجتمعات في تعلم الأمور التي لها قيمة، والتدرب على فن عمل الاختيارات.

يقترح كيمليكا، لحماية الأقليات الثقافية، الاعتراف بثلاثة أنواع من الحقوق المتمايزة استنادًا إلى الجماعات: (1) حقوق الحكومة الذاتية، وتتمتع بها الأقليات القومية، مثل الشعوب الأصلية التي تملك مجتمعاتُهم «ثقافاتِ مجتمعية» خاصة بهم وبإمكانهم المحافظة على استدامة بنيات سياسية مستقلة؛ (2) حقوق التعدد الإثني، وتتمتع بها الأقليات الإثنية، مثل مجتمعات المهاجرين، الذين ليست لديهم مطالبة بأن يُسمح لهم أن يحكموا أنفسهم ولكن يجب أن يتاح لهم - وأن يُمكّنوا من - المحافظة على تراثهم الثقافي بمساعدة القوانين التي تُعفيهم من بعض الواجبات بصفتهم مواطنين، مع إدراك حاجاتهم الخاصة كجماعات تتحدث لغات مختلفة، أو كمؤمنين بمعتقدات دينية مختلفة؛ (3) حقوق التمثيل الخاصة، وتُتاح للجماعات التي تستدعي أوضاعها وأعدادها تدابير منفصلة لضمان إمكان دخولهم في العملية السياسية. فالجماعات المختلفة، وهي مسلّحة بهذه الحقوق في مجتمع ليبرالي، حسبما يفكر كيمليكا، ستكون مؤهلة، في آن واحد، للاستمتاع بحماية قيمهم الثقافية الخاصة، والعيش كمواطنين في الدولة القومية الليبرالية.

يحقق هذا الحل التوازن بين العالمية الأخلاقية والاختلاف الثقافي بطريقة لافتة ومميزة. وبحسب كيمليكا، يجب أن تُحمى الجماعات الثقافية من التدخل الخارجي من المجتمع المحيط بها لضمان قدرتها على حفظ تماسكها ووحدتها. فمن دون «الحمايات الخارجية»، ربما ينحدر الكثير من الجماعات نحو التلاشي. فمثلًا، من دون القوانين التي تفرض قيودًا على شراء الغرباء الأراضي القِبَلية، فسوف تُقوّض بعض المجتمعات الهندية [السكان الأصليين]،

لأن بعض أفراد القبيلة كان يتم إغراؤهم للتنازل عن حصصهم مقابل أسعار عالية. ومن دون المعونات لاستدامة خدماتهم المجتمعية، يتلاشى بعض الثقافات. ومن دون حقوق اللغة الخاصة، ستشهد جماعاتٌ انهيار لغاتها، وحرمان مجتمعاتها. لكن في الوقت ذاته، يُصر كيمليكا على أن الحماية الثقافية لا تعطي المجتمعات حق فرض «قيود داخلية» على أعضائها الذين هم في أي حال أعضاء في المجتمع الشامل لهم جميعًا ويحملون الحقوق التي يتمتع بها جميع المواطنين. وهكذا، فالجماعات التي تريد تضييق تعليم النساء والبنات، أو تحاول إنكار حرية الدين للمعارضين بين ظهرانيهم، أو تُصر على ممارسات جنسية متخلفة (وحتى وإن لم تكن «منافية للطبيعية») (مثل ختان الإناث)، لا يمكن أن تفلت من سلطة التنظيم الرقابي في الدولة التي يجب أن تحمي حقوق الأفراد القائمة على أسس المبادئ العالمية. وأن يكون هذا المعيار قادرًا على تهديد مدى حيوية الجماعات الثقافية التي توافرت لها «الحمايات الخارجية»، كما يقول كيمليكا، ليس كافيًا لتبرير التسامح مع أي افتراق عن المبادئ العالمية لليبرالية. فعلى غرار المتكلمين اللاهوتيين الإسبان في القرن التاسع عشر، تحركت مشاعر كيمليكا بالتقدير لمحنة الكثير من الأقليات في مطالباتها بأن تتسع حمايات القانون الأخلاقي العالمي لتشملها. وما لا يقل أهمية عن ذلك، كما عبّر لاس كاساس (Las Casas) وفيتوريا (Vitoria) قبله، لا يستطيع كيمليكا أن يوسع لهم الحق في المضي بأنفسهم أبعد من سلطة ذلك القانون. وفي النهاية، لا يستطيع مجتمع ليبرالي أن يضم عناصر مفرطة في تعصبها؛ فالمبدأ الشمولي لا يتحمل الاختلاف العميق.

ثالثًا: الحل الكوني

إذا كان الحل المستند إلى الحقوق المتمايزة لا يتسامح مع الاختلاف العميق، فمن الجدير بالملاحظة أنه محاولة للمضي أبعد مما فعلته النظرية الليبرالية الأسبق في استيعاب الاختلاف على أساس مبدئي. فربما يكون التسامح مقيدًا بالمعايير العالمية للعدالة الليبرالية. إلا أن لكل منها، أقلّه في نظرية كيمليكا، مكانه الخاص. لكن بالنسبة إلى عدد من نقاد الحقوق المتمايزة، لا يمكن أن يكون للتسامح موقع مبدئي في نظرية للمجتمع الخيّر بالطريقة التي ربما يرغب فيها كيمليكا. فإذا كانت المعايير الأخلاقية شاملة حقًا، فالدفاع عن قضية تمايز الجماعات يتناقص بالتوافق مع تناقص أساس التسامح الثقافي. هذا رأي العديد من ناقدي حقوق التمايز الجماعاتي، بمن فيهم بعض النسويين والمساواتيين الليبراليين. وربما لا يكون منصفًا تشبيه هؤلاء النقاد بدرجة كبيرة بسبولفيدا الذي كان الأميركيون الأصليون حتى حينه [في نظره] أدنى شأنًا من الأوروبيين الذين لا يصلحون إلا للعبودية. والمساواتيون الليبراليون والنسويون الليبراليون (من كل المذاهب) ملتزمون بقوة مبادئ المساواة الإنسانية. مع

ذلك، لديهم الكثير مما يشتركون فيه مع سبولفيدا: يرون أن المسافة بين الأخلاقية الشمولية والأخلاقيات الخصوصية للجماعات (اللاليبرالية) أكبر جدًا من أن تستدعي حماية الجماعات أو التسامح مع أساليبهم.
تحظى هذه النقطة بالدفاع من منظور نسوي وبحماسة خاصة من سوزان أوكين التي تذهب إلى أن النسوية والتعددية الثقافية هما في توتر واضح [(1504)].
إن أوكين، وهي أبعد ما تكون عن التفكير بأن الدولة الليبرالية يجب أن تنمي ثقافات الأقليات، تُحاجّ قائلة إن الدولة يجب أن تعمل بإيجابية لتثبيط بعض الثقافات منعًا لتكريس تقاليدها، لأن تلك الثقافات لا تمنح النساء الكرامة المتساوية ولا تتيح لهن الفرص ذاتها في العيش، ليحققن حياة حرة كما يفعل الرجال. وحقوق جماعات الأقليات تفاقم مشكلة التنمية البشرية بدلًا من أن تحلها:
في حال وجود ثقافة لإحدى الأقليات ذات درجة عالية من الأبوية ضمن ثقافةِ أغلبيةٍ ذات درجة أبوية أقل، لا يمكن إجراء أي مناقشة بين الثقافتين على أساس احترام الذات أو الحرية اللتين تَوَدّ الإناث في الثقافة [الأقلية] المحافظة عليهما بوضوح. في الحقيقة، **ربما** تكون تلك الإناث في وضع أفضل لو أن الثقافة التي ولدن فيها تتحول إلى ثقافة بائدة (بحيث يصبح أعضاؤها مندمجين في الثقافة المحيطة الأقل تمييزًا على أساس الجنس) أو، الأفضل من ذلك، تُشجّع الثقافة التي فيها تمييز على أن تغير ذاتها بحيث تُعزز مساواة النساء، أقلّه إلى درجة تُصبح فيها تلك القيمة في المساواة مدعومة ضمن ثقافة الأغلبية [(1505)].
إن الثقافات التي تمارس التشويه الجنسي للإناث، ولا تعطي النساء أو البنات أي حق في اختيار شريك الزواج، أو تُرَبّي النساء على خدمة الرجال، يجب ألا يصار إلى حمايتها. بل إن هذه الثقافات يجب ألا تُعامل بتسامح، بل يجب أن تُشجَّع - أو تُجبَر - على إصلاح ذاتها. فمن الناحية المثالية، بالنسبة إلى أوكين، يجب أن يتم هذا بطريقة تُعطي النساء أنفسَهن الفرصةَ في المشاركة في تحويل مجتمعاتهن الثقافية [(1506)]. ومع أنها مدركة تمامًا إمكان إساءة استعمال سلطة الدولة، حتى عندما تكون النية معقودة على تخفيف الاضطهاد، فأوكين تتمسك بقوة بوجهة النظر التي تقول إن استعمال سلطة الدولة ضروري لضمان عدم خضوع مصالح النساء لمصالح جماعات ثقافية معينة. ومع أنها تقر بأهمية إدراك تعقيد المجتمعات الثقافية التي ليست دائمًا منعزلة بحدّة عن المجتمع الأكبر أو عن الجماعات الأخرى، وأن نساء كثيرات ينتمين إلى أكثر من مجتمع واحد، فهذا لا يقلل من أهمية الحاجة إلى الحكم على الثقافات من خلال المعايير الأخلاقية التي تعتبرها أوكين مهمة. وهذه المعايير، بشكل عام، هي مبادئ النسوية الليبرالية [(1507)].
يتبنى برايان باري هذا الموقف بدرجة أكثر حِدّةً، إذ لا يرى في دعاوى التعددية الثقافية مناشدةً لاحترام الاختلاف، بل تذرّعات النسبية الثقافية. وبالنسبة إليه،

هذا لن ينجح. فمبادئ المساواتية الليبرالية لها مشروعية عالمية؛ والمجتمعات كافة، بما فيها الجماعات الفرعية ضمنها، يجب أن تُحكم بالمعايير الليبرالية. وبالقدر الذي تفشل فيه الجماعات الثقافية في تحقيق هذه المعايير، فهي لا تستحق التسامح، بل لا تستحق الحماية وإنما الاستنكار والشجب. وعلى الدولة أن تتدخل، حيثما يكون ضروريًا، في مثل تلك الجماعات الثقافية أو الإثنية لضمان احترام المبادئ الليبرالية. والليبرالية التي ينشدها باري هي تلك المتجسدة في فكر جون ستيوارت مِلْ [(1508)].

يوضح باري المضامين العملية لهذه النظرة ببعض التفصيل. فلا يمكن أن تتوقع الأقليات الدينية إعفاءها من مطلب ضمان تلقي أطفالها تعليمًا إجماليًا وواسعًا - أي ليبراليًا - فتلقين العقائد الدينية، كعلم الخَلق، ليس بديلًا مقبولًا. وسيكون على الجماعات الثقافية التي تحاول فرض مدونات سلوك متشددة من طريق ممارسة الضغط الاجتماعي، أن تخفف مقارباتها إن كانت مؤذية أو قمعية. فمثلًا، أعضاء جماعة أميش (Amish) الذين يسخفون من يتركون الجماعة يجب أن يُطلب منهم التعويض على أولئك الذين تأثروا [بسبب ضغوط جماعتهم] بعدم قدرتهم على المتاجرة مع جيرانهم السابقين؛ وإلا، يبقى الكثير من الناس ضمن جماعة أميش، لا لأنهم يحبون ذلك بل لأن تكاليف الخروج عالية جدًّا. يجب أن تعدل الجماعات المسلمة واليهودية سلوكها، لأن رغبتها في استهلاك اللحوم الحلال لا يمكن أن تتم من دون التعدي على المعايير الملائمة التي تحكم الذبح الرحيم للحيوانات. فالذبح وفق طقوس معينة، بحسب باري، أمر لا يمكن تبريره؛ وأولئك الذين تحرّم ثقافاتهم أكل اللحوم من الحيوانات التي لم تُذبح بالطريقة الصحيحة يجب أن يتحولوا إلى نباتيين [(1509)].

على الرغم من أنه ليس كل مساواتيّ ليبرالي كان مبتهجًا، على غرار فعل باري، في كتابته ضد مزاج التعددية الثقافية، إلا أن كثيرين شككوا في أهمية الثقافة والمجتمع المحلي. و«البديل الكوزموبوليتي»، كما يسميه جيريمي والدرون، ليس طريقة عملية في الحياة - طريقة تطرح أخلاقيات الجماعات الثقافية جانبًا - فحسب، بل شكل من أشكال الحياة أكثر ملاءمة بطرائق عديدة للحياة الحديثة. في الحقيقة، إيلاء مطالب ثقافات الأقليات اهتمامًا كبيرًا يُجازف بالتجاوب مع القوى التي لا تسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة فحسب، بل تؤدي أيضًا إلى عدم الاستقرار وتهدد بتقويض السلام في مجتمعات حديثة مستقرة من دون تلك الثقافات [(1510)]. على الرغم من أننا يجب أن نتعاطف مع محنة تلك الثقافات الأصلية التي عانت عندما تأذّت أو دُمّرت مجتمعاتُها على يد المستوطنين القادمين، فعلينا أن نتحرك إلى الأمام. يجب على النظرية السياسية أن تستشرف المستقبل لا أن تنظر إلى الخلف، وأن تفكر في كيفية جعل العدالة تخدم كل الناس باعتبارهم متساوين بدلًا من الاهتمام بكيفية التعويض عن أولئك الذين ضُحّي بأساليب حياتهم [(1511)].

بحسب من يتبنَّون الموقف الكوزموبوليتي، ينبغي عدم رفض مطالب الأقليات الثقافية، ولا إعطاؤها الوزن الذي تطالب به الأقليات ذاتها أو الذي دافع عنه منظرون أمثال كيمليكا. يحاجّ البعض، مثل جوزف راز، قائلين أن أخلاقيات الاستقلال [للجماعة] لا تستطيع أن تسوغ التسامح مع المجتمعات أو الجماعات التي تنتهك أو تُنكر الاستقلالية الفردية. إذا كان لا بد من التسامح مع تلك المجتمعات، فيجب أن يكون التبرير براغماتيًا كليًّا. فالتدخل في حياة الناس الآخرين أو الجماعات الأخرى هو مشروعٌ محفوف بالمخاطر، ويجب ألا يُنفذ بسهولة. ولا يحتاج منظرو العالمية الأخلاقية إلى أن يكونوا يعاقبة في السياسة [1512]، ومن الأهمية بمكان أنه لا يوجد لهؤلاء المنظرين سبب مبدئي لعدم التدخل: فالمبادئ العالمية الشاملة للناس كلهم تنتصر ببساطة على الاختلافات الثقافية.

يجادل بعض الكوزموبوليتيين، مع ذلك، أن القضية ليست بخصوص علوّ المبادئ العالمية على الخصوصية الثقافية بقدر ما هي قضية اكتشاف ما هو العالمي في الخصوصي. وأبرز مدافع عن هذه النظرة هي مارتا نوسبوم، وحجتها أن معظم الثقافات، إن لم نقل كلها، يعترف ببعض الخيرات بوصفها جوهرية لأي شخص حتى يعيش حياة خيِّرة [عنصر من عناصر العالمية] [1513]. وبقدر ما تفعل الثقافات ذلك، تكون جميعها قادرة على الاعتراف بإنسانيتنا المشتركة، والاعتراف بأننا جميعًا مواطنون في هذا العالم؛ أي كوزموبوليتيين. لكل ثقافة إذًا مواردها الداخلية التي تستند إليها لنقد الإجحاف والاضطهاد ومحاربتهما. وإذًا، في العالم الثالث، وبدرجة لا تقل عن العالم الأول، باستطاعة النساء والأقليات المضطهدة مواجهة ثقافاتها ورفع مطالبات بالعدالة يُدافع عنها عالميًا، لكنها متجذرة محليًا في الوقت ذاته. وعلى الذين يتنكرون لحقوقهم في هذه المطالبات باسم الثقافة أن يقفوا أنفسُهم في مواجهة بعض جوانب تقاليدهم ومواجهة المبادئ الأخلاقية العالمية في آن واحد. لكنّ المشكلة في عالمية نوسبوم أنها تفترض، خطأ، أن تحديد قائمة بالمؤهلات المرغوب فيها لأي حياة إنسانية خيِّرة أمر كافٍ لإظهار أن هناك قِيَمًا تشترك فيها المجتمعات كلُّها. لكن، ما يميز المجتمعات ذات القيم هو حقيقة أنها يمكن أن تشترك في اعتقاد أن الحياة والحرية والارتباطات بالجماعة والترفيه مهمة، في حين أنها تختلف في تفسير هذه القيم وترتيبها [1514]. كي نكون منصفين مع نوسبوم، مع ذلك، نقول إنها تعترف بحقيقة الاختلافات الثقافية وحقيقة تعلق الناس بالتقاليد الثقافية. إضافة إلى ذلك، تُصر نوسبوم بانتظام على أن الموقف الملائم تبنيه نحو الثقافات الأخرى هو موقف التواضع [1515]. وفي حين أن نوسبوم ذات اتجاه كوزموبوليتي، فإنها بكل وضوح ليست من اليعاقبة الليبراليين [1516].

على الرغم من الاختلافات بين الكوزموبوليتيين أنفسهم، فهم يشتركون في الاعتقاد أن من الممكن إصدار أحكام أخلاقية عالمية، ولا يجوز اللجوء إلى

الاختلافات الثقافية لتبرير الإخفاق في التزام متطلبات الأخلاق أو رفضها. ليس لأحد الحق في أن يجاهر بعدم الاستعداد للدخول في المجتمع الأخلاقي العالمي أو أن يرفض البقاء فيه. وكمثل الكلاميين اللاهوتيين الإسبان [القدامى]، إن موقف الكوزموبوليتيين غير متسامح مع الاختلاف، إلا ضمن المستوى الآتي في الأقل: يمكن تأييد الاختلاف ما دام ضمن حدود الأخلاقيات المعيارية التي لا يمكن أن يرفضها أحد. فالتسامح، في هذه الصورة، فضيلة صغيرة فحسب، تُقيِّدُها، كما يجب دائمًا، اهتمامات أخرى أكثر جوهريةً كالعدالة.

رابعًا: الاختلاف والاعتراف

ليس مستغربًا، أن تكون النظرة الكوزموبوليتية، والليبرالية بصفة أعم، قد واجهت انتقادات منظّرين لم يكونوا يمنحون الاختلاف والخصوصية الاعتراف الملائم، أو حتى رفضوها تمامًا أحيانًا. فبالنسبة إلى مايكل والزر، مثلًا، لا تحمل فكرة مواطَنة العالم ببساطة أي معنى، لذلك ليس للمثل الأعلى الكوزموبوليتي أي معنى [(1517)]. وبنظرة أوسع، يتساءل والزر عن مدى صحة فكرة إمكان الحكم على المجتمعات أو انتقادها من وجهة نظر الأخلاقية العالمية، إذ إن الجزء الأكبر من الأخلاقيات مرتبط بالأفهام والمعاني المحلية. يكون النقد الاجتماعي أكثر فاعلية عندما يأتي من الداخل، من أولئك الذين يفهمون مجتمعاتهم المباشرة ويستوعبون المعاني المُضمَّنة في ممارساتهم. عندها فقط يمكن أن يكون هناك نقد حقيقي ومواجهة جادّة مع الاضهاد [(1518)]. وسيكون ثمة دائمًا إغراءٌ لاستعمال سلطات أعظم لكبت ولاءات «قَبَلية» خاصة؛ لكن الحقيقة هي أنه لا بد من استيعاب هذه المجتمعات، لأن المصالح الضيقة لا يمكن تجاوزها، فالأفراد ملتزمون تواريخهم وثقافاتهم وهوياتهم الخاصة [(1519)].

يميل والزر إلى الدفاع عن التسامح مع الاختلاف، على الرغم من أنه قلق أيضًا من قدرة الجماعات على الإخلال بالانسجام الاجتماعي في أثناء سعيهم إلى المزايا السياسية في أي مجتمع مستعد للقبول بأنشطتهم [(1520)]. لكن للتسامح حدوده الخاصة، ولا يمكن توسيعه ليشمل جماعات تمارس الاضطهاد، خصوصًا إلى المدى الذي تتجه فيه ممارسات الجماعة ضد معايير المجتمع المُضيف، الذي سيكون له، بدوره، أوجه فهمه «السميكة» المشتركة حول ما هو صواب وما هو خطأ [(1521)]. وبالنسبة إلى تشارلز تايلور، كان عرض التسامح، خصوصًا في المجتمعات الليبرالية، ضئيل القيمة بشكل عام، إذ أخفق في استيعاب ما تُريده الجماعات فعليًا، وانتهى في أغلب الأحيان بالوفاء بأقل مما كان يؤمل منه.

تُمثّل كتابات تايلور تحديًا للحلول الليبرالية في التعامل مع الاختلاف، لأنه يُصر على أن الحلول كلها فشلت في إدراك طبيعة المطالب التي ترفعها الجماعات

الخاصة. ففي ضوء فهم النظم السياسية الليبرالية أن الجماعات [القومية، الإثنية، إلى غير ذلك] أرادت اعترافًا من نوعٍ ما، فتلك النظم تجاوبت بتقديم المساواة: الحقوق المتساوية، المكانة المتساوية، وحتى قدر من المساواة المادية، وفي النهاية، الكرامة المتساوية. «إن ما تقرر تجاه سياسة الكرامة المتساوية، قُصد أن يكون متشابهًا على المستوى العالمي، أي سلة متماثلة من الحقوق والحصانات» [(1522)]. المشكلة، في أي حال، هي أن ما رغبت فيه الجماعات كان الاعتراف بكرامتها، لا أعضاء في مجتمع عالمي بل أفراد وجماعات متميزة من الآخرين كافة. وبالنسبة إلى هذه الجماعات، فإن التسامح وعدم التمييز غير كافيين؛ والفكرة التي تزعم بأنه يمكن النظر إلى الدولة الليبرالية بصفتها إطارًا محايدًا تستطيع الجماعات من خلاله، مع الآخرين كلهم، الازدهار في ظل مبادئ عمياء من حيث الاختلاف، هي ببساطة فكرة مضلِّلة. الحقيقة أن الليبرالية ليست أرضية تلاقٍ لكل الثقافات بل هي «التعبير السياسي عن مجال واحد محدد من الثقافات، وهو غير متوافق تمامًا مع المجالات الثقافية الأخرى» [(1523)]. والحل الذي يقدمه كيمليكا من طريق حقوق التمايز الجماعاتي، بحسب تايلور، هو حل ضعيف جدًا، لأنه لا يتقدم بدرجة كافية نحو إدراك مقدار ما تعنيه الجماعاتُ لأعضائها. إن منح الحقوق لجماعات مختلفة لتمكينها من متابعة مصالحها الثقافية الخاصة لا ينجح إلا «للناس **الحاليين** الذين يجدون أنفسهم في مصيدة ثقافة تحت الضغوط، ويمكنهم أن يزدهروا فيها فحسب أو لا يزدهروا البتة. لكن هذا الحل لا يصلح لتبرير إجراءات مصممة لضمان البقاء عبر أجيال مستقبلية غير محدودة» [(1524)].
يُلاقي الاتهام القائل إن الليبرالية تخفق في منح الجماعات القدر المناسب من الاعتراف تأييدًا قويًا من آيريس يونغ التي تعتبر أن الاستيعاب [في الثقافة الليبرالية المسيطرة] يقبع في أعماق الدافع الليبرالي. فـ «سياسة الاختلاف» التي تدافع عنها يونغ هي سياسة تأكيد ذاتيات الجماعات [(1525)]، سياسةٌ تتطلع إلى توسيع مجال الديمقراطية ليشمل الجماعات المهمّشة والمضطهَدة ضمن العملية السياسية. إن أكثر ما يُعزز الاضطهاد هو الإقصاء. والمشكلة مع الإنسانوية الليبرالية هي أنها، في جميع ادعاءاتها العالمية، تُديم ببساطة أنماط الهيمنة القائمة، لكن تديمها باسم الحرية الفردية والعدالة بوصفها حيادًا.

خامسًا: الديمقراطية التداولية

هل يمكن وضع احترام الاختلاف في موضع لائق ضمن إطار نظرية سياسية وأخلاقية عالمية؟ يوحي الحل الديمقراطي المقدم من مُنظّري الديمقراطية التداولية بأن ذلك ممكن. تُحاجّ سيلا بنحبيب على وجه الخصوص بالقول إن أنموذج الديمقراطية التداولية، في العالم الحديث، يوفر أفضل احتمالات تفسير أنواع المؤسسات اللازمة لمعالجة بروز الاختلاف الثقافي في المجتمع الحديث.

يكمن تميّز نظرية الديمقراطية التداولية، بحسب بنحبيب، في «رؤيتها للتفاعل بين الالتزامات الليبرالية بالحقوق الإنسانية، والمدنية الأساسية، والإجراء القانوني السليم والنضالات الديمقراطية السياسية في المجتمع المدني» [(1526)].
وبنحبيب نفسها تقترح «الأنموذج الثنائي المسارات» في الديمقراطية التداولية الذي تنظم الدولة بموجبه النزاعات بشكل مباشر وغير مباشر، ولكن من دون إنهاء «الحوار والخلاف» وهما سمتان بارزتان في «المجال المدني العام اللازم للكيان السياسي الديمقراطي المتعدد الثقافات» [(1527)]. فعندما تنشأ المنازعات على القوانين التي تحكم الأقليات الثقافية، على سبيل المثال، لا تكفي المُحاجّة حول ما إذا كان يجدر أن تكون للجماعات حقوق ثقافية أم لا. فالمطلوب هو عملية سياسية تمكّن الأقليات الثقافية من أن تعرض قضيتها. ولكن هذا يعني أيضًا أن ليس بإمكان الأقليات ببساطة المطالبة بأن تُترك وشأنها لأن تقاليدها هي ذاتها معرضة غالبًا للضغط من أعضاء مجتمعاتها التي تطالبها بالتغيير. على المجتمعات الثقافية ذاتها أن تكون مستعدة لتأخذ مكانها في العملية السياسية التي قوامها التداول الديمقراطي. وفي الحقيقة، بالنسبة لبنحبيب، ليس بإمكان هذه المجتمعات أن تتهرب من هذا الأمر، لأنها ليست وحدات ثابتة ولا متجانسة بل هي هيئات ذات منظورات مختلفة ومتنازعة. إن حدود المجتمعات الثقافية ذاتها ليست مستقرة بشكل دائم بل قابلة لإعادة التشكّل في السيرورة التداولية.
هناك اعتراضان على المقاربة التداولية ترفضهما بنحبيب. الاعتراض الأول هو أن الأنموذج التداولي متحيّز إلى درجة أنه لا يستوعب الاختلافات العميقة في المعتقدات والممارسات الثقافية. فإذ تطلب هذه المقاربة التماس الإجماع من خلال التداول، فسوف تستثني في الواقع جماعات كثيرة سيكون وضعها سيئًا إن لم يُتوصل إلى إجماع، وهذه هي الحال في الأغلب. والاعتراض الثاني هو أن السياسة التداولية ذاتها تعاني قصورًا لا يمكن تجاوزه إذا كان المطلوب منها أن تكون عادلة إزاء الحاجة إلى ترتيبات المشاركة التعددية الثقافية في السلطة، وإزاء المطالب الانفصالية القومية الثقافية [(1528)]. ترى بنحبيب أن الإجماع قابل للتحقيق؛ ويجب مقاومة انفصال الجماعة [الثقافية] عن الحياة العامة. لكن، من المهم عدم المبالغة في التعبير عن أهمية الإجماع، لأن من المهم أحيانًا الدفاع عن مطالب تُرفع باسم العدالة العالمية. وبالمثل، فإنه «لا يلزم من ذلك أن يكون المطلب الأخلاقي ومطالب الحل الوسط متنافيين [أي ينفي أحدُهما الآخر]، كما يوحي هبرماس أحيانًا أنهما كذلك» [(1529)]. وربما يكون الاختلاف الثقافي والعالمية الأخلاقية في توتّر، لكن النقطة المهمة هي حلّ هذا التوتر عبر سياسة ديمقراطية.

سادسًا: التسامح الجذري

إن التوتر بين العالمية الأخلاقية والاختلاف الثقافي أمر يصعب حلّه في الحقيقة. وقد حاول البعض التعامل مع هذا التوتر ببساطة بتأكيد وجوب أن تحظى العالمية الأخلاقية بالأولوية على أي مطالب تتعلق بالثقافة. حاول آخرون أن يجدوا في مبادئ العالمية الأخلاقية أساسًا لإعطاء بعض الوزن لمطالب الجماعات الثقافية. وبالطبع، يؤكد بعضهم أن فكرة العالمية الأخلاقية بالذات يجب النظر إليها بتشكك، أقلّه لأن مطالب العالمية الأخلاقية هي ببساطة مطالب لأخلاقيات خصوصية متنكرة في شكل عالمي؛ وكذلك لأن الأخلاقيات هي نتاج المجتمع، وليست معيارًا عالميًا مُتاحًا للعقل البشري عمومًا [(1530)]. يبدو أن الخلاف أحد ملامح تحليل الاختلاف بقدر ما هو ملمح من ملامح الاختلاف ذاته.

لكن لم يحظَ خيار الفصل الأخلاقي بالاهتمام الكافي في المناقشات المعاصرة، وليس أقل مما حظي في القرن السادس عشر، من حيث هو بديل أكثر جذرية. فاللاهوتيون الإسبان المقتنعون بقدرتهم على الوصول إلى المعرفة الأخلاقية من خلال استقصاء القانون الطبيعي، لم يَرَوا أمامهم خيارًا إلا أن يصدروا أحكامهم على الشعوب الأخرى وفق معايير الأخلاقية العالمية. إن كون تلك الشعوب لم تُظهر التقدير، ولا حتى الإدراك، للقانون الأخلاقي لا يُعفيها من المسؤولية الأخلاقية. وإمكان أن يترك الأوروبيون ببساطة الشعوب الأخرى لممارساتها وتقاليدها الخاصة كان أمرًا خارج الاعتبار، خصوصًا عند أمثال فيتوريا ولاس كاساس اللذين أصرا على إنسانية الشعوب كافة التي اعتبرها الآخرون متوحشة. وفي النظرية السياسية الحديثة، يُعنى معظم الكتاب بالتركيز على مساواة كل الأشخاص والجماعات، وبالتالي، بالسؤال عن كيفية شمل هؤلاء بصفتهم مشاركين ضمن إطارٍ مجتمع أخلاقي واحد. لكن فكرة أن الوحدة الاجتماعية ليست مهمة، وأن من الأفضل الحفاظ على مسافة أخلاقية أكبر بين الجماعات، ربما تبدو، مع كل ذلك، فكرة تحمل بعض الوجاهة.

إن تبني هذا الموقف ربما يعني اتخاذ وجهة نظر معينة حول طبيعة الجماعات ومطالب الثقافة. فعوضًا عن التفكير في العالم بوصفه مكونًا من جماعات ثابتة مطالبها تحتاج إلى أن ينظر فيها من هم في السلطة، يجب أن نبدأ بإدراك أن الجماعات ذاتها ليست وحدات دائمة أو مستقرة، بل هي روابط [اتحادات] من الأفراد موقتة إلى حد ما، وأن القضايا التي تخص كيفية تشكّل هذه الروابط، ومن الذين تشملهم، وما مدى رسوخ هوياتهم، لا تقررها ببساطة تواريخهم «المشتركة»، بل الأوضاع التي يجدون أنفسهم فيها. فالسكان الأصليون في أستراليا لم يروا أنفسهم شعبًا واحدًا قبل وصول المستوطنين الأوروبيين، مع أنهم الآن يجدون أنفسهم موحَّدين بدرجة ما كشعب له قضية مشتركة. يمكن تعيين الاختلافات على أساس أبعاد كثيرة (من الدين إلى اللغة إلى الإثنية)، على الرغم من أن أيّ بعدٍ منها يمكِن أن يوفر بسهولة أساسًا

لشكل من أشكال الوحدة الاجتماعية (ممتد زمنيًا أو مستقر بدرجة أو بأخرى). والمجتمع الخيّر هو الذي يترك للناس حرية صوغ أشكال الترابط التي يجدونها ملائمة لهم أو الثبات فيها.

بحسب هذه النظرة، لا توجد حقوق ثقافية [(1531)]. ويجب ألا تُعتبر الجماعات وحدات أُسست ولها حق الحماية أو ضمانات الديمومة في المستقبل البعيد، بل روابط للناس الذين لهم الحق في أن يستمروا في الارتباط في ما بينهم إذا رغبوا في ذلك. فلكل فرد حرية ترك الجماعة، ولا تستند سلطة قادة الجماعة إلا إلى استعداد الأعضاء ليقبلوا بحكم هؤلاء القادة. وليس للعالم الخارجي، في أي حال، الحق في أن يتدخل في نشاطاتها ولا هو مُجبر على مساعدة الجماعة في المحافظة على تلك الأنشطة. إن الموقف الملائم هنا هو شكل من التسامح الجذري: إذ يجري التسامح مع الجماعات حتى عندما تكون ممارساتها غير متسامِحة مع المنشقّين في أوساطها. ولا يوجد توقع بأن الجماعات أو أعضاءها يجب أن يمتثلوا لمعايير المجتمع الأكبر، على الرغم من أن أولئك الذين يرغبون في ترك جماعاتهم يجب عدم منعهم من ذلك بطرائق مشروعة، وليس مفروضًا على أحد مساعدة الجماعة على الإبقاء على أعضائها غير الراغبين في البقاء.

تنطوي هذه النظرة على نوع من العالمية. على كل امرئ منع نفسه من التدخل في شؤون الآخرين، الأمر الذي لا يُبيحه إلا الدفاع عن النفس. إنها بالتأكيد نظرة تعترف بإنسانية الشعوب كلها، لكنها تتخذ خطوةً لم يكن لدى كل من فيتوريا ولاس كاساس استعداد للتفكير فيها، وهي اقتراح أن أولئك الذين لا يعترفون بهذه العالمية الأخلاقية قد ينسحبون من نطاقها، ويستمرون في العيش خارج حدودها. فلا واجب على أي منهم للدخول في روابط أخلاقية مع المجتمع السائد. فالمجتمع الخيّر، إذًا، هو الذي يترك مساحة للانشقاق حتى عن أعمق التزاماته. إنه يتسامح مع الاختلاف حتى عندما تبدو الاختلافات أنها لا تُطاق [(1532)].

يبدو هذا الموقف غير ملائم لدى الذين يعلقون أهمية كبيرة على **شمل** الجماعات كافة كأعضاء «معترف بهم» كما ينبغي في مجتمع أخلاقي واحد. يرفض هذا الموقف أولئك الذين يعتبرون أن بعض الجماعات لا يستحق التسامح (دعك من الاعتراف) بل الشجب الأخلاقي لتقاعسه عن التزام المعايير الأخلاقية العالمية. فضيلة هذا الموقف، في أي حال، أنه لا يُجبر أولئك الذي يرفضون أخلاقيات جماعات معينة على أن يعتنقوها، ولا يجبر الجماعات التي تنشقّ عن المعايير السائدة على أن تتبنى الأفراد الذين يرفضون تلك المعايير. لكنّ تكلفة ذلك أنه لا يمكن منح الجماعات أي تأكيد بأنها ستستمر في البقاء؛ ولا يمكن منح الأغلبية الأخلاقية أي تأكيد بأن الأخلاقية العالمية ستسود في العالم.

يجب، بتعبيرات عملية، الاعتراف بصعوبة توقع أن تجد هذه النظرة أتباعًا كُثرًا. فهي تتطلب مستوى من التسامح تجد معظم الدول، الديمقراطية الليبرالية أو غيرها، صعوبة في تحمله.

سابعًا: البعد الدولي

يتحرك اتجاه المناقشات المعاصرة، في بعض الجوانب، في الاتجاه الآخر تمامًا. ففي النظرية السياسية الدولية، تميل الكفة نحو أولئك الذين يقولون بوجوب تبني المعايير العالمية في العدالة على نطاق المعمورة، وبوجوب أن تؤسَّس المؤسسات السياسية لضمان تخفيف الإجحافات التوزيعية أو إلغائها، وأن يُضغط على النظم السياسة القمعية أو غير الليبرالية لتمتثل للمعايير الأخلاقية العالمية. حاجّ تشارلز بيتز، على سبيل المثال، قائلًا إن معايير العدالة التي دافع عنها جون رولز في كتابه **نظرية في العدالة** [1533] تصلح معيارًا لا للمجتمعات كلها فحسب، بل للعدالة بين المجتمعات أيضًا [1534].

أما رولز نفسه، فقد اختلف مع هذه النظرة وقال في كتابه **قانون الشعوب** [1535] إن مبادئ العدالة لا تتسع لتنطبق على المجتمع الدولي الذي يجب أن يُحكم بمبادئ مختلفة كليًا. وبذلك يبدو، في أي حال، أن رولز تراجع عن أي نوع من التزام العالمية الأخلاقية، ويعتبر الآن أن المبادئ الأخلاقية هي خلاصة المعتقدات الأخلاقية المستمدة من مجتمعات أخلاقية معينة، وليست أفكارًا ثاقبة جرى التوصل إليها من خلال قدرة العقل الإنساني. وقد تابع ديفيد ميلر هذا الموقف وفصل فيه بحيث اعتبر أن مبادئ العدالة مرتبطة بالمجتمعات القومية [1536].

ومع ذلك، رفض معظم المنظرين وجهة نظر رولز إزاء النظام الدولي، وبدأوا في المحاجة لمصلحة مؤسسات عالمية تعمل على تنفيذ المعايير العالمية للعدالة [1537]. فمثلًا، اقترح آلن بوكانان أن الرؤية الكوزموبوليتية يجب أن تحكم تأملاتنا الفكرية حول النظام الدولي، وأن ثمة ضرورة عاجلة لإعادة بناء المؤسسات العالمية كي تتطابق مع المبادئ العالمية في الأخلاق. فالدول، في النهاية، يجب ألا يهيمن عليها الاهتمام الأساسي بمصالح مواطنيها بل الاهتمام بالتزام حماية الحقوق الإنسانية في أي مكان باسم واجب العدالة الطبيعية [1538]. فإذا كان من المهم حماية الحقوق الإنسانية ضمن المجتمع المحلي، فالاتساق في المعاملة، كما تقول المُحاجّة، تتطلب حماية تلك الحقوق على مستوى المعمورة. «في الحقيقة، أي مأسَسَةٍ لترتيباتٍ تسمح للأفراد بأن يكونوا ظالمين تعد مشاركة في الاضطهاد، وكذلك فإن أي مأسسة لمبادئ في السلوك الدولي تجيز الاضطهاد تعد مشاركة فيه» [1539].

لا شك في أن الاتساق فضيلة؛ والمشاركة في الاضطهاد شكل سلوكي مريب. لكن، إذا كان ثمة خطر واضح من نزعة عالمية عدوانية، فالمجال الدولي هو المرشح لذلك، حيث من المحتمل ألا يكون تحقيق العدالة الهدف النهائي

للمؤسسات السياسية، بل المحافظة على السلام [(1540)]. برأيي، الاتساق يُملي علينا الامتناع عن السعي إلى غير هذا السلام في المجالين المحلي والدولي. وليس هذا بسبب عدم وجود معايير عالمية في العدالة، بل لأن السلام في الحقيقة هو أول فضائل المؤسسات الاجتماعية، وهو المعيار العالمي الذي تتقبله الثقافات والمجتمعات من كل نوع بسهولة.

المراجع

Ackerly, B. A. *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Barry, B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Oxford: Polity, 2001.

Beitz, C. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Benhabib, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Buchanan, A. *Justice, Legitimacy, and Self-determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Casal, P. «Is Multiculturalism Bad for Animals?.» *Journal of Political Philosophy*. vol. 11, no. 1 (2003).

Fitzmaurice, D. «Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration.» *Journal of Political Philosophy*. vol. 1, no. 1 (1993).

Friedman, M. *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Hanke, L. *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé De Las Casas and Juan Ginés De Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1994.

Jones, C. *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Keal, P. *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Kukathas, C. «Are There any Cultural Rights?.» *Political Theory*. 20, no. 1 (1992).

__________. «Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka.» *Political Theory*. vol. 20, no. 3 (1992).

Is feminism Bad for Multiculturalism?.» *Public Affairs*» .__________
.*Quarterly*. vol. 5, no. 2 (2001)

The Life of Brian, or, Now for Something Completely» .__________
Difference-blind,» in: P. Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered: Essays*
.*on Brian Barry's «Culture and Equality»* (Oxford: Polity, 2002)

The Liberal Archipelago. Oxford: Oxford University Press, .__________
.2003

Responsibility for Past Injustice.» *Philosophy, Politics and*» .__________
.*Economics*. vol. 2, no. 2 (2003)

The Mirage of Global Justice.» *Social Philosophy and*» .__________
.*Policy*. vol. 23, no. 1 (2006)

Kymlicka, W. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford
.University Press, 1989

Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority .__________
.*Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and .__________
.*Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001

.Levy, J. «Liberal Jacobinism.» *Ethics*. vol. 114, no. 2 (2004)

MacIntyre, A. «Is Patriotism a Virtue?,» in: Igor Primoratz (ed.), *Patriotism*
.(Amherst, NY: Humanity Books, 2002)

.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995

Principles of Social Justice. Cambridge, Mass.: Harvard .__________
.University Press, 1999

.*Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity, 2001 .__________

.Moellendorf, D. *Cosmopolitan Justice*. Boulder, Colo.: Westview, 2002

Nussbaum, M. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of
.Aristotelian Essentialism.» *Political Theory*. vol. 20, no. 2 (1992)

Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach,» in: M.» .__________
Nussbaum & A. Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press,
.1993)

Human Capabilities, Female Human Beings,» in: M.» .__________
Nussbaum & J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study*
.*of Human Capabilities* (Oxford: Clarendon Press, 1995)

A Plea for Difficulty,» in: S. M. Okin, *Is Multiculturalism*» .__________
Bad for Women?, J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum (eds.) (Princeton,
.NJ: Princeton University Press, 1999)

Okin, S. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions.» *Ethics*. 108 .(1998)

Is Multiculturalism Bad for Women?,» in: S. M. Okin, *Is*» .__________ *Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum .(eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)

Mistresses of their Own Destiny’: Group Rights, Gender,‘» .__________ .and Realistic Rights of Exit.» *Ethics*. 112 (2002)

Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No» .__________ Simple Answer,» in: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2005)

Pagden, A. *European Encounters with the New World: From Renaissance to .Romanticism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994

.Pogge, T. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989

World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan .__________ *.Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity, 2002

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971

The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason .__________ *.Revisited»*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999

.Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1985

Shachar, A. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women’s .Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Taylor, C. «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1994)

Todorov, T. *The Conquest of America: The Question of the Other*. R. .Howard (trans.). New York: Harper Collins, 1992

Valadez, J. *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-.Determination in Multicultural Societies*. Boulder, Colo.: Westview, 2001

Vitoria, F. de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, .1991

Waldron, J. «Superseding Historical Injustice.» *Ethics*. vol. 103, no. 1 .(1992)

The Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The*» .__________ *.Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

Walzer, M. «Philosophy and Democracy.» *Political Theory*. vol. 9, no. 3
.(1981)

Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality. .__________
.Oxford: Blackwell, 1983

Interpretation and Social Criticism. Cambridge, Mass.: .__________
.Harvard University Press, 1987

Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Notre .__________
.Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994

Spheres of Affection,» in: J. Cohen (ed.), *For Love of*» .__________
.*Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996)

On Toleration. New Haven, Conn.: Yale University Press, .__________
.1997

Response to Kukathas,» in: W. Kymlicka & I. Shapiro (eds.),» .__________
Ethnicity and Group Rights, NOMOS XXXIX (New York: New York
.University Press, 1997)

Watner, C. «‘All Mankind is One’: The Libertarian Tradition in Sixteenth
.Century Spain.» *Journal of Libertarian Studies*. vol. VIII, no. 2 (1987)

Young, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1990

(1497) A. Pagden, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, .1994)

(1498) T. Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, R. Howard (trans.) (New York: Harper Collins, 1992); C. Watner, «'All Mankind is One': The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain,» .*Journal of Libertarian Studies*, vol. VIII, no. 2 (1987)

(1499) L. Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé De Las Casas and Juan Ginés De Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious* (De Kalb: Northern Illinois University Press, .1994)

(1500) F. de Vitoria, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University .Press, 1991)

(1501) P. Keal, *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society* (Cambridge: Cambridge .University Press, 2003)

(1502) S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the* .*Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)

(1503) W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989); W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995); W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and* .*Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

(1504) S. Okin, «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions,» *Ethics*, .108 (1998)

(1505) S. Okin, «Is Multiculturalism Bad for Women?,» in: S. M. Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum .(eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 22-23

(1506) أوكين متعاطفة هنا مع مُحاجّات شاشار وفريدمان:

A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); M. Friedman, .*Autonomy, Gender, Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2003)

(1507) يُنظر أيضًا:

S. Okin, «'Mistresses of their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,» *Ethics*, 112 (2002); S. Okin, «Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answer,» in: A. Eisenberg

& J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005);

من أجل نقد يُنظر:

C. Kukathas, «Is feminism Bad for Multiculturalism?,» *Public Affairs Quarterly*, vol. 5, no. 2 (2001).

(1508) B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Oxford: Polity, 2001).

(1509) يُنظر أيضًا:

P. Casal, «Is Multiculturalism Bad for Animals?,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 11, no. 1 (2003).

لنقد باري، يُنظر:

C. Kukathas, «The Life of Brian, or, Now for Something Completely Difference-blind,» in: P. Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered: Essays on Brian Barry's «Culture and Equality»* (Oxford: Polity, 2002).

(1510) J. Waldron, «The Cosmopolitan Alternative,» in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(1511) J. Waldron, «Superseding Historical Injustice,» *Ethics*, vol. 103, no. 1 (1992).

حول تصويب الظلم التاريخي يُنظر أيضًا:

C. Kukathas, «Responsibility for Past Injustice,» *Philosophy, Politics and Economics*, vol. 2, no. 2 (2003);

يُنظر أيضًا مساهمة دانكن إيفيزون في هذا الكتاب.

(1512) يُنظر:

J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1985), p. 424; D. Fitzmaurice, «Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 1, no. 1 (1993), p. 14;

يُنظر أيضًا:

J. Levy, «Liberal Jacobinism,» *Ethics*, vol. 114, no. 2 (2004).

(1513) M. Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism,» *Political Theory*, vol. 20, no. 2 (1992); M. Nussbaum, «Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach,» in: M. Nussbaum & A. Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993); M. Nussbaum, «Human Capabilities, Female Human Beings,» in: M. Nussbaum & J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(1514) لنقد أكثر تفصيلًا، يُنظر:

B. A. Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 102-110.

(1515) M. Nussbaum, «A Plea for Diffculty,» in: Okin, *Is Multiculturalism Bad*.

(1516) Levy.

(1517) M. Walzer, «Spheres of Affection,» in: J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996), pp. 125-127.

(1518) M. Walzer, «Philosophy and Democracy,» *Political Theory*, vol. 9, no. 3 (1981); M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1983); M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994).

(1519) Walzer, *Thick and Thin*, p. 81.

(1520) M. Walzer, *On Toleration* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997), p. 98.

(1521) M. Walzer, «Response to Kukathas,» in: W. Kymlicka & I. Shapiro (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, NOMOS XXXIX (New York: New York University Press, 1997).

(1522) C. Taylor, «The Politics of Recognition,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 38.

(1523) Ibid., p. 62.

(1524) Ibid., p. 62.

(1525) I. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 167.

(1526) Benhabib, p. 114.

(1527) Ibid., p. 115.

(1528) Ibid., pp. 133-146;

يُنظر أيضًا:

J. Valadez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies* (Boulder, Colo.: Westview, 2001).

(1529) Benhabib, p. 145.

(1530) يُنظر بشكل خاص:

A. MacIntyre, «Is Patriotism a Virtue?,» in: Igor Primoratz (ed.), *Patriotism* (Amherst, NY: Humanity Books, 2002).

(1531) C. Kukathas, «Are There any Cultural Rights?,» *Political Theory*, 20, no. 1 (1992); C. Kukathas, «Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka,» *Political Theory*, vol. 20, no. 3 (1992).

(1532) لنقد أوفى يُنظر:

C. Kukathas, *The Liberal Archipelago* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(1533) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

(1534) C. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

يُنظر أيضًا:

T. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); T. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity, 2002).

(1535) J. Rawls, *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

(1536) D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); D. Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); D. Miller, *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity, 2001).

(1537) D. Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Boulder, Colo.: Westview, 2002); C. Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(1538) A. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-determination: Moral Foundations for International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

(1539) Moellendorf, p. 28.

(1540) C. Kukathas, «The Mirage of Global Justice,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 23, no. 1 (2006).

القسم الثامن: مطالبات في سياق عالمي

الفصل الثالث والثلاثون: حقوق الإنسان ...... جاك دونيلي

حقوق الإنسان هي، حرفيًا، الحقوق التي نملكها لأننا بشر. وهي حقوق متساوية: فإما أن يكون المرء كائنًا بشريًا أو لا يكون، وبذلك يملك حقوق الإنسان ذاتها كأي كائن بشري آخر. وهي أيضًا حقوق غير قابلة للتصرف: فالمرء لا يمكنه التوقف عن كونه كائنًا بشريًا، لذلك لا يمكن أن يفقد حقوقه الإنسانية مهما كان سلوكه سيئًا، أو مهما بلغت درجة الوحشية التي يُعامَل بها. كذلك، فإن حقوق الإنسان حقوق عالمية تشمل الجميع، يتمتع بها كل كائن بشري أينما كان. يعرض هذا الفصل تحليلًا مفهوميًا لحقوق الإنسان، وتوضيحًا موجزًا لتطورها التاريخي، ومدخلًا إلى بعض الخلافات النظرية البارزة حول الموضوع.

أولًا: ممارسة حقوق الإنسان

حقوق الإنسان ممارسة اجتماعية مركّبة ومثار جدل، تُنظم العلاقات بين الأفراد والمجتمع والدولة في إطار مجموعة من القيم المحدَّدة وواضحة المحتوى، تُطَبَّق من خلال حقوق متساوية وعالمية غير قابلة للتصرف [(1541)]. يركز هذا المبحث وما يليه في هذا الكتاب على عالمية حقوق الإنسان، على أساس أن هذا هو الأسلوب الذي عُرِضت به حقوق الإنسان فعليًا في النظرية وفي المجادلات السياسية. إن المطلب الأول من المبحث الأخير مكرس للتحديات التي تواجه هذه العالمية.

1 - حقوق الإنسان بوصفها حقوقًا

ثمة معنيان رئيسان لـ «الحق»: أخلاقي وسياسي. **أوّلُهما** يعني الصواب (rectitude)، والثاني يعني الاستحقاق (entitlement)، ويتم التعبير عنهما أنموذجيًا بالكلام عن **كون شيء** ما صائبًا (أو خطأ) وعن كون **شخص** ما **يملك** حقًا. إن حرمانك من شيء **يصح** أن تستمتع فيه في عالم عادل هو أمر مختلف عن حرمانك من شيء - حتى لو كان الشيء ذاته - **تملكه** بوصفه حقًا لك تستمتع به. دعاوى الحقوق في العادة «تبزّ» المنفعة، والسياسات الاجتماعية، والأسس الأخرى التي يقوم عليها الفعل [(1542)]. والحقوق تمكنك من أن تفعل أشياء خاصة.

مثلًا، حق آدم بالشيء (س) في ما يتعلق بالمدعوة بِث لا يُختزل إلى الواجبات الملازمة المترتبة على بِث نفسها. فإذا فشلت بِث في أداء واجباتها، إضافة إلى انتهاك معايير الصواب والخطأ وإلحاق الأذى بآدم، فإنها تتعدى على حقه.

وهذا يجعلها معَرّضة لدعاوى تعويض خاصة. إضافة إلى ذلك، وبحسب ما توحي به لغة «ممارسة» الحقوق، يُعتبَر آدم مسؤولًا في هذه العلاقة. إذ له أن يؤكد حقه في الموضوع (س). فإذا تقاعست بِث عن أداء التزامها، فربما يدفع آدم بمزيد من المطالب، أو يختار عدم متابعة الموضوع، أو حتى يَعذرها، وفقًا لتقديره الشخصي إلى حد كبير.

إن ممارسة الحقوق مرهقة ومكلفة لكل الأطراف المعنية بها وللمجتمع. ومن ثم ينبغي تجنبها عندما يكون ذلك ممكنًا. مع ذلك، فإن القدرة على المطالبة بالحقوق من شأنها أن تميز بين أن يكون لديك حق وبين أن تكون المستفيد (بلا حقوق) من وفاء شخص آخر بالتزاماته. أن «يملك» المرء حقًا (امتلاك حق) أمر له قيمة خاصة عندما لا «يملك» المرء (يتمتع بـ) موضوع ذلك الحق. يجب عدم الخلط بين امتلاك الحق ومدى احترامه أو السهولة أو التكرارية التي يمكن أن يتم (أو لا يتم) بها تنفيذه.

كذلك، يجب عدم الخلط بين امتلاك حق إنساني والتمتع بمادة ذلك الحق أو موضوعه. إن حقيقة أن الناس لا تنفذ عليهم القوانين تنفيذًا تعسفيًا قد لا تعكس أكثر من افتقار الحكومة إلى الرغبة لفعل ذلك، أو قد يعكس إمكاناتها المحدودة فحسب. وحتى الحماية الناشطة فربما لا علاقة لها بـ (امتلاك) المرء الحق في ألا تُنفذ القوانين عليه. فربما يتصرف الحكام، مثلًا، بدافع شعورٍ ما بالعدالة، أو بدافع الحسابات النفعية، أو بدافع أوامر إلهية لا تهب حقوقًا للأفراد. وحتى مسألة انتفاء تنفيذ الأحكام بتعسف فربما تعتمد على العادات أو اللوائح، لا على أساس حق إنساني.

حقوق الإنسان، كما سنرى أدناه، تضبط العلاقات بين الأفراد بوصفهم مواطنين وبين «دولتهم». لكن باعتبارها حقوقًا (استحقاقات) فإنها تفعل ما هو أكثر من مجرد تأسيس معايير للشرعية السياسية. فهي تُخوّل المواطنين وتمكنهم من العمل على تثبيت حقوقهم.

ليست حقوق الإنسان مجرد قيم مُجرّدة كالحرية، والمساواة، والأمن. إنها **حقوق**، أي استحقاقات تؤسس ممارسات اجتماعية معينة لتحقيق تلك القيم. ليست دعاوى الحقوق الإنسانية مجرد تعبير عن الآمال، أو الاقتراحات، أو الالتماسات، أو الأفكار العظيمة، بل مطالب مستندة إلى الحقوق. في مقابل الأسس الأخرى التي يُطالَب بموجبها بالسلع والخدمات والفرص - مثلًا، أسس العدالة أو المنفعة أو المنحة الإلهية أو العَقد - فإن حقوق الإنسان مستحَقّة لكل كائن بشري، بوصفه كائنًا بشريًا.

2 - مصدر حقوق الإنسان ومضمونها

إذا تحولنا من جانب «الحقوق» إلى جانب «الإنسان» في حقوق الإنسان، فالسؤال النظري المحوري هو: كيف تفضي كينونة الانسان إلى ظهور

الحقوق؟ ولنستعمل لغة اصطلاحية أقدم فنقول: ما الذي في «طبيعة» كياننا ويمنحنا «حقوقًا طبيعية»؟
الحاجات هي إجابة متكررة عن هذا السؤال [(1543)]. لكن، كما يعترف كريستيان باي المدافع البارز عن نظرية حقوق الإنسان بوصفها حاجات، «إن من السابق لأوانه التحدث عن أي حاجات راسخة تجريبيًا إلا القوت والأمان» [(1544)]. الأمر الغامض هو كيفية إفضاء الحاجات إلى ظهور الحقوق.
يوحي الفحص الدقيق بأن حقوق الإنسان تستند إلى طبيعتنا **الأخلاقية**. وهذه الحقوق لا تقوم على أساس تفسير وصفي (descriptive) للحاجات السيكولوجية - البيولوجية، بل تقوم على تفسير **توصيفي علاجي** (prescriptive) للاحتمالية الإنسانية. فليس لنا حقوق إنسانية بمتطلبات الصحة، وإنما بالأشياء التي «نحتاج إليها» لنعيش حياة جديرة بالكائن البشري.
إن «الطبيعة الإنسانية» التي تقوم عليها حقوق الإنسان مشروع اجتماعي أكثر مما هي مُعطًى سابق على الاجتماعي. وحقوق الإنسان هي مَثل أعلى طوباوي وهي في الوقت نفسه ممارسة واقعية لتنفيذ ذلك المثل الأعلى؛ وهي نوع من النبوءة الأخلاقية التي تحقق ذاتها. إذا كانت الرؤية الأخلاقية الأساسية للطبيعة البشرية واقعة ضمن الحدود «الطبيعية» للإمكانية، إذًا، فتنفيذ تلك الحقوق يجعل تلك الطبيعة المثالية المسبقة واقعًا.
تُشكل حقوقُ الإنسان الأفرادَ باعتبارهم نوعًا محددًا من الذات السياسية: مواطنون أحرار حاملو حقوق متساوية. وبتعريف متطلبات وحدود الحكومة الشرعية، فإنهم يُشكلون دولًا من نوع محدد.
يشكل القانون الدولي المعاصر لحقوق الإنسان رؤية مهمة سياسيًا لهذه السيرورة. فثمة درجة مدهشة من التوافق الدولي - على مستوى النخب المشتركة بين الدول في الأقل - على قائمة الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 [(1545)] والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان لعام 1966 [(1546)]. وبحلول كانون الأول/ديسمبر 2005، حصل الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على موافقة 151 جهة، وحصل الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية [(1547)] على موافقة 154 جهة، وهذا يُمثّل 80 في المئة من أعضاء الأمم المتحدة البالغ عددهم 191 عضوًا. وعبّر القليل من الدول الباقية عن اعتراضات منهجية جدية من حيث المبدأ.
يمكن قراءة هاتين الوثيقتين بوصفهما تستشرفان التأسيس المُشترك المتبادَل لمواطنين متساوين ومستقلين ولدولٍ ديمقراطية ملائمة لحكم هؤلاء المواطنين حاملي الحقوق [(1548)]. فيجب ألا تقتصر معاملة الدولة لمواطنيها على سبيل الاهتمام باستعدادهم للمعاناة والاحترام بوصفهم «كائنات بشرية قادرة على تشكيل وممارسة تصورات ذكية حول كيف يجب أن تُعاش حياتهم»، بل وعلى سبيل الاهتمام والاحترام **المتساويين** **[(1549)]**.

3 - تسويغ حقوق الإنسان

يسكت القانون الدولي لحقوق الإنسان، مع ذلك، عن أسسه النظرية، باستثناء تأكيدات متناثرة أن «البشر جميعهم يُولدون أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق» (الإعلان العالمي، المادة 1) وأن حقوق الإنسان «تستقى من الكرامة الأصيلة للشخص الإنساني» (المواثيق، الديباجة). بالمثل، إن تقاليد العقد الاجتماعي في النظرية السياسية، بدءًا من جون لوك ووصولًا إلى جون رولز، التي ترتبط على نحو وثيق بأفكار الحقوق الطبيعية، تفترض ببساطة أن حقوق الإنسان موجودة. وتغيب حقوق الإنسان عن مُنظّري الواجب الأخلاقي ومنظري الغائية في تقاليد النظرية الأخلاقية الغربية. وحتى في أيامنا، تبقى المسوغات العامة لحقوق الإنسان هامشية في معظم المناقشات النظرية [(1550)].

على سبيل المثال، الحقوق غائبة من كتاب كانط **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق** [(1551)] والجزء الأول من «النظرية والممارسة» [(1552)] الذي يبحث في حتمياتنا القطعية في ظل القانون الأخلاقي؛ أي الحق بمعنى الشيء الصائب. ومع ذلك، فإن الجزء الثاني من «النظرية والممارسة» يعالج «الحق السياسي». يدور النقاش هنا حول حقوق الأفراد، من حيث هم كائنات بشرية وذوات ومواطنون، وهو يقارب ما نعتبره اليوم حقوق الإنسان. لكنّ كانط، حتى وهو الفيلسوف المنهجي، يفترض وجود هذه الحقوق بدلًا من أن يُحاجّ بشأنها.

لذلك، سبق لي أن اقترحتُ [في كتابي **إعلان الحقوق العالمي**] [(1553)] أننا نفهم حقوق الإنسان على النحو الذي يدعوه جون رولز «تصورًا سياسيًا للعدالة» وليس بوصفها عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية شاملة. ولأن التصور السياسي للعدالة يعالج البنية الدستورية للمجتمع التي تُعَرَّف (قدر الإمكان) باستقلال عن أي نظرية محددة أخلاقية أو دينية، فإن أتباع مختلف العقائد الشاملة، على الرغم من اختلافات أخرى، ربما يصلون إلى «إجماع متداخل» [(1554)].

حدث هذا على المستوى الوطني في دول الغرب، حيث توصل الجميع - لأسباب مختلفة وبدرجات متفاوتة من الحماسة - إلى تأييد دولة الرفاه الديمقراطية - الاجتماعية الليبرالية، وكانوا من المسيحيين والمسلمين واليهود والملحدين والكانطيين والنفعيين والتوماويين الجدد والمنظرين النقديين وما بعد الحداثيين والاشتراكيين والرأسماليين، والكثير غيرهم. إن الإجماع متداخل (وليس كاملًا) وسياسيٌّ (وليس أخلاقيًا أو دينيًا)، وعلى الرغم من ذلك، فهو ذو أهمية نظرية وعملية بالغة. وسوف أجادلُ لأثبت أن شيئًا شبيهًا بذلك يفسر التأييد الدولي السياسي والقانوني الواسع لحقوق الإنسان.

على الرغم من أن حقوق الإنسان لا تعتمد على عقيدة دينية أو فلسفية **خاصة**، فإنها تتعارض مع العقائد الشاملة غير المساواتية. مع ذلك، يمكن أي عقيدة

مساواتية شاملة أن تتبنى، من حيث المبدأ، حقوق الإنسان باعتبارها آلية **سياسية**. ففي الممارسة العملية، سار في هذا الاتجاه عدد متزايد من العقائد الشاملة، الدينية والعلمانية على حد سواء. فعلى سبيل المثال، طوّر مسلمون من مذاهب سياسية مختلفة في أرجاء العالم الإسلامي مبادئ إسلامية لحقوق الإنسان تتشابه على نحو لافت مع مبادئ الإعلان العالمي. وهذا، على ما يبدو، يُشبه السيرورة التي مر بها المسيحيون الغربيون الذين لم يُعبروا قبل القرن السابع عشر عن طموحاتهم السياسية بلغة الحقوق المتساوية وغير القابلة للتصرف، لكنهم تحولوا بالتدريج إلى تأييد فكرة بناء المجتمعات السياسية حول هذه الحقوق.

4 - الجهات المضطلعة بالمسؤولية عن حقوق الإنسان

يُحاج هنري شو [(1555)] قائلًا إن معظم الحقوق، وحقوق الإنسان كافةً، تستتبع ثلاثة أنواع من الواجبات: عدم حرمان حامل الحق من التمتع بالحق؛ والحماية ضد الحرمان؛ ومساعدة أولئك الذين انتُهكت حقوقهم. ومع ذلك، فإن هذه الواجبات يمكن أن تضطلع بها جهات فاعلة مختلفة.

في الممارسة الوطنية والقانون الدولي، تُلقى واجبات الحماية والمساعدة على عاتق الدولة التي يكون المرء مواطنًا فيها [(1556)]. وحتى الحرمان من الحقوق الذي تفرضه أفراد وجماعات خاصة لا يعدّ في العادة انتهاكًا لحقوق الإنسان. إذا قام جارٌ غاضب بنسف بيت وقتل دزينة من البشر، فهذه جريمة. أما إذا قام ضباط الشرطة الغاضبون بالفعل ذاته، فهذا انتهاك لحقوق الإنسان. وإذا قام بالفعل نفسه جنود أجانب خلال الحرب، فربما اقترفوا جريمة حرب.

ربما يتخيل المرء تخصيصات مختلفة للواجبات. فحقوق الأطفال في المجتمعات كلها تُنفّذها العائلات بشكل أساسي. وخصخص الكثير من البلدان نسبة كبيرة من بدلات تقاعد الشيخوخة. في سنغافورة، تُلقى على الأبناء واجبات قانونية معينة لدعم والديهم المسنين. ويتكرر في هذه الأيام بعض الدعاوى الذي يؤكد واجب المؤسسات التجارية عدم الحرمان [من عائدات التقاعد]. وقد لا يكون من السذاجة تصور عالم تكتسب فيه المنظمات الدولية والإقليمية التزامات لتطبيق حقوق الإنسان وتنفيذها.

لكن في الممارسة، فإن حقوق الإنسان كلها تقريبًا اليوم تُطبقها وتنفذها دول تعمل ضمن ولايات قضائية إقليمية معترف بها. ومع أن حاملي حقوق الإنسان عالميون، فإن مسؤولية التنفيذ والتطبيق تقع على عاتق الدول، حيث إن عليها واجبات حماية ومساعدة مواطنيها فحسب (وبعض الآخرين المحددين الذين يقعون ضمن ولايتها القضائية). فلا الدول، ولا الفاعلين الآخرين، يتمتعون

بالحقوق أو الواجبات لحماية الضحايا في ولايات قضائية أخرى أو مساعدتهم [(1557)].

ثانيًا: تاريخ حقوق الإنسان

جرى الاعتياد، في العالمين الغربي وغير الغربي على حد سواء، على تنظيم السياسة والمجتمع على أساس المبادئ التراتبية لا المبادئ المساواتية، حول الواجبات لا الحقوق، وحول الأدوار المقررة لا الأفراد. إن حقوق الإنسان اختراع «حديث» طوِّر بدايةً في أوروبا وأميركا الشمالية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وتاريخ حقوق الإنسان [(1558)] هو قصة صراعات (عنيفة في الأغلب) أنشأت المجتمعاتُ السياسيةُ في العالم الحديث من خلالها رؤيةَ مفهومية محددة للمتطلبات السياسية لحياة الكرامة الجديرة بالكائن البشري.

1 - الأفكار المبكرة عن الحقوق الطبيعية

ميز الإغريق في الحقبة الكلاسيكية بشكل جذري بين الهيلينيين والبرابرة. وكان التعريف المشهور الذي قدمه أرسطو لـ «الإنسان» بأنه حيوان سياسي [(1559)]، يؤكد أن الحياة الإنسانية الحقيقية ليست ممكنة إلا في المدينة-الدولة. وخارج المدينة-الدولة، أي بين البرابرة، كان، في أحسن الأحوال، ثمة مخلوقات قادرة على أن تُصبح بشرًا. أما الحقوق التي لم يكن لها لفظ مرادف في لغتهم فكانت هامشية في أوجه فهمهم السياسة والمجتمع.

اكتسبت المعتقدات الأخلاقية والدينية الأكثر عالمية صعودًا أكبر في اليونان الهيلينية وروما. لكن ما لا يقل أهمية عن ذلك هو أن اليونانيين والرومان استمروا في تمييز أنفسهم بشراسة من البرابرة (للمناسبة، أسست الفكرة العبرانية عن أن اليهود شعب الله المختار تمييزًا نوعيًا مشابهًا). وقد جاء تفكير الرومان وممارساتهم السياسية، سواء في عهد الجمهورية أو الإمبراطورية، خلوًّا من أي إشارة إلى حقوق فردية عالمية.

أما العالم المسيحي في القرون الوسطى فنُظّمت على أساس تمييزات تراتبية تتعلق بالمولد والجنس والمكانة الدينية والالتزامات الإقطاعية. وعبّر القانون الطبيعي عن الحق الطبيعي بمعنى الشيء الصائب، لا بمعنى الحقوق الطبيعية [(1560)]، وعن أن فكرة الحقوق المتساوية غير القابلة للتصرف للأفراد في مواجهة المجتمع والحكام السياسيين، لو تناولها أي تفكير جدي، لكانت شيئًا بغيضًا في ذلك الوقت.

حدثت القطيعة الحاسمة في منتصف القرن السابع عشر. حيث يُحدد الباحث تَك [(1561)] بعض الأعمال الريادية المهمة في العصور الوسطى وعصر النهضة، إذ أكدت الحروب الأهلية الإنكليزية مجموعة واسعة من الحقوق الطبيعية المتساوية [(1562)]، منها مطالبات الاشتراكيين الأوائل من خلال وينستانلي وحركة الحفّارين البروتستانت الجذريين (the Diggers) نيابةً عن الفقراء والناس المحرومين

في إنكلترا؛ وكراريس الليفيليرز (Levellers) الدعائية [1563] من خلال ليلبيرن (Lilburne) وأوفرتون (Overton) وآخرين كثيرين؛ والمجادلات الشهيرة في بوتني (Putney) في خريف 1647 [1564]. أما في مجال «النظرية الرفيعة» فظهرت الحقوق الطبيعية بشكل بارز في أعمال غروتيوس وسيلدِن وهوبز وبوفِندروف [1565].
ووضع كتاب جون لوك **رسالة ثانية في الحكم** (1689) (Second Treatise of Government) الحقوق المتساوية وغير القابلة للتصرف في مركز نظرية بارزة ومؤثرة.

أما من الناحية العملية، فقد فسِّرت الحقوق الطبيعية «العالمية» بطرائق خاصة جدًا. إذ وسِّع التسامح الديني ليشمل بعض الطوائف المسيحية فحسب، كما دُعمت المزاعم السياسية بالولادة من أصل رفيع [السائدة حينئذ] بالحقوق الطبيعية بدلًا من أن تحل الحقوق الطبيعية محل حقوق الولادة التي قُيِّدت في ما بعد بوضع شرط تملك عقارات كبيرة، واستثنيت النساء «بشكل طبيعي». كما شملت الاستثناءات «البرابرة» و«المتوحشين».

مع ذلك، قوّضت الحقوقُ الطبيعية إلى حد كبير الامتيازات الإقطاعية والأرستقراطية. وكما أظهرت الصراعات التي تلت ذلك، كان لمنطق الحقوق العالمية المتساوية وغير القابلة للتصرف طابع معين من التصحيح الذاتي. فهذا المنطق يُحوّل عبء الإثبات إلى أولئك الذين يبنون حقوقهم الخاصة على أساس الإنسانية المشتركة، ليُظهروا لماذا لا يكون الآخرون مؤهلين للحصول على الحقوق ذاتها. وكان على المضطهَدين والمنبوذين أن يقتحموا بقوتهم الطريق إلى السياسة، وكانوا عادة يواجهون مقاومة عنيفة. لكن في خلال القرون الثلاثة الماضية، سهّلت حقوق الإنسان العالميةُ بروز الكثير من الجماعات المضطهَدة، ابتداءً بالبرجوازية.

2 - توسيع نطاق الحقوق الطبيعية

على الرغم من أن الحقوق الطبيعية كانت بارزة في المجادلات السياسية البريطانية في القرن السابع عشر، فإن شرعة الحقوق (1689) (the Bill of Rights) تشير بشكل رئيس إلى «الحقوق والحريات القديمة» وسلطات البرلمان وامتيازاته. كانت الثورتان الأميركية والفرنسية أصدق ثورية إذ جذّرتا السيادة في الشعب. ومن خلال إعلانيهما المشهورين، أسستا الشرعية السياسية على الحقوق الطبيعية المتساوية.

من الناحية العملية، كانت هذه المشروعات أيضًا مقيَّدة، مثلًا، بالعبودية وإقصاء النساء، وباشتراط المِلكية لحق التصويت (تراجعت لكن بقيت ملحوظة). وبكل ما أنتجته من تأثيرات، كانت الاستثناء أكثر منها القاعدة. وفي العقود التي تلت هزيمة نابليون، هيمنت ردة فعل محافِظة، خصوصًا في القارة الأوروبية.

ما لا يقل أهمية عن ذلك هو أن المطالبات بحقوق الإنسان في القرن التاسع عشر تطورت بشكل متواصل إلى ما هو جذري، وكانت تدفعها الطبقات الشعبية والعاملة إلى الأمام باستمرار، حتى لم تعد تقف ضد الامتيازات الملكية والأرستقراطية فحسب، بل أيضًا ضد البرجوازيين المستفيدين من المطالبات السابقة بالحقوق الطبيعية.

يُعرَض هذا التغيير في الأغلب بوصفه انتقالًا لبؤرة التركيز من الحقوق المدنية والسياسية إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وتخطئ هذه القراءة، في أي حال، في تمثيل المرحلتين، إذ كانت الحقوق الاقتصادية مركزية في قائمة لوك التي شملت حقوق الحياة والحرية والملكية، وفي قائمة جيفرسون التي شملت حقوق الحياة والحرية والسعي إلى تحقيق السعادة. خلافًا لذلك، فإن جذريي القرن التاسع عشر وتقدمييه تحركوا بالثورة نحو توسعة نطاق التصويت والحقوق السياسية والمدنية المتساوية بالقوة نفسها التي تحركوا فيها للحصول على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

كان الخلاف على موضوع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية محورًا مركزيًا للانقسام السياسي، إذ تعامل الفريقان مع الحقوق السياسية والاقتصادية والحقوق الاجتماعية على اعتبار أنها مترابطة معًا، وأنها غير قابلة للتجزئة. وعلى الرغم من أن حقوق «الجميع» الطبيعة تعني من حيث الممارسة العملية حقوقـ «ـنا» الطبيعية، فقد دافع الفريقان عن المجال الكامل للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية (التي تخصهم).

مع ذلك، يجب ألا يفضي تركيزنا على ظهور ممارسات حقوق الإنسان وتطورها إلى حجب حقيقة مفادها أن أرباب النزعة التقليدية من المتدينين والعلمانيين بفئاتهم كلها استمروا في رفض حقوق الإنسان، وكان هؤلاء يسيطرون على روسيا ومملكة النمسا-هنغاريا، وحافظوا على قوّتهم في معظم البلدان الأخرى. رأى الرومانسيون والتاريخانيون والكثير من القوميين في «الأمم» أو «الشعوب» كياناتٍ أخلاقية عضوية غير متساوية من جهة، وأعلى من الكائنات البشرية الفردية. وكانت النزعتان العنصرية العلمية والداروينية الاجتماعية من الحركات القوية في القرن التاسع عشر، وما إلى ذلك.

في الحقيقة، إن هيمنة حقوق الإنسان، حتى بين ظهراني التقدميين، هي، في أحسن الحالات، ليست سوى أحدى ظواهر الجزء الأخير من القرن العشرين. فمعظم الصراعات لأجل المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في القرن التاسع عشر - خلافًا لحركتي عامي 1776 و1789 - كانت تحت راية مختلفة. فعلى سبيل المثال، اشتهر بنثام [(1566)] بوصف الحقوق الطبيعية غير القابلة للتقادم بأنها «هراء يرتكز على رجلين خشبيتين». ورفض جذريون كثيرون الحقوقَ الطبيعية لأن المحافظين المدافعين عن المِلكية استمالوهم واستقطبوهم. أما القوميون الليبراليون فأكدوا الحقوق القومية، لا الحقوق

الفردية. ولم يقبل ماركس بحقوق الإنسان إلا بوصفها عناصر تكتيكية وذرائعية قيّمة من عناصر الثورة السياسية البرجوازية التي ستنبُذها الاشتراكية.

3 - تدويل حقوق الإنسان

كما توحي حالة الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر، برزت أشكال فهم سائدة عن حقوق الإنسان بواسطة جماعات جديدة تطالب بالاعتراف السياسي الكامل بإنسانيتها المتساوية، من طريق إيجاد معالجات مستندة إلى حقوق «للتهديدات النمطية» الواضحة لكرامة تلك الجماعات[(1567)]. وشهد القرن العشرون تقدمًا ملحوظًا في الاعتراف بقضايا التمييز ضد النساء والأقليات العرقية والإثنية والتفاعل معها. كما أدخل القرن العشرون قضية ضحايا الاستعمار الغربي ضمن نطاق حقوق الإنسان من خلال حق الشعوب في تقرير مصيرها.

لكن أهم ابتكار جذري للقرن العشرين، في أي حال، كان صوغ نظام لمعايير **عالمية** لحقوق الإنسان. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يقدم نفسه «معيارًا مشتركًا للإنجاز للشعوب والأمم كافة»، أو طموحًا مُنح أهمية عملية حقيقية من خلال تطوير القانون الدولي لحقوق الإنسان. وبحلول نهاية سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته، أعيد إدخال لغة حقوق الإنسان في معظم المشروعات السياسية «التقدمية». مع انهيار اشتراكية الدولة - الحزب في وسط وشرق أوروبا وفي الدكتاتوريات التنموية وفي دول الأمن القومي في العالم الثالث غير الليبرالي، هيمنت رؤية ديمقراطية - ليبرالية فضفاضة لحقوق الإنسان. اليوم، لا يمكن أي رؤية للشرعية السياسية لا تتواءم بطريقة منهجية مع حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا أن تؤخذ بجدية في الإطار الدولي. وأصبحت حقوق الإنسان لغة المقاومة الرئيسة في المعمورة كلها.

تبقى هناك مجموعات مهمشة ومنبوذة (كجماعات المعاقين والمثليين جنسيًا) الذين ما تزال مطالباتهم بالحقوق المتساوية موضع تجاهل. إن تطبيق معايير حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا على المستوى الوطني يُقصي الكثيرين عن التمتع بفاعلية بحقوقهم الإنسانية بسبب مصادفات الولادة. لكنّ منطق العالمية مستمرٌّ في كونه مصدرًا نقديًا قويًا لمجابهة أوجه الفهم والتطبيقات المبنية على الإقصاء.

يتطلب الوصول إلى حقوق الإنسان العالمية كفاحًا لا ينقطع لتحقيق رؤية للكرامة الإنسانية دائمة التطور والانتشار. ولنستعمل شعار المفوض السامي لحقوق الإنسان في عام 1998، في الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ قال ما يعبر عن الاهتمام والاحترام المتساويين لكل الناس: «حقوق الإنسان كلها للناس كلهم». يتضمن هذا الشعار عنصرًا طوباويًا، في الوقت الذي نستمر فيه بتطوير تصورات أكثر غنىً ومحتوىً للكرامة الإنسانية،

وتصوراتٍ أكثر شمولًا لـ «كافة» الكائنات البشرية. لكنها تبقى يوتوبيا **واقعية**[1568]، تُوَفِّرُ الوسائل (حقوق الإنسان) لتحقيق ذاتها.

ثالثًا: مجادلات نظرية

يعرض ديفيد كنيدي [1569] بقوة كشفًا موجزًا لكنْ مكثَّفًا للانتقادات الشائعة التي توجه إلى حقوق الإنسان. يُقيّدنا المجال هنا للاقتصار في الحديث على المُحاجّات التي تتصدى لشمولية وفردانية حقوق الإنسان، وتنتقد الميل إلى الاعتماد المُغالي على حقوق (الإنسان) في السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والرفاه الإنساني. ومع أن هذا عمل مرجعي، فإن تقديمي الفكرة هنا، كما في الأجزاء السابقة، يتخلى عن حيادية باهتة. ففي حين أطرح وجهات النظر الرئيسة البديلة، أجازف بتقديم مواقف ملموسة واضحة بشأن هذه المجادلات.

1 - النسبية الثقافية

يعتقد الكثير من المؤلفين أن في المجتمعات غير الغربية مفاهيم محلية لحقوق الإنسان تختلف في جوهرها عن أوجه الفهم الغربية/الدولية [1570]. تخلط هذه المُحاجّات بين حقوق الإنسان، بمعنى الاستحقاقات التي نستحقها لأننا ببساطة بشر، والأفكار الأوسع مثل الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية. فمثلا، يُحاجّ أسماروم ليغيس قائلًا إن «العدالة التوزيعية، في المجالات الاقتصادية والسياسية، هي المبدأ الأخلاقي الأول المُشترك بين معظم الأفارقة» [1571]. لكن العدالة، في أي حال، تنطوي على ما هو أكثر من مجرد احترام الحقوق. والحقوق المُعتَرف بها في المجتمعات الأفريقية التقليدية متجذرة في المكانة الاجتماعية وليس في الإنسانية المشتركة بين البشر. وعلى الرغم من أن معظم المجتمعات غير الغربية أكدت واجبات الحكام في مجالات تخضع حاليًا لتنظيم حقوق الإنسان، فإن تلك الواجبات إما أنها لم تكن متعلّقة بالحقوق أو كانت مرتبطة بحقوق تستند إلى المكانة الاجتماعية أو القانونية أو الروحية [1572]. «على الأفراد التزامات معينة نحو الله، والبشر الزملاء، والطبيعة، وكلّها تحددها الشريعة الإسلامية. وعندما يؤدي الأفراد هذه الالتزامات فإنهم يكتسبون حقوقًا وحريّات معينة، وهذه أيضًا تحددها الشريعة» [1573].

لكن، كيفما قرأنا الماضي، يجب ألا نؤكده كثيرًا في تفسير الحاضر وتقويمه. فربما يكون صحيحًا القول إن «النظرة إلى المجتمع ككل عضوي تعلو فيه الحقوق الجمعية على الفرد، وإن الإنسان يعيش لأجل الدولة وليس العكس، وإن الحقوق ليس لها قيمة مطلقة أصيلة بل تُشتق من الدولة، كانت جميعها موضوعات سائدة في الصين القديمة والصين الحديثة على حد سواء» [1574]. لكن الثقافة **ليست** قَدَرًا. إنها دينامية وموضع جدال، ومتغيرة باستمرار من

خلال صراعات تكون عنيفة في الأغلب، للسيطرة على المعاني الاجتماعية. فالصينيون المعاصرون ليسوا أكثر تقيّدًا بمثل تلك الأفهام التقليدية من تقيّد الأوروبيين المعاصرين بتقاليدهم القروسطية والحديثة المبكرة التي كانت بعيدة أيضًا عن حقوق الإنسان.

ناقشت في موضع آخر [1575] أن لحقوق الإنسان أساسًا بنيويًا وليس ثقافيًا. وهي تستجيب للتهديدات الصريحة للكرامة الإنسانية والفرص الاجتماعية والسياسية الخاصة التي تُحدِثها الأسواق الحديثة والدول الحديثة. لذلك، فإن عالمية حقوق الإنسان وظيفية وطارئة تاريخيًا. تغلغلت الأسواقُ والدولُ في المعمورةَ، وأثبتت العبقرية الإنسانية (أقلّه حتى الآن) عجزها عن تدبّر استجابات أكثر فاعلية.

لكن، مهما كان التحليل التاريخي والنظري الذي نتبناه، فإن الحقيقة الحاسمة هي أن المزيد من الأفراد والجماعات في أرجاء المعمورة توصلوا إلى تفسير قيمهم الدينية والأخلاقية والثقافية بوصفها داعمةً لحقوق الإنسان، هذا إن لم تكن مطالبةً بها. فالشعوب التي تتمتع بتقاليد ثقافية على قدر كبير من التنوع - كالهند واليابان وفرنسا وجنوب أفريقيا - تبنّت كلها ممارسات مثل حرية الدين والتأمين الاجتماعي والحق في التعليم. ومن الجدير ملاحظة أن هذه الحقوق ومعظم الحقوق الأخرى المضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مُصاغة بتعبيرات على قدر كاف من العمومية، حيث تسمح بالتطبيقات المتنوعة التي تأخذ الثقافة والتاريخ والأذواق المحلية في الاعتبار.

ليست حقوق الإنسان مرتبطة بثقافة معينة، ولا هي متعارضة مع أي ثقافة مساواتية. لم يزل الأفراد والجماعات الناشطون سياسيًا على مدى المعمورة في هذه الأيام يحاولون التمكن من المعنى الذي يعنيه لهم وصف حقوق الإنسان «العالمية» [1576]. كانت عالمية حقوق الإنسان، ولا تزال، تُنشأ مفاهيميًا على يد أفراد وجماعات ومجتمعات سياسية قومية ودولية، تبنّوا جميعًا مفهوم الحقوق العالمية المتساوية وغير القابلة للتصرف باعتبارها معيارًا للشرعية السياسية.

2 - مزيد من التحديات النسبوية

لا تحتاج مُحاجّات النسبوية إلى أن تستند إلى الثقافة. فالكثير منها سياسي. يضاف إلى ذلك أن منشأ الكثير من المُحاجّات الثقافية ظاهريًا نُخَبٌ قمعيّة يستفِزُّ سلوكُها قيَم الثقافات المحلية بدرجة لا تقل عما تفعله معايير حقوق الإنسان العالمية.

إبّان الحرب الباردة، غالبًا ما كان يُشكك في عالمية حقوق الإنسان بمُحاجّاتٍ تقول إن النظم السياسية المختلفة تنتقي ما يوافقها من المجموعات الفرعية من قائمة حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا. فهناك أقلية من الغربيين [1577]

رفضت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو قللت من قدرها بشكل جذري. وعلى الرغم من أن مثل هذه المُحاجّات لم يكن مؤثرًا في ممارسات الدول الأوروبية كافة (الدول التي تمثل الخط الرئيس في أوروبا)، وأنّ تلك الدول كانت في الواقع تُناهضُها، فقد سادت انتقادات مماثلة للحقوق المدنية والسياسية في الكتلة السوفياتية والكثير من دول العالم الثالث.

لكنْ من الناحية النظرية، لا اختلافات قطعية بين الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية [(1578)]. فمثلًا، إن تصنيف الحقوق «الإيجابية» و«السلبية» لا يتواءم مع الحقوق الاقتصادية والمدنية والسياسية. فالانتخابات الحقيقية الدورية، والمحاكمات بأسلوب هيئة المحلفين، وافتراض البراءة قبل الاتهام، على سبيل المثال، هي خيرات إيجابية على الدولة توفيرها. بينما تُعتبر ممارسة الدولة ضبط النفس، أو عدم قيامها بأي ردة فعل، لتحقيق هذه الحقوق، ثانوية في أحسن الحالات. وحتى الحقوق التي تعتبر «سلبية» بدرجة مهمة، كالحماية من التعذيب، تتطلب من الدولة أن تؤدي عملًا إيجابيًا واسعًا (تدريب الشرطة، وإتاحة الوصول إلى النظام القضائي) كي تتحقق.

من المقبول بشكل عام اليوم عدم تمكن التمجيد المطلق لمجموعة معينة من الحقوق أو الحط من قدرها من تعزيز الممارسات السياسية التي تدعم تصورًا مقبولًا للكرامة الإنسانية. لذلك، يقدم إعلان فيينا وبرنامج العمل لعام 1993 (The 1993 Vienna Declaration and Program of Action) (الفقرة 5) حقوق الإنسان كلها بوصفها «مترابطة وغير قابلة للتقسيم». ورؤية الكرامة الإنسانية الكامنة هنا شاملة ومتكاملة الاندماج، فالكل أكثر من مجرد مجموع الأجزاء، حيث تساهم كل مجموعة من الحقوق جوهريًا في تحقيق المجموعات الأخرى.

هناك نوع مختلف من الانتقادات النسبوية، يقدم معايير حقوق الإنسان الدولية مثالًا على النوع «الخطأ» من العالمية. وتنطوي الصيغ الثقافية - السياسية لهذه المُحاجات على ادعاء مفاده أن حقوق الإنسان «مركب ذهني غربي بإمكانية تطبيق محدودة» [(1579)]. أما النسويون فيعرضون في الأغلب صيغة لهذه المحاجات أميل إلى البنيوية.

«إن حقوق الإنسان محدَّدة جندريًا. [...] فسواء في الممارسة أم في النظرية، تُبنى حقوق الإنسان على الذكر بوصفه معيارًا» [(1580)]. ازداد على نطاق واسع الوعي بقضايا التهميش التاريخي لحقوق النساء، وأصبحت مجالًا مهمًا للأعمال التصويبية، محليًا وقوميًا ودوليًا [(1581)]. تبقى مسألة ما إذا كان التحيز الذكوري سيستمر-، مثلًا، في تعريف الحدود الفاصلة بين العام والخاص، أو في الطبيعة التصادمية لآليات التنفيذ القانوني، أو في فردانية الحقوق - مثار جدل كبير.

3 - الفردانية والجماعات

يطرح الكثير من النقاد اتهامًا مفاده أن حقوق الإنسان تستند إلى رؤية «الفرد المعزول الوحيد، الخائف من البشر الآخرين» [(1582)]. لكنّ في الواقع، للكثير من حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا - كحرية تشكيل الجمعيات والزواج وتأسيس أسرة، والتنظيم والمساومة الجماعية، وحرية الدين، والمشاركة في الحياة الثقافية - بُعدٌ اجتماعي أساسي. وفي البلدان التي تُطبق فيها حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا تطبيقًا كاملًا، مثل النرويج وهولندا، ليس ثمة أي شبه بعالم «الفردانية الاستحواذية» (possessive individualism) [(1583)]. تساعد حقوق الإنسان الفردية في نمو المجتمعات القوية والجاذبة والضامّة [(1584)]. إن تأثيرات الفردانية الذرانية (atomistic individualism)، مثل معالجة الفقراء في الولايات المتحدة، ترجع إلى الانتهاكات المنتظمة لحقوق الإنسان، وتعبّر عنها أكثر مما تعبّر عن درجة عالية غير معتادة من التطبيق السليم.

لكن الصحيح هو أن كل الحقوق المنصوص عليها في الإعلان العالمي وفي المواثيق الدولية، باستثناء حق الشعوب في تقرير المصير، هي حقوق للأفراد. إن حقيقة أن تعود جذور معظم المعاناة في العالم إلى عضوية الأفراد في جماعات جعلت الكثيرين يناصرون تأسيس حقوق إنسان جديدة تتصف بالجماعية [(1585)]. وتستدعي معظم المُحاجّات القوية لمصلحة هذه الحقوق جملة من الأسس الحمائية المتجذرة في تاريخ المعاناة الجماعية، والأسس التعبيرية المستندة إلى مساهمة الجماعة في معنى حياة أفرادها.

مع ذلك، فإن الكثير من الجماعات التي ترفع مطالبات حمائية وتعبيرية قوية عاجزة عن التمثيل الفاعل، خصوصًا حيث تكون الجماعة كبيرة، أو متناثرة جغرافيًا، أو غير متجانسة. ولنفكر في بعض الأمثلة، كالنساء في كل مكان والأميركيين من أصل أفريقي في الولايات المتحدة. إن «حقوق الجماعة» التي ليس بإمكان أحد ممارستها هي صيغة فارغة إلى حد كبير (ومع ذلك، يمكن تصور أن الحقوق قد تعزز قدرة بعض الجماعات على تحقيق الفاعلية).

إضافة إلى ذلك، إذا كان لا بد من أن يكون لحق الجماعة أي أهمية حقيقية أو قيمة عملية، يجب ألا يُختَزل إلى مجرد حقوق أفراد الجماعة [(1586)]. يلبي حق تقرير المصير هذا الشرط، لكن معظم حقوق الإنسان المُطالَب بها على مستوى الجماعة لا تلبيه.

يصعب أيضًا تحديد الغرض العملي من حقوق الإنسان على مستوى الجماعة بوضوح. فعلى سبيل المثال، يَدّعي فيليس أن «حقوق الجماعة المستندة إلى العرق والإثنية ضرورية بسبب سياسات الإبادة الجماعية التي تنتهجها جماعات الأغلبية في كثير من الأحيان» [(1587)]. لكن، هل يمكن تخيّل أن يغير نظام سياسي يمارس الإبادة الجماعية سلوكَه بسبب حقوق الإنسان الجمعية التي تحتضنها تلك الجماعة؟

مع ذلك، ربما تتمثل أخطر المشكلات في أن حقوق **الإنسان** على مستوى الجماعة يجب أن تكون شاملة، أي أن تكون حقًا لكل جماعة من ذلك النوع. لكن من الناحية الفعلية، تعتمد المحاجات المقنِعة كلها بشأن حقوق الجماعة على حالات اقتران طارئة ومحددة بين محاجات حمائية وتعبيرية. فحتى أقوى المدافعين عن حقوق الأقليات لا يَدّعون أن الواجب هو تمتع كل جماعة أقلية في أي مكان من العالم بحقوق الجماعة، فضلًا عن أن تكون الحقوق نفسها التي تتمتع بها الجماعات الأخرى.

لا يمكن إقصاء حقوق الإنسان على مستوى الجماعات أو التخلي عنها بطريقة قطعية. فعدا عن تقرير المصير، ثمة استثناء متنامي الأهمية، من شأنه أن يخص الشعوب الأصلية التي أصبحت طرائق حياتها واهنة، ومعرضة للهجوم، ولا تنسجم مع المؤسسات الاجتماعية والقانونية السائدة. ولا تحتاج أكثرية الجماعات المضطهَدة، مع ذلك، إلى حقوق جديدة، فرديةً كانت أم جمعية، بل تحتاج التزامًا أعمق بحقوق الإنسان المعترف بها حاليًا، وربما استراتيجيات جديدة لتنفيذها. يصعب التفكير حتى بحفنة من أنواع أخرى من الجماعات التي تستطيع أن تقدم مبررات حمائية وتعبيرية قوية وأن تتمتع بالقدرة على ممارسة الحقوق وقد تحقق فوائد من حقوق الإنسان الجماعية التي لا يمكنها تحقيقها من طريق التطبيق الفاعل لحقوق الإنسان الفردية.

4 - الحقوق والعدالة والسياسة

مع ذلك، تمنح حقوق الإنسان الأولوية لحقوق الأفراد، وتنقل الاهتمام بعيدًا عن المصالح والمطالب المشروعة للدول والمجتمعات والعائلات من دون أن تتنكر لها. كذلك، تصرف حقوقُ الإنسان الانتباه عن الواجبات والمسؤوليات والمصالح والقيم الأخرى المجتمعية أو الفردية التي تشكل جزءًا من أي تصورٍ شامل ووافٍ لمعنى الحياة الخيِّرة. لذلك، يجب أن نكون حذرين، وألا نبالغ في موقع حقوق الإنسان في ممارساتنا السياسية، ناهيك بموقعها في أوجه فهمنا الأخلاق أو الازدهار الإنساني.

ليست حقوق الإنسان رؤية كاملة للعدالة الاجتماعية أو تحرير الإنسان. إنها تُعرّف (فحسب) نطاقًا محدودًا من المتطلبات (السياسية والقانونية بشكل رئيس) لفهم خاص للعيش بكرامة. ومن حيث المبدأ، هذا ليس إشكاليًا. فالممارسات الأخلاقية والمعنوية والقانونية والسياسية المختلفة تؤدي على نحو ملائم أدوارًا في مجتمع حسن التنظيم. ومن الناحية العملية، في أي حال، نرى أن حقوق الإنسان اليوم غالبًا ما تستخرج تصورات ولغاتٍ وممارسات أخرى، بدلًا من أن تكون متممة لها. في كثير من الأحيان يكون للطرائق التي تطبّق بحسبها حقوق الإنسان نتائج عكسية غير مقصودة، اجتماعيًا وأخلاقيًا.

من الأمثلة على ما قيل أعلاه، أن فرص حياة المرء في الأسَر التقليدية يتقرَّر بدرجة كبيرة بحسب الأدوار الأسرية. وكانت تلك الأدوار، ولا تزال، مُشبِعةً لحاجات الكثير من الناس. لكن، بالنسبة إلى آخرين، تكون هذه الأدوار قامعة بدرجة كبيرة. وأحد الإنجازات العظيمة في حقوق الإنسان في القرن العشرين يتمثل في تحرير عدد غير محدود من الأفراد، خصوصًا النساء، من طغيان الأسرة. وإذا ما تغيرت الأسر بسبب اختيارات أعضائها، فإن أنصار حقوق الإنسان لا يجدون شيئًا يدافعون عنه. وما لم تتسع المساواة والاستقلالية لتشملا الأسرة، فحقوق الإنسان الأخرى كلها ستكون عرضة للعطب بشكل غير مقبول. لكن، على سبيل المثال، تؤدي العوائقُ المالية الكبيرة التي تحول دون العناية بالوالدين المُسنّين في المنازل في الولايات المتحدة إلى نتيجة عكسية من حيث إضعاف الأسرة وتقويض القيم المهمة في الاحترام والمسؤولية. وبصفة أعمّ، عندما يُركّز الاهتمام القانوني والسياسي بشكل ضيق على حقوق الأفراد - خصوصًا في ثقافة تؤمن بحق التقاضي والتخاصم القانوني، وهذا ما يُنميه التركيز على الحقوق - فإن الآليات غير الحكومية لتقديم الخدمات تحظى في الأغلب بإعفاء من المسؤولية أو الذنب، وهذا يحتمل التسبب بالأذى، ليس للجماعات والمجتمع فحسب، بل للأفراد وحقوقهم أيضًا.

لسوء الحظ، ثمة ميل إلى حشر الخيرات الاجتماعية المهمة كلها في إطار حقوق الإنسان، ما يؤدي ضمنًا إلى معاملة حقوق الإنسان المعترف بها دوليًا بصفتها حلًا للمشكلات الاجتماعية والسياسية كلها. وربما يؤدي هذا إلى خنق التفكير الخلّاق بشأن معنى تحقيق العدالة الاجتماعية أو التحرر الإنساني واستراتيجياتهما. وكلما تسللت هيمنة حقوق الإنسان بعمق أكثر إلى المزيد من المواقع، نحتاج إلى أن نكون أشد حساسيةً بشكل خاص تجاه إمكانية الوصول إلى إمبريالية حقوق (إنسان) غير ملائمة.

إن المطالبة بحق من حقوق الإنسان لا يوقف **بالضرورة** النقاش المشروع. فبنود حقوق الإنسان يناقض أحدها الآخر في الأغلب. وربما يكون للتطبيقات المبرَّرة المختلفة لحق من الحقوق آثار مختلفة جدًا، بعضها مقصود وبعضها غير مقصود. في الحالات المتطرفة، ربما تتنحى حقوق الإنسان بشكل لائق لمصلحة قِيَمٍ أخرى. ليست حقوق الإنسان «اعتبارات تفوق كل الاعتبارات الأخرى»، وليست «معطيات مُطلقة يجب الدفاع عنها في كل الحالات» [(1588)]. فالحقوق «أوراق رابحة» ظاهريًا فحسب، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (المادة 4) يسمح بالتنصل من معظم الحقوق التي يعددها الميثاق نفسه.

يجب أن نكون حريصين على إبقاء نظرنا مُلِمًّا بجانِبَي هذا التوتر الأساسي الذي لا مفرّ منه. فحقوق الإنسان «فوق» السياسة **العادية** أو «سابقة عليها».

وبطرائق متعددة، نرى أن مرمى حقوق الإنسان هو أن تأخذ هذه السلع والخدمات والفرص المضمونة خارج عملية الأخذ والرد اليومية للسياسة. لكن حقوق الإنسان تمثّل **نوعًا** من السياسة، وليست نزعة إنسانية محايدة سياسيًا. إنها تعيد تشكيل طوبوغرافيا السياسة، لكنها لا تلغي السياسة. إذ تعكس ممارساتُ حقوق الإنسان - احترامها أو انتهاكها - توزيعات السلطة والفرص والقيم، وتعمل في الوقت ذاته على تعديل هذه التوزيعات أيضًا. إذًا، يجب أن تبقى سياسة حقوق الإنسان، كما سياسة التوفيق بين حقوق الإنسان والممارسات والقيم الاجتماعية الأخرى، مجال اهتمام مركزي نظريًا وعمليًا.

كانت سياسة حقوق الإنسان تحررية على مدى القرون الثلاثة الماضية. تاريخيًا، كانت مطالبات الأسر والكنائس والنخب الحاكمة والمجتمعات والدول - أقلّه من زاوية نظر حقوق الإنسان - مبالَغًا فيها بدرجة كبيرة. ويعاني عدد متزايد من الناس، حتى هذه الأيام، آثار الواجبات الاجتماعية والسياسية والقانونية القهرية أكثر كثيرًا مما يعانون من التطبيقات القهرية أو المُقيِّدة لحقوق الإنسان. نريد لمطالبات حقوق الإنسان، بالطبع، وفي نطاقها اللائق، أن تضع نهاية لأي مزيد من النقاش السياسي أو أن تقيده تقييدًا جذريًا.

لكن هذا كله يمكن أن يُبالَغ فيه كثيرًا، مع عواقب مؤسفة على الكرامة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان. يجب أن نتجنب ما يدعوه مايكل إغناتييف عبادة حقوق الإنسان [(1589)]، أي اعتبار حقوق الإنسان كل شيء ونهاية كل شيء وفوق السياسة. يجب أن ندرك ما يسميه ديفيد كنيدي الجوانب المُظلمة للفضيلة، والعواقب غير المرغوب فيها وغير المقصودة للتطرف في السعي المفرط الحماسة نحو حقوق الإنسان، بل ويجب أن نبحث عنها كلها، وأن نُخضع ممارساتنا في حقوق الإنسان للتقويم النقدي، بالقدر النقدي نفسه الذي نتعامل وفقه مع ممارساتنا الأخلاقية والقانونية والسياسية الأخرى.

إن حقوق الإنسان معيار من معايير الشرعية السياسية لا أكثر ولا أقل، وهو معيار يُحدد مجموعة من الممارسات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تأسيس إطار للأفراد المتساوين والمستقلين، وهم يعملون فرديًا وجمعيًا ليصنعوا لأنفسهم عالَمًا جديرًا بكائنات إنسانية حقيقية.

المراجع

Agosin, M. (ed.). *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001.

Askin, K. D. & D. N. Koenig (eds.). *Women and International Human Rights Law*. Ardsley: Transnational, 1999.

Bay, C. «Human Needs and Political Education,» in: R. Fitzgerald (ed.), *Human Needs and Politics* (Rushcutters Bay: Pergamon, 1977).

Self-respect as a Human Right: Thoughts on the Dialectics» .__________ of Wants and Needs in the Struggle for Human Community.» *Human Rights* .*Quarterly*. 4 (1982)

Bedau, H. A. «Human Rights and Foreign Assistance Programs,» in: P. G. Brown & D. Maclear (eds.), *Human Rights and U.S. Foreign Policy* .(Lexington, Mass.: Lexington Books, 1979)

Bentham, J. *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and* .*Other Writings on the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 2002

Brown, C. «Universal Human Rights: A Critique,» in: T. Dunne & N. J. Wheeler (eds.), *Human Rights in Global Politics* (Cambridge: Cambridge .University Press, 1999)

.Cranston, M. *What are Human Rights?*. New York: Taplinger, 1973

Donnelly, J. «Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought.» .*Western Political Quarterly*. 33 (1980)

Universal Human Rights in Theory and Practice. 2nd ed. .__________ .Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003

.Douzinas, C. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart, 2000

Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1977

Felice, W. «The Case for Collective Human Rights: The Reality of Group .Suffering.» *Ethics and International Affairs*. 10 (1996)

Forsythe, D. P. *Human Rights in International Relations*. Cambridge: .Cambridge University Press, 2000

Galenkamp, M. *Individualism versus Collective Rights: The Concept of* .*Collective Rights*. Rotterdam: Rotterdams Filosofische Studies, 1993

Gewirth, A. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. .Chicago: University of Chicago Press, 1982

The Community of Rights. Chicago: University of Chicago .__________ .Press, 1996

Gordon, J. «The Concept of Human Rights: The History and Meaning of its .Politicization.» *Brooklyn Journal of International Law*. 23 (1998)

Green, R. H. «Basic Human Rights/Needs: Some Problems of Categorical Translation and Unification.» *Review of the International Commission of* .*Jurists*. 27 (1981)

Haller, W. (ed.). *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*. .New York: Octagon, 1965
G. Davies (eds.). *The Leveller Tracts, 1647-1653*. New & __________ .York: Columbia University Press, 1944
Hayden, P. (ed.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul, Minn.: Paragon .House, 2001
Holzgref, J. L. & R. O. Keohane (eds.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University .Press, 2003
Howard, R. E. *Human Rights and the Search for Community*. Totowa, NJ: .Rowman and Littlefield, 1995
J. Donnelly. «Human Dignity, Human Rights and Political & __________ .Regimes.» *American Political Science Review*. 80 (1986)
Hsiung, J. C. (ed.). *Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective*. .New York: Paragon House, 1985
Ignatieff, M. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 2001
Ishay, M. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the .Globalization Era*. Berkeley: University of California Press, 2004
Kant, I. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett, .1981
Perpetual Peace and Other Essays. Indianapolis: Hackett, .__________ .1983
Kennedy, D. *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International .Humanitarianism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004
Kent, A. *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights*. .Hong Kong: Oxford University Press, 1993
Legesse, A. «Human Rights in African Political Culture,» in: *The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey*, K. W. Thompson (ed.) .(Washington, DC: University Press of America, 1980)
Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: .Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962
Marks, S. P. «Emerging Human Rights: A New Generation for the 1980s?.» .*Rutgers Law Review*. 33 (1981)
.Maslow, A. *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row, 1970
Morsink, J. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, .and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999

Nathan, A. J. «Universalism: A Particularistic Account,» in: L. Bell, A. J. Nathan & I. Peleg (eds.), *Negotiating Culture and Human Rights* (New .York: Columbia University Press, 2001)

Nickel, J. W. Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. Berkeley: University of California Press, 1987. At: http://homepages.law.asu.edu/~jnickel/msohr%20welcome.htm

Peterson, V. S. «Whose Rights? A Critique of the 'Givens' in Human Rights .Discourse.» *Alternatives*. 15 (1990)

Pogge, T. W. «How Should Human Rights be Conceived?,» in: P. Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights* (St. Paul, Minn.: Paragon House, .2001; [1995])

Pollis, A. & P. Schwab. «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability,» in: A. Pollis & P. Schwab (eds.), *Human Rights: Cultural .and Ideological Perspectives* (New York: Praeger, 1980)

Human Rights: Cultural and .(.eds) ___________ & ___________ *.Ideological Perspectives*. New York: Praeger, 1980

Preis, A.-B. S. «Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological .Critique.» *Human Rights Quarterly*. 18 (1996)

.Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996

The Law of Peoples. Cambridge, Mass.: Harvard University .___________ .Press, 1999

Said, A. A. «Precept and Practice of Human Rights in Islam.» *Universal .Human Rights*. 1 (1979)

Shapiro, I. *The Evolution of Rights in Liberal Theory: An Essay in Critical .Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Sharp, A. (ed.). *Political Ideas of the English Civil Wars 1641-1649*. .London: Longman, 1983

Shue, H. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996

Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago .Press, 1953

Svensson, M. *Debating Human Rights in China*. Lanham, Md.: Rowman .and Littlefield, 2003

Thompson, K. W. (ed.). *The Moral Imperatives of Human Rights: A World .Survey*. Washington, DC: University Press of America, 1980

Tuck, R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1979

UNESCO (ed.). *Human Rights: Comments and Interpretations*. New York: .Columbia University Press, 1949

Wheeler, N. *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International* .*Society*. Oxford: Oxford University Press, 2000

Woodhouse, A. S. P. (ed.). *Puritanism and Liberty*. London: Dent, .Everyman’s Library, 1938

(1541) هذا الجزء من الكتاب يستند بكثافة إلى:
J. Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, 2nd ed. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), chaps. 1, 2. J. W. Nickel, Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights (Berkeley: University of California Press, 1987), chaps. 1-3, at: http://homepages.law.asu.edu/~jnickel/msohr%20welcome.htm; H. Shue, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), chaps. 1, 2, afterword;
ويشبه ذلك،
P. Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights* (St. Paul, Minn.: Paragon House, 2001; [1995]), chaps. 16-22.

(1542) R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), pp. xi, 90.

(1543) يُنظر مثلًا:
A. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper and Row, 1970), p. xiii; R. H. Green, «Basic Human Rights/Needs: Some Problems of Categorical Translation and Unification,» *Review of the International Commission of Jurists*, 27 (1981), p. 55; C. Bay, «Self-respect as a Human Right: Thoughts on the Dialectics of Wants and Needs in the Struggle for Human Community,» *Human Rights Quarterly*, 4 (1982), p. 67; T. W. Pogge, «How Should Human Rights be Conceived?,» in: Hayden (ed.), p. 193; J. Gordon, «The Concept of Human Rights: The History and Meaning of its Politicization,» *Brooklyn Journal of International Law*, 23 (1998), p. 728.

(1544) C. Bay, «Human Needs and Political Education,» in: R. Fitzgerald (ed.), *Human Needs and Politics* (Rushcutters Bay: Pergamon, 1977), p. 17.

(1545) يُنظر:
J. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

(1546) http://www.ohchr.org/english/law/index.htm

(1547) http://www.ohchr.org/english/bodies/docs/Ratificationstatus/pdf

(1548) R. E. Howard & J. Donnelly, «Human Dignity, Human Rights and Political Regimes,» *American Political Science Review*, 80 (1986); Donnelly, *Universal Human Rights*, chaps. 3, 4, 11.

(1549) Dworkin, p. 272.

(1550) والاستثناء الرئيس هو غيويرث:
A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); A. Gewirth, *The Community of Rights* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

(1551) I. Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (Indianapolis: Hackett, 1981).

(1552) I. Kant, «Theory and Practice» (1983), pp. 61-92.

(1553) Donnelly, *Universal Human Rights*, pp. 40-41, 51-53.

(1554) J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. xliii-xlv, 11-15, 133-176, 385-396; J. Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 31-32, 172-173.

(1555) Shue, pp. 51-64.

(1556) للاطلاع على معلومات موجزة عن الآليات الدولية (الضعيفة جدًا) التي تدعم تنفيذ المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، ينظر:
Donnelly, *Universal Human Rights*, pp. 129-151, 173, 177; D. P. Forsythe, *Human Rights in International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chap. 3.

(1557) لقد ظهر استثناء قانوني محدود من أجل الإبادة الجماعية. إذ يقدم كل من هولزغريف، وكيوهان، وويلر نظرة عامة على الوضع الحالي للمناقشات السائدة حول «التدخل الإنساني». يُنظر:
J. L. Holzgref & R. O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); N. Wheeler, *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1558) ينظر أيضًا:
M. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley: University of California Press, 2004).
فهو تاريخ مكتوب بأسلوب ممتاز وحيوي عن «حقوق الإنسان»، ليست بمفهوم أنها حقوق متساوية وغير قابلة للتصرف بل كأي أفكار سياسية أو أخلاقية مساواتية نسبيًا وعالمية نسبيًا بدرجة معتدلة، وينظر أيضًا:
C. Douzinas, *The End of Human Rights* (Oxford: Hart, 2000),
وعمله تجميعي لعدة آراء حيث يجمع بين النظرية النقدية القانونية والمنظورات ما بعد الحداثية ومنظورات التحليل النفسي. كما يقدم شابيرو تحليلًا نقديًا رائعًا لتقاليد الحقوق الليبرالية:
I. Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory: An Essay in Critical Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(1559) Aristotle, *Politics* 1253a2-3.

(1560) L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); J. Donnelly, «Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought,» *Western Political Quarterly*, 33 (1980).

(1561) R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), chaps. 1, 2.

(1562) W. Haller (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* (New York: Octagon, 1965); A. Sharp, (ed.), *Political Ideas of the English Civil Wars 1641-1649* (London: Longman, 1983).

(1563) W. Haller & G. Davies (eds.), *The Leveller Tracts, 1647-1653* (New York: Columbia University Press, 1944).

(1564) A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty* (London: Dent, Everyman's Library, 1938).

(1565) Tuck.

(1566) J. Bentham, *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

(1567) Shue, pp. 29-34.

(1568) يُقارن:

Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 7, 11-12, 126.

(1569) D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), chap. 1.

(1570) يُنظر على سبيل المثال:

UNESCO (ed.), *Human Rights: Comments and Interpretations* (New York: Columbia University Press, 1949); A. Pollis & P. Schwab (eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (New York: Praeger, 1980); K. W. Thompson (ed.), *The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey* (Washington, DC: University Press of America, 1980); J. C. Hsiung (ed.), *Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective* (New York: Paragon House, 1985).

(1571) A. Legesse, «Human Rights in African Political Culture,» in: *The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey*, K. W. Thompson (ed.) (Washington, DC: University Press of America, 1980), p. 127.

(1572) Donnelly, *Universal Human Rights*, chaps. 5, 7.

(1573) A. A. Said, «Precept and Practice of Human Rights in Islam,» *Universal Human Rights*, 1 (1979), pp. 73-74.

(1574) A. Kent, *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights* (Hong Kong: Oxford University Press, 1993), p. 30.

(1575) Donnelly, *Universal Human Rights*, chap. 4.

(1576) يُقارن:

A.-B. S. Preis, «Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique,» *Human Rights Quarterly*, 18 (1996); A. J. Nathan, «Universalism: A Particularistic Account,» in: L. Bell, A. J. Nathan & I. Peleg (eds.), *Negotiating Culture and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 2001); M. Svensson, *Debating Human Rights in China* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003).

(1577) يُنظر مثلًا:

M. Cranston, *What are Human Rights?* (New York: Taplinger, 1973); H. A. Bedau, «Human Rights and Foreign Assistance Programs,» in: P. G. Brown & D. Maclear (eds.), *Human Rights and U.S. Foreign Policy* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1979).

(1578) Shue, chaps. 1, 2; Donnelly, *Universal Human Rights*, pp. 27-33.

(1579) A. Pollis & P. Schwab, «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability,» in: Pollis & Schwab (eds.).

(1580) V. S. Peterson, «Whose Rights? A Critique of the 'Givens' in Human Rights Discourse,» *Alternatives*, 15 (1990), p. 305;

يُقارن:

M. Agosin (ed.), *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001).

(1581) K. D. Askin & D. N. Koenig (eds.), *Women and International Human Rights Law* (Ardsley: Transnational, 1999).

(1582) W. Felice, «The Case for Collective Human Rights: The Reality of Group Suffering,» *Ethics and International Affairs*, 10 (1996), p. 57;

يُقارن:

Strauss, p. 248; Douzinas.

(1583) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

(1584) R. E. Howard, *Human Rights and the Search for Community* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1995).

(1585) يُنظر مثلًا:

S. P. Marks, «Emerging Human Rights: A New Generation for the 1980s?,» *Rutgers Law Review*, 33 (1981); Felice.

(1586) يُقارن:

M. Galenkamp, *Individualism versus Collective Rights: The Concept of Collective Rights* (Rotterdam: Rotterdams Filosofische Studies, 1993).

(1587) Felice, p. 58.

(1588) C. Brown, «Universal Human Rights: A Critique,» in: T. Dunne & N. J. Wheeler (eds.), *Human Rights in Global Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 109-110.

(1589) M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

الفصل الرابع والثلاثون: من العدالة الدولية إلى العدالة العالمية؟ ...... كريس براون

إن معنى «العدالة»، بالطبع، مثار جدل محتدم على الدوام. لكن، في هذا السياق، ربما ليس إشكاليًا بقدر اختيارنا الصفة الملحقة بالمصطلح. فهل ينبغي أن تكون عدالة «دولية»، أم «عالمية»؟ ينطوي الوصف الأول على ما يفيد أننا مهتمون بالعلاقات بين الدول أو الأمم، أي بين نوع الكيانات التي تُشكّل عضوية الأمم المتحدة؛ فالعدالة في هذه الحالة تُوجّهنا نحو المبادئ المعيارية التي تُبنى عليها مثل هذه العلاقات، كما تضمّنتها ممارسات المجتمع الدولي ولخصتها، وبشكل أخص خطاب القانون الدولي. أما العدالة العالمية، من جهة أخرى، فلا تعطي امتيازًا للدولة القومية بهذه الطريقة؛ فموضوع اهتمام العدالة هنا هو البشرية بأسرها، جميعُ الناس الذين يتشاركون كوكبنا هذا، وليس مسَلَّمًا به بأي حال أن أفضل ما تُخدَمُ به مصالحهم يتم من خلال المبادئ المعيارية التي تؤسس عليها العلاقات بين الدول. فالوصف **الإجرائي** للعدالة، المتمثل في التصورات التقليدية للقانون الدولي، يواجه أفكار العدالة **الاجتماعية** العالمية. لكن الأمور ليست بهذه السهولة، فبمعزل عن أفكار العدالة الاجتماعية العالمية، التصور التقليدي للعلاقات الدولية موضع تحدٍ بفعل الأهمية المتنامية للقوى الاجتماعية والاقتصادية العالمية، وبتأثير موقع الولايات المتحدة التي حققت، وفرضت عبر موقعها، درجة من الهيمنة غير المسبوقة خلال الأعوام الأربعمئة السابقة. وبين التحديين، تعيد العولمة والقوة الأميركية الهائلة (اللذان ربما يكونان وجهين للظاهرة ذاتها) تشكيل الأجندة الدولية، ولن تفلت من هذه السيرورة أفكار العدالة الدولية. سوف يسعى المبحثان الأولان في هذا الفصل إلى استكشاف الأجندة التقليدية للعدالة الدولية في مقابل العدالة العالمية، بينما يُركّز المبحث الثالث على هذه الخصائص الجديدة التي يتسم بها المشهد الدولي.

أولًا: العدالة الدولية، كما سُمّيت بحق

ما الذي يعنيه أن تتعامل الدول بعدالة في ما بينها؟ تجيب النزعة الواقعية: «لا شيء»، والواقعية أحد النظريات المؤثرة في العلاقات الدولية. فالدول تتصرف بحسب مصالحها كما تُعَرّف في إطار القوة، وليس ثمة مزيد من القول في هذه المسألة؛ والقانون الدولي لم يكن ضابطًا حقيقيًا لسلوك الدولة قط. وكما عبر عن ذلك أحد الواقعيين الحديثين، ففي نظام العون

الذاتي، يتغلب دائمًا «منطق النتائج»، أي حسابات الغاية - الوسيلة، على «منطق السداد» بما في ذلك المعايير والقوانين الدولية [(1590)]. يسهل إدراك لماذا هذا الموقف مُقنعٌ بطريقة سطحية. فالواضح أن الحروب، والصراعات الأدنى مستوى، هي من خصائص العلاقات الدولية الثابتة والمتعذرة على الاستئصال. والمعاهدات الدولية غير قابلة للتنفيذ إذ لا يوجد نظام قضائي دولي فعال أو قوة شرطة دولية فعالة، لذلك تتصرف الدول بانتظام بصفتها قضاة في خدمة قضاياها الخاصة، وهذا الوضع برمّته، في الواقع، وصفة مثلى للفوضوية السياسية (Anarchy) ولعالَمٍ بلا معايير. لكن، هذه هي النظرة التي ترى النصف الفارغ من الكأس؛ فما هو صادم بدرجة أكبر في العلاقات الدولية، لو فرضنا غياب الحكومة، هو إلى أي حد سيعجز العنف والصراع عن تحقيق الغلبة. فمعظم الأمم متصالحة في معظم الأوقات، خصوصًا في العالم الصناعي المتقدم، ونعتبر من المُسلّمات عبور السلع والخدمات والأفراد الحدود القومية من دون صعوبات كثيرة، ووجود شبكة معقدة من المؤسسات الدولية تنشغل في وضع المعايير والتنظيم الإشرافي لمجموعة كاملة من الأنشطة، وهذه المؤسسات أنشأتها الدول وهي مع ذلك تضبط سلوك تلك الدول حتى لو لم يصل الامتثال إلى المستوى الذي تقبله أي بيروقراطية قومية تُدار بشكل جيد. لا شك في أن النزاعات بين الدول كثيرة، لكن الأغلبية العظمى منها يتم تسويتها من دون حتى التهديد باستعمال العنف. من الأسئلة الجيدة في هذا النطاق هو كيف يمكن عالمًا كهذا مُسالمًا نسبيًا ومنظمًا تنظيمًا جيدًا أن يكون ممكنًا في غياب حكومة دولية. ولماذا لا يعني فقدانُ الحكومة الفوضى والشواش؟

إحدى الإجابات المؤثرة جدًا هي القول إنه على الرغم من أن العلاقات الدولية فاقدة للحكومة، فإن الدول، وبدرجة مهمة، تعتبر نفسها مُقيّدة بمعايير وممارسات مختلفة؛ أي باختصار، يوجد **مجتمع** [دولي] فوضوي [(1591)]. ومؤسسات هذا المجتمع المركزية هي البعثات الدبلوماسية الدائمة والقانون الدولي؛ فالبعثات توفر للدول وسيلة للتفاوض حول نزاعاتها من دون اللجوء إلى القوة، بينما يوفر القانون الدولي مجموعة من المعايير والإجراءات الدولية التي تستند إليها أنشطة الدبلوماسيين. وهذه المؤسسات فريدة في النظام الأوروبي الذي أُسِّس في وقت ما إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر (أُطلق عليه اسم «نظام وستفاليا»)، ومنذ ذلك الوقت، أصبح نظامًا عالميًا بحق وذلك عبر الإمبريالية وتفكيك الاستعمار. المبادئ الأساسية لقانون وستفاليا الدولي هو المساواة السيادية بين الدول ومعايير عدم الاعتداء وعدم التدخل. وأصبح هدف القانون دعم سيادة الدولة وكبحها في الوقت نفسه؛ وفي هذا الشأن، لا يتعارض القانون بالضرورة مع الحرب التي هي من حقوق الدول واختصاصاتها، لكن يجب أن تُدار طبقًا لقواعد متفق عليها اتفاقًا عامًا. ومن حيث المبدأ، لا تشمل الحرب المجتمع المدني، على الرغم من أن ظهور

القومية بصفتها قوة في العلاقات الدولية، والطاقة التدميرية للمجتمع الصناعي، جعلا من الصعب تحقيق مثل هذا القيد المنشود.

تستند العدالة الدولية في نظام وستفاليا هذا إلى أخلاقية التعايش، ولذلك فهي إجرائية وليست مكرسة لأي غايات جوهرية، باستثناء تلك التي ترتبط بتسهيل التعايش. واستنادًا إلى مصنف الفيلسوف السياسي الإنكليزي مايكل أوكشوت، حاجّ تيري ناردين بشكل مقنع ليثبت أن مجتمع الدول شبيه برابطة من المواطنين بما يضاد «جمعية المشروع» (enterprise association)؛ أي جمعية مُكرّسة للسعي نحو تحقيق هدف مشترك جوهري محدد [(1592)]. ومما هو محوريٌّ في نزعة أوكشوت المحافظة ألا تكون الدولة نفسها جمعية مشروعات، والمثير للاهتمام أن جون رولز الذي تُعتبر نظريته في العدالة كما تُطبق على المجتمعات القومية هي القطب المعاكس لنظرية أوكشوت، يؤيد أيضًا الفكرة العامة التي تنادي بعدم ملاءمة أفكار العدالة الاجتماعية أو التوزيعية بين المجتمعات، وهذا التشابه في الموقفين يُظهر أن التعددية التي صُمم المجتمع الدولي لأجل رعايتها ليست بالضرورة مرتبطة بالأيديولوجيات المحافِظة أو التقدمية [(1593)]. فعلى سبيل المصادفة، توجد هنا نقطة عامة مشتركة: قَلما يطابق التفكير المعياري في العلاقات الدولية بدقة التمييزات المحلية بين اليمين واليسار، وهي تمييزات طوِّرت في سياق مختلف كليًا [(1594)].

يمكن على نحو مؤكد القول إن هذا التفسير للعدالة الدولية يبالغ في تقدير درجة الانضباط في نظام وستفاليا، بل يسبغ عليها رومانسية معينة، لكن في أي حال، هناك أكثر من سبب يدعو إلى الشك بشأن كفايته للقرن الحادي والعشرين. فأولًا، كان النظام الأوروبي القديم أوروبيًا فحسب. كان يدعم التعددية في أوروبا، لكنه في الأغلب لم يتسامح مع «الاختلاف» عندما واجهه في أجزاء العالم الأخرى. إضافة إلى ذلك، ربما تكون الدبلوماسية الأوروبية ذاتها نشاطًا اجتماعيًا ذا صبغة ثقافية محددة: فمن الممكن بالتأكيد المُحاجة بالقول إن النظام القديم عمل بأحسن ما أمكن لأن الدبلوماسيين كانوا ينحدرون من الطبقة الاجتماعية نفسها، وأنهم تحدثوا اللغة المشتركة ذاتها (مجازًا وفعلًا)، ومثلوا، في أغلب الأحيان، ملوكًا كانوا مرتبطين بالروابط الأسرية والدينية. وربما يصح القول إنه، في نظام عالمي غير أوروبي، شكلُ الدولة ذاته - وهو صادِرٌ أوروبي لاقى ترحيبًا واسعًا من النُخب الحاكمة في باقي العالم - يفرض ثقافته الخاصة ويوفر دعمه الخاص لنظام قانوني يستند إلى التعايش، لكن من غير المحتمل أن يكون هذا النظام موثوقًا بالدرجة نفسها التي كان فيها الإطار الثقافي الأقدم منه.

ثانيًا، إن بروز المجتمع الصناعي خلق الحاجة إلى تعاون الدول عبر حدودها القومية بطريقة لم تعهدها قط المجتمعات الزراعية لأوروبا النظام القديم، وكان لهذا تأثيره في التمييز بين الجمعيات [الروابط] العملية والمشروعاتية المشار إليها أعلاه. وبحسب هذا التحليل الأخير، على الدول أن توقع بموافقتها

على ممارسات التعايش، بيد أن التعاون الإضافي اختياري بحسب ما تراه ملائمًا. لكن، هل صحيح أن للدول أن تختار في هذه الأيام الخروج من الاقتصاد العالمي ومن شبكة المؤسسات التي تدعمه؟ ربما، لكن تكاليف ممارسة هذا الاختيار باهظة قد لا يسع معظم الدول تحملها. وثالثًا، إن الصفة الأخرى للمجتمع الصناعي هي الدمقرطة التي أدت دورًا في تقويض الثقافة الدبلوماسية القديمة، لكنها أدت أيضًا إلى اعتناق أفكار مثل حقوق الإنسان العالمية التي تهدد بتقويض المبدأ الأخلاقي في التعايش الذي قامت عليه العدالة الدولية التقليدية.
تلهمنا التسوية التي تمت بعد الحرب العالمية الثانية درسًا معينًا في هذا المجال. فمن زاوية معينة، نرى أن الأمم المتحدة قوّت بالفعل معيار السيادة والاستقلال القوميين، جاعلة حماية معايير عدم الاعتداء وعدم التدخل متوافرة (من حيث المبدأ، إن لم تكن في الممارسة) لكل الدول؛ ومن زاوية أخرى، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، والتطور اللاحق لنظام حقوق الإنسان الدولية قد ضيقا بشدة (مرة أخرى من حيث المبدأ، إن لم يكن في الممارسة) الطريقة التي يفترض أن على الدولة أن تتصرف بها نحو مواطنيها. عدا عن ذلك، يوجد هنا تناقض واضح، فبتطور نظام حقوق الإنسان، طفت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على السطح، وحتى بمضامين للسيادة القومية أعظم من الحقوق المدنية والسياسية التي ركز عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد دفعت هذه العوامل الثلاثة مجتمعة العديد من الكتاب للاعتقاد أن الأفكار التقليدية للعدالة الدولية غير كافية جذريًا وأن المطلوب هو مبادئ للعدالة العالمية أو الاجتماعية.

ثانيًا: العدالة الاجتماعية العالمية

تتضمن العدالة الإجرائية قواعد محايدة تُطبّق بحيادية، لكن، كما حاجّ الكثيرون من الكتاب، يصعب تحقيق الحيادية بين الأغنياء والفقراء، ويحاج منظرو العدالة الاجتماعية بالقول إنه كي يكون المجتمع عادلًا، يجب أن تكون المُخرجات والإجراءات قابلة للدفاع عنها عقلانيًا، فالعدالة مسألة موضوع كما هي مسألة إجراء. تسهل رؤية كيف يمكن أن تتسع هذه المُحاجّة دوليًا؛ فعلى سبيل المثال، ربما يكون هناك حالة مفادها أن معيارًا متفقًا عليه يقضي بألا تؤمَّم ممتلكات مملوكة لجهة أجنبية من دون التعويض، فتطبيق هذا المعيار يكون حياديًا من الناحية الفنية في ما يتعلق، مثلًا، بالممتلكات البريطانية في بنغلادش والممتلكات البنغلادشية في بريطانيا، لكن من حيث المضمون يُشبه هذا الاقتراح الملاحظة الشهيرة التي تقول إن فندق الريتز الفاخر، على غرار القانون، مفتوح للأغنياء والفقراء على حد سواء. من جهة أخرى، يمكن على نحو مؤكد المُحاجّة بالقول إنه، بين المجتمعات المختلفة، أنواعُ الاعتبارات التي تنطبق في أي مجتمع ليست لها [بالضرورة] علاقة بالمجتمع الآخر بكل

بساطة؛ فالدارسون للمجتمع الدولي بمن فيهم جون رولز، أشهر مُنظّر في العدالة الاجتماعية خلال القرن الماضي [العشرين]، يسير على هذا الخط ويُحاجّ قائلًا إن العدالة التوزيعية بين المجتمعات ليست ممكنة، إذ لا شيء لتوزيعه. ويُحاجّ رولز بالقول إن مجتمع الدول (يقول: «الشعوب») ليس برنامج تعاون للمنفعة المتبادلة، لذلك لا يوجد مُنتَجٌ يُعتَبَرُ توزيعه مسألة ملائمة للاختيار الاجتماعي، مع أنه يقول إن على الأعضاء الموجودين في مجتمع الشعوب مساعدة «المجتمعات المُثقَلة» (burdened societies) للحصول على مكانة العضوية [(1595)]. ومن المنصف القول إن معظم منظّري العدالة، بمن فيهم كثيرون يعتبرون أنفسهم رولزيين، في أمور أخرى، يجدون هذا الموقف خاطئًا، بل هو في الحقيقة ذو تأثير عكسي. وهم يوظفون بطريقة أنموذجية، أفرادًا أو مجموعة، ثلاث مُحاجّاتٍ تصب في صالح فكرة العدالة الاجتماعية العالمية.

ترتبط المُحاجّة الأولى بشكل خاص بدراسة تشارلز بيتز التحليلية المَعلمية في كتابه **النظرية السياسية والعلاقات الدولية**، وتقول: في ظل أوضاع الاعتماد المتبادل المعاصرة، ليست المجتمعات القومية منفصلًا بدرجة كافية بعضها عن بعض بحيث تُبرر التعامل معها كوحدات منفصلة ومكتفية ذاتيًا [(1596)]. بل على العكس من ذلك، يجب رؤية العالم، في جوانب معينة، بصفته مجتمعًا واحدًا، لذلك تنطبق على هذا الوضع فكرة رولز التي تقول إن الاختلافات في المُخرجات إزاء توزيع الخيرات الاجتماعية والاقتصادية يجب أن تكون مبررة. ويُشير بيتز كذلك إلى «مبدأ الفرق» لرولز الذي يقضي بأن أشكال عدم المساواة يجب أن تصب في مصلحة الطرف الأقل استفادة. وتتلخص حجة بيتز في أن هذا المبدأ يجب أن يطبق على المستوى الدولي، ما يؤدي، بالطبع، إلى إعادة توزيع شاملة للثروة والدخل بين المجتمعات القومية المختلفة. وعدا عن المشكلات العملية الواضحة المرتبطة بمثل هذا الموقف، ثمة صعوبة أخرى اعترف بها بيتز لاحقًا، وهي وجوب فهم المجتمع الرولزيّ، كما لوحظ أعلاه، بوصفه برنامجًا تعاونيًا يعتمد على المنافع المتبادلة، ومن غير الواضح أبدًا ما إذا كان يمكن تصور النظام الاقتصادي العالمي الراهن في هذا الضوء [(1597)]. لنتحدث بطريقة مباشرة؛ ربما تنطبق مبادئ رولز في العدالة الاجتماعية في المجالات التي فكَر رولز بأنها تنطبق فيها فعلًا. فمثلًا، قد يقول، كما فعل بيتز، إن المبدأ الذي ينص على أن الدول تمتلك المواد الخام الموجودة في أراضيها هو مبدأ لا يمكن الدفاع عنه، لأن تلك الدول لم تبذل جهدًا لتستحق هذه الثروة، لذلك يجب تعويض الدول الفقيرة الموارد بما يُعادل ضريبة ثروة عالمية، لكن يبدو أن التطبيق الكامل لـ «مبدأ الفرق» على المستوى العالمي دفع بالمحاجة أبعد مما تحتمل.

ربما يمكن القول إنه ما لم يكن النظام الدولي هو الذي خلق أشكال عدم المساواة الاقتصادية الدولية، وليست مجرد انعكاسات عليه، ففي هذه الحال

ثمة موطئ قدم للمُحاجة الثانية التي تنادي بالعدالة الاجتماعية العالمية، بمعنى أن البلدان الغنية هي المسؤولة عن فقر البلدان الفقيرة، ومن ثمّ يحق القول إن من واجب البلدان الغنية الاعتراف بالتزامات شاملة نحو البلدان الفقيرة. يرتبط هذا الموقف ببعض النظريات ما بعد اللينينية عن الإمبريالية، خصوصًا نظرية التبعية وتحليلات المركز والأطراف، على النحو الذي طُوّرت عليه في أميركا اللاتينية في ستينيات القرن العشرين [(1598)]. هذا الموقف هو ما بعد لينيني لأن المنظرين الماركسيين وصولًا إلى لينين، ومعه، حاجّوا بالقول إن دور الرأسمالية كان تطوير العالَم غير الرأسمالي بوصفها طريقة (موقتة) للتخلص من مأزق تراكم الثروة الذي لا يمكن تجنبه في البلدان الرأسمالية المحورية، وليس الإبقاء على العالم غير الرأسمالي في حالة فقر مستديم [(1599)]. لم تعد نظرية التبعية تلاقي دعمًا واسعًا في المجال الأكاديمي - على الرغم من أنها بقيت تحظى بالشعبية في تلك الأجزاء من الجنوب لأسباب سياسية، حيث لم تتحقق التنمية وحيث ترغب النخب المحلية في تحويل غضب الشعب عنها - لكن توماس بوغ تبنى في كتابه المعلمي **فقر العالم وحقوق الانسان** (*World Poverty and Human Rights*) هذه المحاجة وأعطاها قوة بلاغية عظيمة [(1600)]. يقول بوغ إن تدهور البيئة وانتشار الفقر وسوء التغذية والمجاعات هي الثمن الذي يدفعه الفقراء لتدعيم نمط حياة جميع القاطنين في العالم الصناعي المتقدم؛ فإعادة التوزيع العالمية من خلال فرض ضريبة على استعمال الموارد الطبيعية مطلب لتحقيق العدالة الاجتماعية العالمية. هذه محاجة قوية، على الرغم من أنه يمكن أن يتمسك المدافعون عن صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية بحجة أن المركنتلية الجديدة التي يستند إليها عمل بوغ استنادًا خاطئًا تفتقر إلى الرصانة. يمكن أن يتفق الليبراليون من النمط القديم، والماركسيون الذين لم يجر التوفيق بينهم وبين النظرية السياسية الحالية، على أن التجارة الحرة بحق - بمعنى نهاية الحماية الصناعية والزراعية في العالم الصناعي المتقدم - ربما تساعد الفقراء أكثر ممّا تساعدهم نزعة الرفاهية العالمية التي يقترحها بوغ [(1601)].

تعتمد المحاجتان الأوليان على قضايا تجريبية مثار تساؤل بشأن الحال الذي عليه العالم فعلًا؛ فيمكن القول إن محاجة الاعتماد المتبادل تُبالغ في وحدة المجتمع العالمي، بينما لا تعطيها محاجة التبعية حقها. وثمة محاجة **ثالثة** تطالب بالعدالة الاجتماعية العالمية، وهي أقل استنادًا إلى حقائق بشأن العالم، وتعتمد على مبادئ أخلاقية قَبْلية حيث ترى أن الأفراد كلهم يستحقون احترامًا متساويًا بمعزل عن الحدود الجغرافية الدولية. ويندرج ضمن هذه الفئة المبدأ الكانطي القائل إن أي خطأ يحدث في أي مكان يُحسّ به في كل مكان، وكذلك صوغه الواجب القطعي الذي يشكل بدوره الأساس لتحليل بيتز للكوزموبوليتانية [(1602)]، وتحليل أونورا أونيل لالتزاماتنا نحو الغرباء البعيدين [(1603)]. أما التحليل النفعي لبيتر سينغر (Peter Singer) عن التزامات الأغنياء نحو

الفقراء، فيختلف في الشكل عن الموقف الكانطي، لكنه يؤدي إلى النتيجة العامة نفسها، كما يفعل تبني برايان باري المبدأ القائل إنه يجب أولًا تلبية الحاجات الأساسية للجميع قبل إشباع الحاجات غير الأساسية لأي شخص، وهو مبدأ كوزموبوليتي اشتقه باري من فكرة العدالة بوصفها حيادًا [(1604)]. وكما يحدث في العادة، يؤيد معظم هؤلاء الكتّاب صيغة من تفسير بوغ التجريبي لاقتصاد العالم، لكن محاجاتهم لا تعتمد عليه. ففي منظور هذه المجموعة الثالثة من المقاربات للعدالة العالمية، حقيقة وجود طرفي النقيض من الثروة والفقر بذاتها تخلق التزامات على الأغنياء لمساعدة الفقراء، بغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى ظهور هذين الطرفين.

مع ذلك، فإن ما تتركه هذه المداخلة العامة مفتوحًا هو نطاق تلك الالتزامات، وما إذا كانت أفضل طريقة لتحقيقها هي تدخل الدولة الكامل والشامل لإعادة توزيع الموارد. وفي ما يتعلق بأولى هاتين النقطتين، يتفق معظم الكتاب على أن ثمة التزامات تترتب علينا نحو الأقرب إلينا: الأسرة والأصدقاء، وبتوسيع الفكرة، أبناء وطننا، وذلك أكثر وأوسع شمولًا مما يترتب علينا نحو الغرباء البعيدين؛ والسؤال المفتاحي هو كيف تكون مختلفة وما درجة امتدادها. يقول رولز في كتابه **قانون الشعوب** إن التزاماتنا لا تمتد إلا إلى مساعدة المجتمعات غير القادرة على استدامة البرامج الداخلية في العدالة الاجتماعية، فتصل إلى نقطة تصبح عندها قادرة على ذلك [(1605)]. هذا، كما يعترف رولز، يترك الكثير من أشكال عدم المساواة العالمية كما هي، لكن ليس واضحًا بذاته أن الحيادية أو المبادئ الكانطية/النفعية تتطلب منّا فعليًا أن نعزز المساواة العالمية. أما بخصوص الوسائل التي تمنح بموجبها المساعدات، فيُحاجّ رولز حول هذه النقطة قائلًا إن التحويل الفعلي للثروة غير ضروري لوضع المجتمعات المُثقَلة على طريق العدالة الاجتماعية، أي إن ما تطلبه تلك المجتمعات هو النوع الصحيح من المجتمع المدني والقيم الاجتماعية-السياسية؛ وإن تعزيز هذه القيم لا يتطلب تحويل الثروة، أو إعادة توزيع الدخل. ربما يقلل هذا من أهمية دور الفقر الطاحن في إبقاء هذه المجتمعات مُثقَلة، لكن رولز يقف على أرض أكثر صلابة عندما يقول إن تحويل الثروة من البلدان الغنية إلى البلدان الفقيرة صعبٌ جدًا، وكل الأدلة خلال الأربعين سنة الماضية تشير إلى أن تصميم برامج فاعلة في معونات التنمية أقرب إلى المستحيل. هذا يفسر لماذا اتجه اقتصاديون مثل باغواتي (Bhagwati) وديساي (Desai) نحو التركيز على التجارة الحرة وتيسير وصول الدول النامية إلى أسواق العالم المتقدم [(1606)].

كانت المحاجات المعروضة حتى الآن تدور حول التزامات الأغنياء نحو الفقراء، وضمن هذا الإطار، فإن المدافعين عن المفاهيم التقليدية للعدالة الدولية هم، نوعًا ما، في وضع دفاعي في وجه مطالبات العدالة العالمية، على الرغم من أن الغرض من هذا النقاش كان الاقتراح أنه كان لدى المدافعين عن العدالة الدولية، حتى ضمن هذه الأطر، حججٌ أفضل مما يُنسب إليهم في العادة. وما

زالت المحاجة الأقوى لمصلحة العدالة الدولية في مقابل العدالة العالمية ترتكز على الدفاع السياسي عن التعددية، وعلى مزايا الاستقلال المجتمعي.
وعلى الرغم من أن الكثيرين من نقاد الاستقلالية المجتمعية (communal autonomy) (بمن فيهم أولئك الذين أُشير إليهم أعلاه) يعتبرون أنفسهم سياسيًا على اليسار، فالجدير بالتأكيد أن تلك المجتمعات التي قامت فيها كيانات حاكمة ديمقراطية اجتماعية فاعلة ومؤثرة كانت في العادة مدافعة قوية عن فكرة السيادة القومية، وأبرز مثل على ذلك الديمقراطيات الاجتماعية الاسكندينافية. هناك كُتاب مثل مايكل فالزر وديفيد ميلر يحاجون لإثبات وجود صلة واضحة بين الديمقراطية الاجتماعية والقومية المعتدلة [(1607)]. فمن جهة، كما تقول المحاجّة، تتطلب الديمقراطيةُ الاجتماعية ودولةُ الرفاه القوية درجةً من الالتزام نحو أبناء الوطن، كما يُعبر عنها بالضرائب المرتفعة، وهو التزام يصعب تحقيقه إلا على أساس مجتمع وطني، بينما، من جهة أخرى، تستند المنافع التي تقدمها دولة رفاه فاعلة على التمييز بين المؤهلين للحصول على تلك المنافع وغير المؤهلين، أي إلى السيطرة على الحدود الوطنية. ومن اللافت أنه على الرغم من التزام الديمقراطيات الاجتماعية الاسكندينافية الرفيع بالقانون، وسجلها الممتاز في دعم الأمم المتحدة في تقديم مساعدات التنمية، امتنعت بشدة عن التنازل عن السلطة لمصلحة المؤسسات فوق القومية ضمن أوروبا، وطبقت ضوابط شديدة على الهجرة الوافدة.
باختصار، ثمة جانبان للتعددية التي تدافع عنها العدالة الدولية جانب إيجابي وآخر سلبي. فهي توفر فوائد التعايش للنظم الاجتماعية الرجعية والتقدمية، أي لأولئك الذين ينكرون الكثير من حقوق الإنسان الأساسية، ولأولئك الذين يوفرون أكبر تعبير فاعل عن تلك الحقوق. من الجليّ أن إحلال مبادئ كوزموبوليتية في العدالة الاجتماعية محل هذه التعددية يمكن أن يضيف تكاليف وفوائد إلى أولئك الذين يحبّذون القضايا التقدمية. لكن، ربما تحتّم هذه التعددية قوى العولمة بمرافقة مبادئ العدالة الاجتماعية العالمية التي توظّف لَبِنات البناء للمجتمعات القومية، وهذه، أقله، هي حالة الصيغة الكانطية من الكوزموبوليتانية. تجدر الملاحظة أن المحافظة على دول الرفاه القومية تتزايد صعوبة في وجه ضغوط القوى العالمية، في حين تتعرض للتهديد بالدرجة نفسها برامج إعادة التوزيع الدولي التي تعتمد على وجود اقتصادات قومية منفصلة. يُضاف إلى ذلك أن هذا كله يحصل في عالم لم يعد فيه ذلك الافتراض الوستفالي قائمًا، ومفاده أن السلطة يمكن أن تُقسم بين عدد وافر من الجهات الوطنية الفاعلة. وربما تكون المجادلات التي نوقشت حتى الآن في هذا الفصل قد تخطتها الحوادث.

ثالثًا: العولمة والقوة الأميركية

في بداية هذا النقاش، طَرح جانبًا الفَرَض الواقعي القائل إن العدالة الدولية فكرة بلا معنى، وكان ذلك لمصلحة الفكرة التي تقول بوجود مجتمع دولي تحكمه المعايير. لكن، كيف يكون المجتمع الخالي من الحكومة ممكنًا؟ الجواب الكلاسيكي عن هذا السؤال هو: «توازن القوى». لكن، بسبب انتفاء وجود دولة واحدة ذات سيادة في وضع تستطيع فيه أن تسيطر على الآخرين جميعهم، فلكل واحدة من الدول مصلحة في دعم مجموعة من المعايير والممارسات التي تنظم العلاقات في ما بينها (على الرغم من أن لكل دولة أيضًا مصلحة في المحافظة على أكبر قدر ممكن من الحرية)؛ ويستند هذا النظام الدولي كما هو الآن إلى هذا الأساس غير الآمن إلى حدٍ ما. إن من شأن القوة المعاصرة للولايات المتحدة، العسكرية والاقتصادية، التي لم يكن لها مثيل في نظام وستفاليا، أن تضع هذا الأساس تحت المُساءلة [(1608)]. ومن المهم عدم المبالغة في هذه النقطة. إذ كان هناك قوى أخرى مسيطرة لفترات محدودة في نظام وستفاليا (منها الولايات المتحدة ذاتها بعد الحرب العالمية الثانية)، وليست الولايات المتحدة في الموقع الذي يمكنها من القيام بفتوحات عالمية على نمط فرنسا النابليونية؛ يضاف إلى ذلك أنها لا تستطيع فرض إرادتها على المجتمع الدولي عمومًا، على الرغم من أنها ربما تكون قادرة على تحقيق ما تريد في قضايا معينة، في دول معينة. كما أن الفكرة القديمة القائلة إن على الدول العظمى أن تتصرف بطريقة «تضامنية» عندما ترغب في العمل جماعيًا، لم تعد ذات معنى في هذه الأيام [(1609)]. إذ بإمكان الولايات المتحدة الآن السير في الكثير من المشروعات الكبرى من دون الرجوع إلى أي دولة أخرى، وما هو أكثر صلة بما نتحدث عنه هو أن الدول الأخرى تجد صعوبات في السير في مشروعاتها [الدولية]، ما لم تكن الولايات المتحدة معها في المركب، كما توضح معاهدة كيوتو بشأن البيئة، ومحكمة الجنايات الدولية. فمعاهدة كيوتو أصبحت نافذة، ومحكمة الجنايات الدولية قائمة، لكن يبقى مستقبل هاتين المبادرتين مشكوكًا فيه، في غياب دعم الولايات المتحدة.

إضافة إلى ذلك، ترافق صعود هيمنة الولايات المتحدة مع سيرورة العولمة، بل ربما كان ذلك في الحقيقة أحد مناحيها. وثمة خلاف عميق بشأن مصطلح العولمة، ويُحاجّ بعض المؤلفين على نحو مقنع أن المصطلح الأنسب من العولمة هو «تدويل» اقتصاد العالم. لكن، بغض النظر عما إذا كنا نود مناقشة إن كان تغير نوعي قد حدث أم لم يحدث، يبدو صعبًا إنكار وجود نوع من التحول في المجتمع والاقتصاد العالميين في السنوات الأخيرة [(1610)]. هذا ناتج جزئيًا من اقتصاد عالمي يزداد تكاملًا، بعلامات تجارية وشركات عالمية، لكنه يتضمن أيضًا بروز مجتمع عالمي، بهويات وبنيات اجتماعية تتشكل، وعلى نحو متزايد، بفعل القوى العالمية. كما أن جزءًا من العولمة هو ظهور حركات المقاومة: الأصوليات بأنواعها المختلفة، والجماعات القومية مثل جماعة

شياباس (Chiapas) في المكسيك، والتحالف القلق بين البيئيين والنقابات العمالية والمزارعين والاشتراكيين الذين يُشكلون معًا الحركة المناهضة للرأسمالية العالمية، وهذا هو التحالف الذي كان فاعلًا جدًا في عرقلة اجتماعات منظمة التجارة العالمية والهيئات الأخرى في الأعوام الأخيرة؛ ويمكن النظر إلى هذه الحركات كلها باعتبار أن العولمة هي التي حفزتها وجعلتها ممكنة. فهل العولمة ترادف الأمْرَكَة؟ إذ تنطلق من الولايات المتحدة قوى اقتصادية واجتماعية كثيرة تقود العولمة، لكن يجب ملاحظة أن المجتمع الأميركي ذاته واقع تحت الضغط بسبب هذه القوى: فبقدر إلغاء الوظائف «الحقيقية» وإحلال «الوظائف المتدنية الأجر» (McJobs) وتنوعاتها المحلية والإقليمية، قطعت هذه العملية أشواطًا في الولايات المتحدة أكثر من أي مكان آخر.

إن ما توحي به القوة الأميركية والعولمة، منفردتين ومجتمعتين، هو أن التناقضات في نظام وستفاليا القديم التي كانت موجودة منذ عام 1945 ازدادت حدتها الآن، حتى اقترب النظام من الانهيار. ففي القرن الحادي والعشرين، أصبحت دول وستفاليا عاجزة عن معالجة مشكلات ألقيت على عاتقها بسبب تدهور البيئة أو إدارة الاقتصاد العالمي، وعاجزة عن حماية سكانها من نتائج هذا العجز. وعقب اتباعها، في الحقيقة، العقيدة الليبرالية الجديدة المتصلبة، تخلى معظمها عن محاولة إنجاز هذه المهمة الأخيرة [(1611)].

وواضح أن هذا يشكل تحديًا للأهمية المعاصرة لأفكار العدالة **الدولية**. إن أهم دفاع عن فكرة المجتمع الدولي هي أنه يُنمّي التعددية السليمة، ما يسمح للمجتمعات القومية بأن تحدد مشروعاتها وتسعى إلى تحقيقها. إن الصعوبات التي تعانيها الديمقراطيات الاجتماعية في المحافظة على دولة الرفاه فيها، في مواجهة الضغوط العالمية من حيث خفض الضرائب وتقليل التكاليف وتحسين التنافسية، توحي بتصاعد نسبة صعوبة الحفاظ على هذا الدفاع عن الاستقلالية المجتمعية، ومن المشكوك فيه ما إذا كانت الولايات المتحدة نفسها قادرة بحق على متابعة مشروعاتها في الداخل أو في العالم، لكن المؤكد هو أن البلدان الصناعية الكبرى الأخرى تجد هذا صعبًا. وبالنسبة إلى معظم البلدان في هذه الأيام، لا تكاد الاستقلالية تحمل أي معنى.

يعتبر عدد كبير من المنظرين الكوزموبوليتيين للعدالة **العالمية** أن هذا التطور ليس شيئًا سيئًا. فكما رأينا من قبل، حاج تشارلز بيتز، منذ ربع قرن مضى، ضد فكرة أن مجتمعًا دوليًا مبنيًا على أساس دولٍ منفردة ذات سيادة قد وجد، مُبيّنًا أن الاعتماد المتبادل العالمي خلق عالمًا لا يمكن فيه الدفاع عن النزعة الواقعية أو عن «أخلاقية الدول». وكان رفض بيتز لموقف رولز يستند بدرجة كبيرة إلى الاعتقاد أن الاستقلالية المجتمعية وهمٌ في ظل الظروف الحديثة، وهو موقف يشاركه فيه معظم المنظرين الآخرين للعدالة الاجتماعية العالمية. وبالنظر من زاوية معينة، يمكن ببساطة رؤية أن العولمة استمرار لهذه السيرورةِ، وتطوّرٌ في المجتمع العالمي يجعل ضرورة تأسيس مبادئ العدالة

العالمية أكثر إلحاحًا. في الحقيقة، منح منظرون كثيرون للعدالة الاجتماعية العالمية حركة مناهَضة الرأسمالية العالمية دعمهم، مع توضيحهم في الوقت ذاته أن هذا لا يعني معارضتهم العولمة بحد ذاتها.

بعد ذلك كله، حتى لو كانت العولمة أسهل تقبُّلًا لمنظري العدالة العالمية مما هي للمؤمنين بالمفهوم الوستفالي الأقدم للعدالة الدولية، فهي تتطلب مع ذلك بعض التكيفات الموضوعية الكبيرة مع طريقة التفكير السابقة. وعلى الرغم من أن بيتز اعتبر أن النقطة المرجعية النهائية لتفكير بوغ وأونيل والمنظرين الكوزموبوليتيين الآخرين، كانت المطالبة بالعدالة نيابة عن الأفراد، فالجزء الأعظم من تفكيرهم افترض أن وجود الفاعلين الجمعيين يبقى أمرًا ذا صلة وثيقة بالموضوع. لكن بوغ وبيتز كانا واضحَين في أنهما اعتبرا نفسيهما كوزموبوليتيين «أخلاقيين»، لا كوزموبوليتيين «مؤسسيين»، بكلمة أخرى: اعتمدوا على التغييرات في السياسات (policies) في الوحدات القومية استجابةً لمطالب العدالة العالمية، وليس على تطوير مؤسسات حكم عالمية فاعلة [(1612)]. إن هذا الموقف يعني، في ضوء الأوضاع الراهنة، أن يصبح إحداثُ تغييرات في سياسات حكومة الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي من أهم الأهداف، فهما وحدهما القادران فعليًا على إنجاز خطط بشأن العدالة الاجتماعية العالمية؛ وهذا وضع غير مشجع، لأن الأميركيين الأعظم قوة غير منبهرين حاليًا بفكرة العمل المتعدد الأطراف في أي مجال، عدا عن متابعة أهداف لا يشارك فيها معظم الأميركيين، في حين أن الاتحاد الأوروبي الأكثر ميلًا إلى تعددية الأطراف يعمل على إشباع مصالح أعضائه الأكثر ثراءً نسبيًا، وليس مصالح فقراء العالم.

في أي حال، إن لكوزموبوليتانية الطراز القديم بُعد مكاني واضح - تناولت التزامات الناس الذين يعيشون **هنا** نحو الناس الذين يعيشون **هناك** - بينما يمكن القول هذه الأيام إن من الصعب تحديد هذا البعد المكاني ضمن المجتمع العالمي الناشئ. فالحضارات تتداخل وتتشابك في ما بينها، فـ «الجنوب» الآن في ضواحي باريس ولوس أنجلوس كما هو في ريو دي جانيرو وكالكوتا، والحدود تصعب مراقبتها أمنيًا بشكل متزايد، ومحاولات إقامة مناطق أمن وامتياز، سواءٌ من خلال منطقة التجارة الحرة لشمال أميركا أم اتفاقية شنغن في أوروبا، تبدو محكومة بالفشل. ومن المرجّح أن نوع المؤسسات العالمية التي تَصوَّرَها ديفيد هِلد وزملاؤه هي الوحيدة القادرة على التعامل مع الوضع الجديد، ويبدو اقتناع هِلد أن هذه المؤسسات ستكون ديمقراطية مستبعدًا إلى حد كبير [(1613)].

بالطبع، كما توضح الفقرة الأخيرة (عن قصد)، من السهل الانقياد إلى رؤية عالم بلا حدود وممعن في العولمة. فليس من المحتمل حدوث هذا النوع من الانصهار للمجتمعات القومية الذي توحي به هذه الرؤية الكارثية في المستقبل القريب؛ وعوضًا عن ذِلك، سوف تحاول المجتمعات القومية السيطرة على

المشكلات الجديدة بأحسن ما تستطيع، حيث تستحدث من وقت إلى آخر مؤسسات، لكن غالبًا مع تبني مقاربات من نوع «تدبر الأمر بالاصلاح من دون تغيير» (make do and mend) التي تميز السياسة كلها. وهذا لا يعني أن تحديات العولمة لفكرتَي العدالة الدولية والعدالة العالمية غير حقيقية، بل يؤشِّرُ إلى أننا نعيش في ظل نوع من «فراغ الحكم» [(1614)]. وكما أُرسِيَت في عام 1945 مجموعة من معايير حقوق الإنسان فوق معايير السيادة في نظام وستفاليا القديم بطريقة خَلَقت بوضوح مقدارًا كبيرًا من التنافر المعرفي الدولي من دون أن تَحله، يُصار الآن إلى التصدي لمجموعتَي المعايير من خلال ظهور مجتمع عالمي حقيقي. إضافة إلى ذلك، لا يرافق هذا المجتمع العالمي الجديد أي شعور باجتماع عالمي حقيقي، ومن الصادم للتفكير أنه في حين تجد المؤسسات الجديدة للحكم المعياري العالمي كمحكمة الجنايات الدولية دعمًا قويًا في أوروبا والأميركتين (باستثناء الولايات المتحدة)، فإنها لا تلقى تجاوبًا في آسيا أو العالم الإسلامي؛ ولم توقع أي دولة مهمة، آسيوية أو مسلمة، مشروع ميثاق روما الذي أدى إلى إنشاء محكمة الجنايات الدولية. هناك انقسام مرئي ومشابه لهذا الموقف عندما يتعلق الأمر بالمعيار الجديد المفترض حول «التدخل الإنساني» الذي يقتصر مؤيدوه تقريبًا على القطاعات الغنية وصاحبة الامتيازات في العالم. باختصار، تستمر في الوقت الراهن الأجندات التقليدية بشأن العدالة الدولية والعدالة العالمية مسيطرة على الخطاب، على الرغم من أنها غير مُرضية بشكل واضح، بالطريقة ذاتها التي تُسيطر بها الدولة القومية على السياسة العالمية، علمًا أنه ليس صعبًا إثبات أن الدولة القومية أصبحت مؤسسة عتيقة الزي ولم تعد تخدم قضية الاستقلالية المجتمعية أو الحرية الإنسانية.

المراجع

Archibugi, D., D. Held & M. Kohler (eds.). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Barry, B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

__________. «International Society from a Cosmopolitan Perspective,» in: D. Mapel & T. Nardin (eds.), *International Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

Beitz, C. R. *Political Theory and International Relations*. 1st & 2nd eds. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, 2000.

__________. «Cosmopolitan Ideas and National Sovereignty.» *Journal of Philosophy*. 80 (1983).

Cosmopolitan Liberalism and the States System,» in: C.» .__________
.Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe* (London: Routledge, 1994)

Bhagwati, J. *In Defense of Globalization*. Oxford: Oxford University Press, .2004

Brewer, A. *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. London: .Routledge, 1990

Brown, C. «The Construction of a Realistic Utopia: John Rawls and .International Political Theory.» *Review of International Studies*. 28 (2002)

Sovereignty, Rights and Justice. Cambridge: Polity Press, .__________
.2002

Do Great Powers have Great Responsibilities? Great Powers» .__________
.and Moral Agency.» *Global Society*. 18 (2004)

Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives. .(.ed) __________
.London: Routledge, 1994

.Bull, H. *The Anarchical Society*. London: Macmillan, 1977, 1995

.Cassen, R. *Does Aid Work?*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994

Cox, M., K. Booth & T. Dunne (eds.). *The Interregnum*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

Desai, M. *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of .Statist Socialism*. London: Verso, 2002

Frank, A. G. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. .Harmondsworth: Penguin, 1971

Galtung, J. «A Structural Theory of Imperialism.» *Journal of Peace .Research*. 13 (1971)

.Held, D. et al. *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press, 1999

Hirst, P. & G. Thompson. *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, .1999

Kant, I. «Perpetual Peace,» in: H. J. Reiss (ed.), *Kant's Political Writings* .(Cambridge: Cambridge University Press, 1970)

Krasner, S. D. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1999

.Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995

M. Walzer (eds.). *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford: & __________
.Oxford University Press, 1995

Nardin, T. *Law, Morality and the Relations of States*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1983

.O'Neill, O. *Faces of Hunger*. London: Allen and Unwin, 1986

Transnational Justice,» in: D. Held (ed.), *Political Theory*» .__________ .*Today* (Cambridge: Polity Press, 1991)

Pogge, T. «Cosmopolitanism and Sovereignty,» in: C. Brown (ed.), .*Political Restructuring in Europe* (London: Routledge, 1994)

World Poverty and Human Rights. Cambridge: Polity Press, .__________ .2002

Rawls, J. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1999

.Scholte, J. A. *Globalization*. London: Macmillan, 2000

Singer, P. «Famine, Affluence and Morality,» in: C. R. Beitz et al. (ed.), .*International Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985)

Strange, S. «The Westfailure System.» *Review of International Studies*. 25 .(1999)

Wallerstein, I. *The Modern World System*. vols. I, II, and III. London: .Academic Press, 1974/1980/1989

.Walzer, M. *Spheres of Justice*. London: Martin Robertson, 1983

Warren, B. *Imperialism: Pioneer of Capitalism*. London: New Left Books, .1980

Wohlforth, W. «The Stability of a Unipolar World.» *International Security*. .24 (1999)

S. D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton, NJ: (1590)
.Princeton University Press, 1999)

.H. Bull, *The Anarchical Society* (London: Macmillan, 1977/1995) (1591)

T. Nardin, *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton, NJ: (1592)
.Princeton University Press, 1983)

J. Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard (1593)
.University Press, 1999)

C. Brown, *Sovereignty, Rights and Justice* (Cambridge: Polity Press, (1594)
.2002)

Rawls; C. Brown, «The Construction of a Realistic Utopia: John (1595)
Rawls and International Political Theory,» *Review of International Studies*,
.28 (2002)

C. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, 1^{st} & 2^{nd} (1596)
.eds. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, 2000)

C. R. Beitz, «Cosmopolitan Ideas and National Sovereignty,» (1597)
.*Journal of Philosophy*, 80 (1983)

A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1598)
(Harmondsworth: Penguin, 1971); J. Galtung, «A Structural Theory of
Imperialism,» *Journal of Peace Research*, 13 (1971); I. Wallerstein, *The
Modern World System*, vols. I, II, and III (London: Academic Press,
.1974/1980/1989)

B. Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (London: New Left (1599)
Books, 1980); A. Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical
.Survey* (London: Routledge, 1990)

T. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity (1600)
.Press, 2002)

M. Desai, *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the* (1601)
Death of Statist Socialism (London: Verso, 2002); J. Bhagwati, *In Defense
.of Globalization* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

.«Beitz, «Cosmopolitan Ideas (1602)

I. Kant, «Perpetual Peace,» in: H. J. Reiss (ed.), *Kant's Political* (1603)
Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Beitz,
«Cosmopolitan Ideas;» O. O'Neill, *Faces of Hunger* (London: Allen and
Unwin, 1986); O. O'Neill, «Transnational Justice,» in: D. Held (ed.),
.*Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1991)

(1604) P. Singer, «Famine, Affluence and Morality,» in: C. R. Beitz et al. (ed.), *International Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1994); B. Barry, «International Society from a Cosmopolitan Perspective,» in: D. Mapel & T. Nardin (eds.), *International Society* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1998)

(1605) .Rawls

(1606) R. Cassen, *Does Aid Work?*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, .1994)

(1607) M. Walzer, *Spheres of Justice* (London: Martin Robertson, 1983); D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); D. Miller & M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford .University Press, 1995)

(1608) W. Wohlforth, «The Stability of a Unipolar World,» *International .Security*, 24 (1999)

(1609) C. Brown, «Do Great Powers have Great Responsibilities? Great .Powers and Moral Agency,» *Global Society*, 18 (2004)

(1610) D. Held et al., *Global Transformations* (Cambridge: Polity Press, 1999); P. Hirst & G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity Press, 1999); J. A. Scholte, *Globalization* (London: Macmillan, .2000)

(1611) S. Strange, «The Westfailure System,» *Review of International .Studies*, 25 (1999)

(1612) C. R. Beitz, «Cosmopolitan Liberalism and the States System,» and T. Pogge, «Cosmopolitanism and Sovereignty,» all in: C. Brown (ed.), .*Political Restructuring in Europe* (London: Routledge, 1994)

(1613) D. Archibugi, D. Held & M. Kohler (eds.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity Press, .1998)

(1614) M. Cox, K. Booth & T. Dunne (eds.), *The Interregnum* (Cambridge: .Cambridge University Press, 1999)

الفصل الخامس والثلاثون: العلمانية السياسية ...... راجيف بهارغافا

العلمانية عقيدة محاصَرة. ولم يتحقق توقّع أفول الدين أو تحوله إلى شأن خاص، في المجتمعات الغربية وغير الغربية على حد سواء [(1615)]. عانت العلمانية السياسية، وهي مبدأ الفصل بين الدولة والدين، هزة زلزالية مع قيام أول ثيوقراطية حديث في إيران. وسرعان ما بدأت الأصوات الدينية الأخرى على نحو عدائي باحتلال المجال العام. ففي مصر، حُرِّض الناس على تحرير أنفسهم من آخر بقايا الماضي الاستعماري وتأسيس دولة مسلمة. وفي عام 1989، تأسست دولة إسلامية في السودان. وفي عام 1991، كسبت جبهة الإنقاذ الإسلامية الانتخابات في الجزائر. وظهرت الحركات الإسلامية في تونس وإثيوبيا ونيجيريا وتشاد والسنغال وتركيا وأفغانستان [(1616)]. وصدر عن دولتي باكستان وبنغلادش نغمات إسلامية مرتفعة بشكل متزايد [(1617)].

لم تكن الحركاتُ التي تحدّت ما بدا وكأنه الحكم غير المنازَع للعلمانية تقتصر على المجتمعات المسلمة. إذ كانت الحركات التي أرسلت إشارات التحدي العميق للعلمانية تشتمل على القومية البوذية السنهالية في سريلانكا، والقوميون الهندوس في الهند، والأرثوذكسية الدينية المتطرفة في إسرائيل، والقوميون السيخ المطالبون بدولة منفصلة؛ وكان جانب من مطالب السيخ يقوم على أساس أن السيخية لا تعترف بالفصل بين الدين والدولة [(1618)]. ظهرت كذلك حركات بروتستانتية تشجب العلمانية وتناهض المسلمين والكاثوليك في كينيا وغواتيمالا والفلبين. كما ظهرت حركات ذات أساس ديني في بولندا، وقويت الأصولية البروتستانتية في السياسة الأميركية. وفي أوروبا الغربية حيث الدين استجابة شخصية للألوهية، وهو ما زال شأنًا خاصًا بشكل رئيس، جاء التغيير من العمال المهاجرين من المستعمرات السابقة ومن العولمة الكثيفة. وهذا ألقى المسيحية المخصخصة مع الإسلام والسيخية وديانات جنوب آسيا غير المسيحية التي لا ترسم حدًا فاصلًا بين العام والخاص، في قارب واحد. خلق هذا التجمع من الرفاق الغرباء تنوعًا دينيًا عميقًا لم يشهد الغرب مثيلًا له من قبل [(1619)]. وبمطالبة الأديان الوافدة بفضاءات عامة في هذه المجتمعات الغربية، واجه الاحتكار العام الضعيف لدين واحد تحديًا منشؤه المعايير ذاتها التي تحكم هذه المجتمعات. هذا واضح في كل من ألمانيا وبريطانيا، لكن أكثر تعبير دراماتيكي عنه كان في فرنسا بشأن قضية غطاء الرأس للإناث [(1620)]. أدى هذا إلى بروز الماضي الديني المكبوت لهذه المجتمعات إلى السطح وأصبح طابعها العلماني المفترض قويًا موضع تساؤل.

تواجه العلمانية تحديًا ضمن النظرية السياسة، ويعد الأكاديميون الهنود من أوائل من عارضوها [(1621)]. تذهب المُحاجّة هنا إلى أن التهديد الخارجي للعلمانية في الهند عَرَضٌ لمأزق داخلي أعمق، وأن البنية المفاهيمية والمعيارية للعلمانية تشكو من العيوب. فالعلمانية التي يُقال إنها ارتبطت بتحديث مشوب بالعيوب، وبنظرة خاطئة إلى العقلانية وأهميتها في الحياة الإنسانية، وطرحها مطالب غير عملية بشأن استبعاد الدين من الحياة العامة، تخفق في تقدير أهمية المجتمعات المحلية في حياة الناس المتدينين، وتبالغ كثيرًا في المعنى الذي تنسبه لما تسميه الطابع الإيجابي للدولة الحديثة. وتشمل قائمةُ ناقدي العلمانية أيضًا عددًا من الباحثين الغربيين. وحتى تسعينيات القرن العشرين، كانت رغبة الناقدين الغربيين في الأغلب محاولة تلطيف الدول العلمانية، حيث تُصبح تلك الدول أكثر إحساسًا بالدين ولو بدرجة بسيطة، وكانوا يميلون إلى التركيز حصريًا على قضيتين: (1) هل بإمكان المواطنين في الديمقراطيات الليبرالية **تبرير** القرارات السياسية بالاعتماد حصريًا على أسباب دينية؟ (2) هل بإمكان أولئك المواطنين **صنع** مثل هذه القرارات بالاعتماد على الاعتبارات الدينية وحدها بدلًا من الاعتبارات العلمانية؟ ساق النقادُ حججَهم عندئذ على واحد من النحوين الآتيين: (أ) ربما تكون التبريرات علنية وعلمانية، بينما تكون القرارات الحقيقية مؤسسة كليًا على منطق ديني [(1622)]، أو (ب) يمكن أن تستند القرارات السياسية، بل ومسوغاتها أيضًا، في سياقات معينة، إلى أساس منطقي ديني [(1623)].
منذ ذلك الحين، أصبح نقاد العلمانية الغربية أكثر حِدَّةً. ويدعي باحثون غربيون كثيرون أن العلمانية، بمطالبتها المؤمنين ترك معتقداتهم الدينية خلفهم عندما يدخلون الحياة العامة، فإنها تُظهر عداءً لهم، وتكبت التنوع، وتُجانس المجال العام. ويرى آخرون أن العلمانية تلائم العقيدة البروتستانتية والديانات التي أضفي عليها شيء من الصبغة البروتستانتية، لكنها تُقصي الديانات الأخرى أو تكون عدائية نحوها. يقال إن العلمانية عقيدة ضيقة الأُفق ذات مزاعم عالمية [(1624)]. فهي تُنكر اعتمادها على سجل عميق الغور تستنكره في العلن باعتباره لاعقلانيًا، وتُعلن أنها تحارب الهيمنة الدينية، لكنها ترسخ نفسها بوصفها القاعدة السلطوية المشروعة للتقاضي في الحياة العامة [(1625)]. ويُنظر إلى العلمانية بوصفها متقاعسة عن استيعاب الحقوق العائدة للمجتمعات المحلية، وغير قادرة على حماية الأقليات الدينية من التمييز والإقصاء؛ ويُعرَض كلامها عن السلام بوصفه تزييفًا مجردًا لأنها عقيدة تثير الصراع الذي يُهدد الديمقراطيات التعددية.
لكنّ الكتابة النقدية عن العلمانية ملتبسة بين ادّعاءين: ما إذا كنا نريد بدائل من العلمانية أم تصورات علمانية بديلة. لذلك، أبدأ بسؤال عمّا يميز الدول العلمانية من منافسيها، وما البدائل الدقيقة في أذهان الناقدين عندما يسعون إلى استبدال الدول العلمانية. إنني أتناولِ هنا مزايا الدول العلمانية وغير

العلمانية وعيوبهما، مستكشفًا المكاسب أو الخسائر الأخلاقية التي تنتج من انتقال الدولة من دولة علمانية إلى دولة تمنح الدين أهمية أكبر. وإذا كان للدول العلمانية قيمة أكبر، فهل هذا ينطبق على أشكال الدول العلمانية كافة أو على بعضها فقط؟ وإذا كان ينطبق على البعض فقط، فأيها؟ وسوف أقوم بتفصيل البنية المفاهيمية والمعيارية للعلمانية، لكي أحدد صيغة منها تستطيع مواجهة أهم الاعتراضات. وأخيرًا، سوف أعالج ما إذا كان البحث عن مفاهيم بديلة يُمكّننا من تجاوز الانقسام بين الغرب الحديث والشرق التقليدي. وأقترح أن الصيغة الهندية من العلمانية هي بديل حديث من التيار الرئيس لرديفتها الغربية، على أمل أن يستفيد كل واحد من هذا البديل في المستقبل.

أولًا: الثيوقراطية والدول ذات الأديان الرسمية

بغية تحديد البنية المفاهيمية للعلمانية، سأبدأ بمقارنتها مع المبادئ المناهضة للعلمانية التي ترتبط بها وتعارضها. لا تحبّذ العقائد المناهضة للعلمانية الفصل بين الدين والدولة، بل تفضل اتحادَهما أو تحالفهما. فالدولة التي لديها اتحاد مع نظام ديني معين هي دولة ثيوقراطية، تحكمها شرائع سماوية يديرها مباشرة نظامٌ كهنوتي يدّعي التفويض الإلهي [(1626)]. إن جمهورية إيران الإسلامية، كما كان الخميني يطمح في أن تكون، مثلٌ واضح على ذلك. يجب تمييز الدولة الدينية من الدولة التي تعترف بدين رسمي. فالدين في هذه الحال يُمنح اعترافًا رسميًا وقانونيًا، لكن في حين أن الدولة والدين يستفيدان من التحالف الرسمي، إلا أن النظام الكهنوتي لا يحكم الدولة هنا. الدول التي لها كنيسة رسمية هي إذًا، بطريقة ما، منفصلة عن الدين، لا سيما أن هناك درجة من التمايز المؤسسي بين الاثنين، ووظائف منفصلة يؤديها في كل منهما موظفون مختلفون. مع ذلك، ثمة معنى أكثر أهمية في ارتباط الدولة بالكنيسة، وهو تقاسمهما غاية مشتركة يحددها الدين. ربما يكون هناك أيضًا ارتباط على مستوى السياسات والقانون بحيث ينبثقان من الوحدة بين الدولة والكنيسة ويُسوَّغان بها. والانفصال المؤسسي - على مستوى الأدوار والوظائف والسلطات - يسير يدًا بيد مع **ارتباط** في الغايات والسياسات من المستويين الأول والثالث. فالانفصال في المستوى الثاني بين الدولة والدين هو الذي يميز الدولة التي لها كنيسة رسمية عن الدولة الدينية.

لا يحصل دائمًا تمييز دقيق بين الثيوقراطية والدين الرسمي، وكذلك لا يوضع دائمًا تمييز بين ترسيم (establish) دين وترسيم كنيسة دين ما. فليس لكل الأديان مؤسسات دينية راسخة. مع ذلك، ربما تمنح الدولة اعترافها الرسمي دينًا ليس له كنيسة. فأغلبية القوميين الهندوس في الهند، مثلًا، يرغبون في ترسيم الهندوسية دينًا للدولة، لكن لا كنيسة لهم يرسّموها. وأراد البروتستانتيون الأوائل إلغاء ترسيم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية من دون أن يرغبوا في أن تُلغي الدولة اعترافها بالمسيحية بصفتها الدين المُفضَّل. فترسيم ديانة وحيدة

يتوافق مع إلغاء ترسيم كنيسة أو عدم ترسيمها، أو مع ترسيم كنيسة وحيدة، أو مع ترسيم كنائس متعددة. وترسيم أديان متعددة، بكنيسة أو بلا كنيسة، ممكن أيضًا. فإذًا، هناك خمسة أنواع من النظم ذات العلاقة الوثيقة بين الدولة والدين. أولًا، الثيوقراطية، حيث لا فصل مؤسسيًا بين الكنيسة والدولة، وحيث يكون النظام الكهنوتي أيضًا هو الحاكم السياسي المباشر؛ ثانيًا، الدول التي تتبنى رسميًا دينًا ما، وهذا النوع يقسم إلى ثلاثة أنواع فرعية: (**أ**) من دون ترسيم كنيسة، و(**ب**) مع ترسيم كنيسة بمفردها، و(ج) مع ترسيم كنائس متعددة؛ ثالثًا، هناك دول ترسِّم أديانًا متعددة.

عندما يتخيل مناهضو الانفصال بين الدولة والدين استبدال دولة علمانية وإحلال نوع آخر محلها، ففي أيّ الأصناف الخمسة يفكرون؟ يرغب بعض الناشطين الدينيين بوضوح في ثيوقراطية أو في دولة ترسِّم دينهم الخاص أو كنيستهم الخاصة. لكنّ معظم الأكاديميين المناهضين للانفصال لا يؤيد هذا ولا يعارضه، فيحاربون الانفصال مع إبقاء أنفسهم بعيدين عن الكيان السياسي المرتكز على الدين كليًا. هذا ليس مستغربًا، فتقويم سريع لمثل تلك الكيانات السياسية يُظهر أنها جميعًا تخلق مشكلات. ففي الدول التي رسَّمت كنيسة وحيدة - مثل الكنائس البروتستانتية الرسمية التي لم تأخذ بالإصلاح في إنكلترا واسكتلندا وألمانيا، والكنائس الكاثوليكية في إيطاليا وإسبانيا - لم يكن هناك تفاوت بين الأديان فحسب، بل وبين الكنائس في الدين ذاته أيضًا [(1627)]. فعندما اكتسب أفراد الجماعات الدينية الأخرى أو الكنيسة الأخرى القوة والنفوذ، تحطم المجتمع المتعدد الانتماءات الدينية بسبب الحروب بين الديانات أو بين الطوائف. وعندما لم يكتسبوا قوة ونفوذًا، عانت الأقليات الدينية اضطهادًا دينيًا متواصلًا (كما في حالة اليهود في بلدان أوروبية متعددة حتى القرن التاسع عشر).

يستمر اضطهاد الأقليات والمنشقين الداخليين بصفته مشكلة حيثما تُرَسَّم ديانة واحدة رسميًا وموضوعيًا. ومهمٌ تأكيد هذا لأن الانتقادات الأخيرة للعلمانية توصي غالبًا بموقف أكثر تصالحًا نحو الدين، في حين تُهمل الحقائق ما يمكن أن يستلزمه ذلك. ولننظر إلى باكستان، حيث كان الترسيم الفعلي للإسلام السني مأساويًا للأقليات، بمن فيها الأقليات المسلمة الأخرى. فمثلًا، بموجب المادة 260 من الدستور، اعتُبر الأحمديون أقلية غير مسلمة ومنعوا من استعمال التسميات الإسلامية في حياتهم الاجتماعية والدينية [(1628)]. حوكم الأحمديون وأُدينوا لأنهم أطلقوا على أنفسهم صفة مسلمين، واستعملوا كلمة «مسجد» للتعريف بمكان عبادتهم. أو لننظر في المذبحة التي حدثت في غوجارات، حيث تظهر مأساوية ترسيم الراشترا [الكيان السياسي] الهندوسي في الهند بالنسبة إلى الأقليات المسلمة. كذلك في دولة إسرائيل اليهودية،

يصعب الادعاء أن الأقليات غير اليهودية تتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها اليهود.
إن الدول التي ترسِّم أديانًا متعددة أو كنائس متعددة - مثل نيويورك في منتصف القرن السابع عشر، ومملكة الفيجاياناغار (Vijayanagar Kingdom) في القرن الرابع عشر - هي تطور في بعض النواحي. إنها تميل إلى أن تكون سلمية. ومن المرجح أن الأعضاء في الانتماءات الدينية المختلفة متسامح بعضهم مع بعض. وربما يكون هناك مساواة عامة بين الكنائس أو الديانات. وربما تحصل المدارس التي تديرها مؤسسات دينية على معونات مالية على أساس غير تمييزي [(1629)]. وقد تمنح الدولة كل انتماء استقلالاً معتبرًا في شؤونه الخاصة. لكن الدول التي لها كنائس مؤسسة متعددة تكتنفها نقاط ضعفها، إذ يمكن أن تستمر في اضطهاد أعضاء الديانات الأخرى والملحدين؛ ولا تكترث عادة لحرية الأفراد ضمن كل جماعة دينية. يمكن المجتمعات المحلية المغلقة والقمعية أن تنتعش في هذه السياقات. وربما لا يكون في هذه الدول نصوص قانونية تسمح للأفراد بالخروج من مجتمعهم الديني، وربما تمنح هذه الدول هويات دينية معينة اعترافًا بها، وتفشل في الاعتراف بالهويات المتعددة أو ما يمكن أن يُسمى الهويات غير المحددة. تكون الدول في العادة غير معنية بالحريات **غير الدينية** للأفراد والجماعات، ولا تكترث في كثير من الأحيان لحقوق المواطَنة.

ثانيًا: الدول العلمانية

إذًا، هل حال الدول العلمانية أفضل من وجهة نظر أخلاقية؟ في الأقل، بعضُ الدول العلمانية هي مصدر مشكلات عميقة من الناحية الأخلاقية. ولإظهار ذلك، من المهم التمييز بين ثلاثة مستويات من الانفصال بين الدولة والدين متوافقة مع مستويات الارتباط التي حددت آنفًا. ربما تكون الدولة منفصلة عن الدين على مستوى الغايات (المستوى الأول)، وعلى مستوى المؤسسات (المستوى الثاني)، وعلى مستوى القانون والسياسات العامة (المستوى الثالث). فالدولة العلمانية تتميز من الدول الدينية والدول ذات الدين الرسمي بانفصال من المستوى الأول بشكل رئيس. ويكون لها في هذه الحالة غايات مستقلة من حيث الموضوع، إن لم تكن منفصلة كليًا عن غايات الدين. وعلى غرار الدول ذات الدين الرسمي، تكون الدول العلمانية منفصلة عن الدين مؤسسيًا أيضًا. لكن الدول العلمانية تذهب أبعد كثيرًا في انفصالها: فهي تُبعد كليًا وترفض تأسيس دين رسمي، أو تُلغي تأسيس الدين الرسمي بسحب الامتيازات التي كانت الكنائس الرسمية في السابق تحظى بها بوصفها مُسَلَّمات. ففي الدولة العلمانية، لا يُمنح الدين مكانة رسمية. ولا يستطيع أي مجتمع محلي ديني أن يدعي أن الدولة ملك حصري له. ولا أحد مضطر لأن يدفع الضرائب لأهداف دينية أو أن يتلقى تعليمًا دينيًا. ولا تتوافر منح للمؤسسات الدينية بشكل تلقائي.

ذلك يستتبع، من الناحية النظرية، أمران: الأول، إن الدولة غير الدينية ليست علمانية بشكل آلي، لأن من المنطقي جدًا ألا تسترشد الدولة بشرائع سماوية، ولا أن يُديرها نظام كهنوتي، ومع ذلك يكون لها صلة رسمية مع دين واحد. الثاني، لا يكون الفصل المؤسسي بين الدولة والدين العلامة الفارقة للدول العلمانية، لأن هذا هو أيضًا خاصيّة للدول التي لها دين رسمي. ولا يمكن تعريف العلمانية السياسية بالفصل بين الكنيسة والدولة.

ثالثًا: تنوعات الدول العلمانية

ربما تكون الدولة منفصلة عن الدين على مستوى القانون والسياسات العامة. ويكون الانفصال في بعض الحالات انتهازيًا بشكل كلي، يخدم أغراض تعظيم الذات عند الدولة وطبقتها السياسية. وسوف أدعو هذه دولًا علمانية محايدة أخلاقيًا. وتكون عادة إمبريالية واستبدادية. والمثل الملائم لهذا النوع هو الدولة الكولونيالية البريطانية في الهند التي، على الرغم من الاتهامات بأنها منحازة نحو المسيحية، كانت دولة علمانية بدرجة طاغية لا تحركها حصريًا إلا السلطة والثروة والانضباط الاجتماعي، كما كان لديها سياسة تسامح وحيادية نحو مختلف المجتمعات الدينية. ليس هذا مستغربًا، لأن الإمبراطوريات تهتم بعمل رعاياها ومساهماتهم وليس بدينهم. وهناك دول تختلف بشكل بيِّن عن الدول المحايدة أخلاقيًا، وهي الدول المستندة إلى قيم كالسلام والحرية و/أو المساواة.

قد يُعمل هذا المستوى الثالث من الانفصال بين الدولة والدين لغايات مختلفة، لكنه يتخذ أيضًا أشكالًا مختلفة. فالانفصال، في بعض الحالات، يعني الإقصاء الصارم. وتصبح العلمانية هنا عقيدة ذات محرمات سياسية وتحظر الاتصال بالأنشطة الدينية. ربما يأخذ هذا الإقصاء ذاته شكلين. الشكل الأول، إقصاء من جانب واحد، يمثله نمطيًا الأنموذج الفرنسي المُبكر والأنموذج الأتاتوركي. تُقصَى الديانات هنا بُغية ضبطها، أو تنظيمها، أو حتى تدميرها أحيانًا. فهذه الدول مناهضة للدين وقد تُبرر الانفصال على أسس معرفيّة: فتوصف الديانة، على سبيل المثال، بأنها ظلامية أو خرافية. ويمكن أن تلجأ هذه الدول إلى قيمة كالمساواة لتُحاجّ أن تحقيق القيم لا يتم إلا بضبط الدين أو إلغائه. والشكل الثاني الممثَّل بالأنموذج الأميركي، يتذهن الانفصال بين الدين والدولة إقصاءً متبادلًا. هنا، تعيش المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية بعضهما غريب عن بعض، وتعيش، في أفضل الحالات، عدم اكتراث حميد يتصف بالاحترام المتبادل. وعندما تُفصل الدولة عن الدين على المستويات الثلاثة بهذه الطريقة الخاصة، يصبح بإمكاننا القول إن «جدار فصل» قام بين الاثنين. وبحسب هذا التصور للعلمانية، يجب أن يكون الدين خارج منظور الدولة، وبهذا المعنى، يكون مخصخصًا. هذه الدول (وهي نمطيًا دول ليبرالية-ديمقراطية)

ليست مناهضة للدين، لكنها تعطي الدين شكلًا خاصًا، وتحمي الحرية الدينية، والحرية بصفة أعمّ، والمساواة في المواطَنة.

تُدافع الدول العلمانية الليبرالية-الديمقراطية عن حقوق الأفراد في انتقادهم الدين الذي وُلدوا عليه، وفي الحالات المتطرفة، في رفضه، واعتناق دين آخر بكل حرية، أو البقاء بلا دين. وتُتيح هذه الدول حقوق المواطَنة المتساوية بلا تمييز وبغض النظر عن الدين، كحق التصويت أو الترشّح لمنصب عام. وتحث مواطنيها في العادة ليدعموا تلك القوانين القسرية التي يوجد لها تبرير عام فحسب. لماذا؟ لأنه إذا كان متوقعًا من الآخرين اتباع قانون بتعبيرات لا يفقهونها ولأسباب لا يؤمنون بها، فإن مبدأ الاحترام المتساوي يكون معرضًا للانتهاك [(1630)]. فإذا كان لدى مواطنين آخرين بدافع من ضمائرهم سببٌ وجيه لرفض تفسيرٍ معين يدعم قانونًا قسريًا، لا يعدّ هذا التفسير تبريرًا عامًا. ولأن التفسير الديني حالة معيارية قِيَميّة، يكون إزاءه لدى المواطنين الآخرين أسباب وجيهة لرفضه، فهو لا يُعتَبر تبريرًا عامًا. وبسبب هذا، يجب ألا يُشرّع أي قانون مؤسَّس كليًا على تفسير ديني. وباختصار، ليس للمعتقدات أو الالتزامات الدينية الصِّرف دور تؤديه في السياسة الليبرالية والديمقراطية.

يقارن النقاد الذين يرغبون في إعادة تأهيل الدين في الحياة السياسية في العادة بين الدول الأكثر ترحيبًا بالدين والدول العلمانية المحايدة أخلاقيًا المعظِّمة لذاتها أو المناهضة للدين بلا اكتراث. لكن هذه مقارنة غير منصفة. فهي تحاول تغيير اتجاه التفكير لمصلحة الدول الصديقة للدين بوضعها في مواجهة أسوأ أشكال الدول العلمانية. ربما تؤدي هذه المقارنة أحيانًا إلى خدمة نقطة معينة: ليس هناك دائمًا مجال كبير للاختيار بين الدول الدينية أو الدول التي لها دين رسمي من جهة، والدول العلمانية المحايدة أخلاقيًا أو ذات الحكم المُطلق من جهة أخرى. إذ يتسم أداء الفريقين على مقاييس مؤشرات الحرية أو المساواة بالإخفاق. لكن، عند تقويم المزايا النسبية للدول الدينية والعلمانية، فالأنموذج الديمقراطي الليبرالي هو الذي يجب الاحتفاظ به في تفكيرنا، وليس الدول العلمانية الباحثة عن تعظيم ذاتها، والمعادية للدين بقسوة، والمكشوف زيفها بشكل نمطي. وليس هناك أي مكسب من كيل اللعنات للعلمانية، كما يفعل طلال أسد، برجوعه إلى أعمال هتلر وستالين الوحشية أو جرائم «العلمانيين» أمثال صدام حسين أو علي حيدر [(1631)]. ولا فائدة من احتقار العلمانيين لمجرد عدم القدرة على فهم أن أريئيل شارون لا يحتاج إلى استدعاء فقرات من التوراة ليقتل الفلسطينيين ويُرهبهم. فالعلمانية، بوصفها عقيدة مبنية على قيم معينة، ملتزمة استنكار هذه الأنظمة العلمانية بالقدر نفسه الذي تشجب فيه الدول الدينية التي تعتدي على مبادئ الحرية والعدالة. بالمثل، من المستغرب أن نقرأ الادعاء بأن «في الكيانات السياسية الديمقراطية الحديثة، لا سبب قويًا للخوف من أغلبية دينية أكثر من الخوف من أغلبية علمانية» [(1632)]. يُقدم تشارلز تايلور مُحاجات بشأنِ الميول

الإقصائية في الدول الديمقراطية الحديثة التي لديها أغلبيات دينية أو إثنية. تشير هذه المحاجّات بوضوح إلى الإمكانات الكامنة في هذه الدول نحو تبني دين وحيد باعتباره أمرًا واقعًا، وإلى المجال الواسع من الإقصاءات والمظالم التي تجعلها ما هي عليه [(1633)]. إن القول، في هذا المقام، إن الأغلبيات الدينية ليست أسوأ من الأغلبيات العلمانية لأن مختلف المجتمعات الدينية تعايشت في الماضي من دون نزاع عنيف هو قول غامض ويُخطئ الفكرة. فهو غامضٌ لأن من الصعب فهم ما تعنيه الأغلبية العلمانية. فإذا كان يعني جماعة من العلمانيين المتطرفين المتصلبين المناهضين للدين بعمق، فإن العبارة السابقة صحيحة. لكن، إذا كانت تعني أغلبية ترغب في عدم تسييس الدين بطرائق غير صحيحة، فإن العبارة تخطئ هدفها. من جهة أخرى، تخطئ هذه الجملة الفكرة لأن السلام بين المجتمعات متوافق تمامًا مع أنواع الإقصاءات كافة للجماعات من مجالَي الحرية والمساواة. فأي أقلية خائفة تكون مستعدة لشراء السلام بأي ثمن، وهذا شيء تعلمه الهنود بألم شديد مرة أخرى بعد حوادث شغب مومباي في عامَي 1992 و1993.

رابعًا: الانتقادات الموجهة إلى التيار الرئيس في العلمانية الليبرالية-الديمقراطية

يبقى السؤال: ما هي مشكلات هذا الأنموذج الغربي السائد، إن وجدت؟ ثمة الكثير من الانتقادات. أولًا، يُقال إن مطلب استبعاد الأسباب الدينية من السياسة الليبرالية-الديمقراطية هو مطلب مهين للأشخاص المتدينين الذين يرغبون (مثل الآخرين) في دعم التزاماتهم السياسية المفضَّلة على أساس ضمائرهم [(1634)]. فإذا اعتقد الناس أن سياستهم يجب أن تكون منسجمة مع أخلاقياتهم، فلماذا يجب تثبيطهم أو وصمهم؟ فمن الخطأ الافتراض أن الناس المتدينين هم الوحيدون الذين يُدخلون العاطفة والتعصب إلى السياسة، أو، كما يعتقد ريتشارد رورتي، أن الدين هو الوحيد الذي يُوقف المحادثات التفاعلية [(1635)]. وعندما تطلب العلمانية الليبرالية من الشخص المتدين أن يمارس ضبط النفس ويُقصي الأسباب الدينية من تبرير قانونٍ قسري، فهي تُجبر الشخص على أن يعمل ضد ضميره؛ وبفعلها هذا تفشل في احترام الفاعلية الأخلاقية للشخص وتخالف مبدأها هي في الاحترام المتساوي. في الحقيقة، ربما يؤدي مطلب ممارسة ضبط النفس إلى نتائج عكسية، لأن الإقصاء من المجال العام الأوسع يُجبر المتدينين على تكوين مجالهم العام الضيق حيث يمكن أن يزدهر الاستياء والتعصب [(1636)]. وهذا لا يؤدي إلى تجميد الهويات فحسب، بل إلى بناء أسوار لا تُخترق بين المتدينين والمواطنين الآخرين أيضًا. بناءً عليه، فإن «الانخراط مع الناس المتدينين يكون في المعتاد أفضل من مجافاتهم» [(1637)].

ثانيًا، هذا الصنف من العلمانية لا يفهم حياة المؤمن كما تُعاش من الداخل. فهذه العلمانية يفوتها ما قد يكون أهم خاصية لمعظم الديانات: أن تُشجع أعضاءها على اختيار العيش حياةً منضبطة ومقيدة ومحكومة بالقواعد وبعيدة عن الشهوات. ليست الحياة الدينية مجرد حياة من الارتباط غريب الأطوار بإلهٍ شخصي، بل هي حياة يَخضع فيها الشخص لأوامر الإله ويعيش طائعًا لها. ربما يكون هذا الحال كابوسًا بالنسبة إلى ليبرالي أنموذجي، لكنه يلتقط الخصائص التكوينية لمعظم الأديان بدرجة تكاد تكون أفضل مما تفعل العلمانية الليبرالية. وثالثًا، إن تفسير العلمانية للفصل بوصفه إقصاءً يفضح تعصبها الخاص؛ فهذه علمانية تستطيع العيش بارتياح مع الأديان الليبرالية، والمحوّلة للبروتستانتية، والمُفَرْدنة، والمخصخصة، لكن لا تعدم حيلة للتعامل مع تلك الديانات التي تفرض حضورًا عامًّا أو سياسيًا أكبر، أو لديها توجّه مجتمعي قوي. هذا الافتقار إلى الحساسية الجماعاتية يجعل من المستحيل عمليًا استيعاب الحقوق المرتبطة بالمجتمعات، وبالتالي حماية حقوق الأقليات الدينية. باختصار، في حين تستطيع هذه العلمانية التعامل مع الهيمنة في العلاقات بين الأديان، لا حيلة لها للتعامل مع الهيمنة في العلاقات داخل الديانات.
رابعًا، يقال إن التيار الرئيس في العلمانية الغربية هو نتاج الأخلاقيات البروتستانتية. لذلك، ربما تكون مزاعمها العالمية أعظم نقاط ضعفها. إنها تفترض مسبقًا حضارة مسيحية تُنسى بسهولة لأنها تتراجع مع الزمن بصمت بعيدًا عن الأنظار. فالمسيحية تسمح بهذا الضبط أو التقييد الذاتي (self-limitation)، ويُخطئ معظم العالم ببراءةٍ في فهم إنكار الذات هذا، الخادع نوعًا ما، فيظنه اختفاءً [(1638)](). إذا صحّ هذا الوصف، فإن هذه العلمانية «الدوغمائية في صلبها» لا تستطيع التعايش ببراءة مع الأديان الأخرى [غير البروتستانتية] [(1639)](). وفي ضوء سلطة الدولة الهائلة، لا بد من أن تحاول هذه العلمانية تشكيل تلك الديانات وتحويلها، وهذا مثال واضح على التأثير غير المشروع، إن لم يكن على العنف الصريح. إذًا، ومع كل ما لديها من مزاعم بشأن ترك الديانات وشأنها، ومنحها الحرية، يُنظر إلى هذه العلمانية باعتبارها معادية للمؤمنين غير الليبراليين، وغير البروتستانت [(1640)](). عمومًا، يبدو أنها تفرض علينا الاختيار بين العداء الناشِط أو عدم الاكتراث الحميد. خامسًا، تفرط العلمانية الليبرالية في تعويلها على تصور عقلاني للحق، يفرض حدودًا غير منصفة على الطريقة التي يجب أن تُجلب بها القضايا إلى المجال العام. فبعض القضايا مشحون عاطفيًا بطبيعة تكوينها؛ والبعض الآخر يُصبح مشحونًا عاطفيًا لأن الناس الذين يفصحون عنه غير مُدرَّبين دائمًا ليكونوا عقلانيين بالطريقة التي يفرضها الليبراليون [(1641)](). باختصار، إن أنموذج العلمانية في التفكير الأخلاقي تعوزه الحساسية إلى السياق، وهو تنظيري، ومطلق (غير مقارن)، ويحثنا على التفكير في إطار إما هذا أو ذاك، ومعتمد بشدة على أفكار أو قيم أحادية يعتبرها صحيحة أو متفوقة أو غير قابلة إطلاقًا للتفاوض.

هذه انتقادات قوية، لكن ربما يكون خطأ النظر إليها وكأنها تُلغي العلمانية كليًا. ففي صورتنا عن الحياة الاجتماعية والعامة، يجب منح الأديان غير الليبرالية فضاءً أكبر؛ فهذه الأنماط من الحياة تتمتع بتكامل أخلاقي غالبًا ما تفشل العلمانية الليبرالية في تحقيقه. ومع ذلك، وفي سعينا إلى استيعاب تلك الديانات، لا نستطيع إنكار أنها ما زالت مصدرًا للقهر والإقصاء. فالدول التي تتحالف مع الأديان غير الليبرالية تؤيد في الأغلب ممارسات بغيضة أخلاقيًا. ففي باكستان، مثلًا، يوجد قانون للأدلة القضائية مؤيدٌ دينيًا، وهو قانون الشهادات، يساوي بين شهادة امرأتين أو رجلين غير مسلمين وبين شهادة مسلم ذكر بمفرده، ما يؤسس لتفوّق أصيل للرجال المسلمين على النساء والأقليات، ومن ثم، انتهاك مبدأ المساواة [1642]. وفي الهندوسية، تواصل العادات المقررة دينيًا المتعلقة بالطهارة والنظافة، من قبيل التحريم على النساء في أثناء الدورة الشهرية دخول معابد عديدة في الهند، إقصاء النساء من شؤون دينهن وتُديم منظومة إخضاع مُمأسسة. ومن شأن هذا الانتهاك للحقوق الدينية للنساء أن يُضعف الطابع العلماني للدولة الهندية.

ما الذي يُظهرُه هذا كله؟ إنه يُثبت ثلاثة أمور: أولًا، يجب أن نكون حساسين إزاء النزاهة الأخلاقية المتعلقة بأساليب العيش الدينية، الليبرالية منها وغير الليبرالية، **و**إزاء القهر والإقصاء المستندين إلى الدين. ثانيًا، ربما تكون الدول المنحازة بقوة إلى الأديان حساسة إزاء النزاهة الأخلاقية للأديان غير الليبرالية، لكن غير حساسة دائمًا إزاء أشكال القهر الناتجة منها. ثالثًا، إن سياسة عدم التدخل [في الدين] (إقصاء متبادَل) التي تميز العلمانية الليبرالية يمكن أن تؤدي إلى الهزيمة الذاتية. إن المطلوب، باختصار، تصور للعلمانية يذهب أبعد من القيم الليبرالية لكن لا يتجاهلها، ويوفر العدالة للبُعدين المذكوريْن أعلاه. أرى أن مثل هذا الأنموذج طوِّر بالفعل في شبه القارة الهندية: أنموذج ليس مسيحيًا كليًا وليس غربيًا؛ ويجيب عن اعتراضات العلمانيين على الدول غير العلمانية، **و**الاعتراضات الدينية على بعض أشكال العلمانية.

خامسًا: تصور بديل: العلمانية الهندية

هنالك سبع خصائص للعلمانية الهندية تجعلها متميزة. **أولى** هذه الخصائص طابعها المتعدد القيم. فالعلمانية الهندية تسجّل بصراحة روابط مع قيم نسيها التيار الرئيس في التصورات الغربية - مثلًا، السلام بين المجتمعات - وتفسر الحرية والمساواة بطريقة فردانية وغير فردانية في آن واحد. تتيح مساحة لحقوق الأفراد في أن يعتنقوا معتقداتهم الخاصة، بل ومساحة لحقوق المجتمعات الدينية في إنشاء مؤسساتها التعليمية الحاسمة وإدامتها لبقاء تقاليدها الدينية وإدامتها. والخاصية الثانية، إن العلمانية الهندية، ولكونها وُلدت في مجتمع تتجذر فيه التعددية الدينية، تُعنى بمسألة الهيمنة في العلاقات بين الجماعات الدينية بدرجة اهتمامها نفسها بالهيمنة داخل الجماعات الدينية.

وعلى الرغم من أن الحقوق السياسية المتعلقة بالجماعات (مثل حقوق التمثيل الخاص بالأقليات الدينية كالمسلمين) عُلّقت لأسباب سياقية [ظرفية]، فإن الأنموذج يتيح فضاء مفاهيميًا لهذه الحقوق. والخاصية الثالثة هي أن العلمانية الهندية ملتزمة فكرة التباعد المضبوط: أي أنها مختلفة تمامًا عن الإقصاء من جانب واحد، أو الإقصاء المتبادل، أو الحيادية الصارمة، أو التباعد المتساوي. والخاصية الرابعة هي أن العلمانية الهندية تتقبل التمييز بين عدم الترويج للدين وعدم تسييس الدين، كما تميز بين مختلف أنواع عدم التسييس. ولأنها غير معادية لحضور الدين في المجال العام، فهي لا تهدف إلى منعه من الانتشار. وهي تقبل بأهمية شكل واحد من عدم تسييس الدين، وهو فصل الدين عن الدولة في المستويين الأول والثاني، لكنّ عدم تسييس الدين في المستوى الثالث يُقبَل فقط على أسس سياقية صرف. والخاصية الخامسة هي أن العلمانية الهندية تجمع بين عدائها الفاعل لبعض جوانب الدين (حظر عقيدة عدم التلامس مع المنبوذين، والتزامها جعل القوانين الشخصية المؤسسة على الدين عادلة جندريًا على نحو أكبر)، مع الاحترام الفاعل للأبعاد الأخرى للدين (فهناك اعتراف رسمي بالجماعات الدينية، والمساعدات المالية الحكومية متاحة من دون أي تمييز للمؤسسات التعليمية التي تديرها مجتمعات دينية، ولا يوجد إقصاء مُطلق للدين بطريقة الليبرالية الغربية). هذه نتيجة مباشرة لالتزامها القيم المتعددة والتباعد المضبوط. يقبل الأنموذج الهندي بالنظرة التي تعتبر أن النقد متناسب مع الاحترام، وأن على المرء الاختيار ما بين العدائية وعدم الاكتراث المرتبط بالاحترام. بهذا المعنى، تَرِثُ العلمانية الهندية تقاليد المصلحين الدينيين الهنود العظام الذين حاولوا تغيير دياناتهم لأنها، على وجه التحديد، كانت تعني الكثير بالنسبة إليهم. والخاصية السادسة للعلمانية الهندية هي أنها ملتزمة أنموذجًا من التفكير الأخلاقي سياقيًا بدرجة عالية، ويفتح المجال لإمكان المجتمعات المختلفة أن تصمم علمانياتها الخاصة. باختصار، إنها تفسح المجال أمام نمو علمانيات متعددة. والخاصية السابعة والأخيرة للعلمانية الهندية هي أنها تُخرج نفسها من شبكة التفسير الجامدة التي تقسم عالمنا الاجتماعي إلى الغربي الحديث، والتقليدي، والعائد إلى السكان الأصليين، وغير الغربي. إن العلمانية الهندية حديثة لكنها تفترق بدرجة مهمة عن تصورات التيار الرئيس للعلمانية الغربية.

سادسًا: التباعد المضبوط

دعوني الآن أعرض مزيدًا من الإيضاح لخاصيتين: الطابع السياقي والتباعد المضبوط. فكما رأينا أعلاه، إن التيار الرئيس في العلمانية الغربية يتذهّن الفصل أساسًا باعتباره إقصاءً متبادلًا. أما التباعد المضبوط فيفكك استعارة الفصل بطريقة مختلفة. إنه يقبل الفصل بين الدولة والدين على مستوى الغايات النهائية والمؤسسات، لكنه لا يجعله صنمًا معبودًا على المستوى

الثالث في السياسات والقانون. لنتذكر أن العلمانية السياسية هي مبدأ أخلاقي تشبه اهتماماتُه المتعلقة بالدين اهتمامات النظرياتِ التي تعارض القيود غير العادلة على الحرية، وأشكال عدم المساواة التي لا يمكن الدفاع عنها أخلاقيًا، والهيمنة ضمن الجماعة، والاستغلال. لكن العلمانية المستندة إلى التباعد المضبوط ليست ملتزمة الفكرة السائدة في عصر التنوير عن الدين. فهي تقبل بأن البشر لديهم اهتمامًا بالتواصل مع شيء خارج أنفسهم، ويشمل ذلك الله، وأن هذا يعكس نفسَه كمعتقد وشعور فردي وكممارسة اجتماعية في المجال العام. وتقبل أيضًا بأن الدين هو تقاليد تراكمية [(1643)] إلى جانب كونه مصدرًا لهويات الناس. ولكنها تلح في أنه حتى لو اتفقنا أن الله موجود وأن دينًا معينًا هو الصحيح وأن غيره خطأ، فهذا لا يمنح الدين أو المعتقَد «الصحيح» حق فرض نفسه على الآخرين الذين لا يؤمنون به. كما أن ذلك لا يوفر قاعدة للتمييز في التوزيع المتساوي للحريات والموارد القَيِّمة الأخرى.

بالمثل، تقبل العلمانية التي تستند إلى التباعد المضبوط بأن ليس للدين الحق في أهمية خاصة في المجال العام مدوّنةً مسبقًا في طابع الدولة أو الأمة ومحدِّدة لهذا الطابع؛ لكن هذا لا يستتبع أن الدين ليس له أهمية عامة على الإطلاق. وبحسب بعض صيغ هذا التصور، هذا بالضبط ما تفترضه أطروحة «جدار الفصل». لكن، طالما أن الدين مهم في المجال العام، فعلى الدولة الديمقراطية ببساطة أن تأخذه في الاعتبار. في الحقيقة، يمكن أن تؤثر مؤسسات الدين في الأفراد ما دامت تفعل ذلك من خلال العملية ذاتها، أي من خلال حق الوصول إلى الموارد ذاتها المتاحة لأيٍ كان، ومن دون ميزة غير مستحقة أو استغلال غير مستحق للمخاوف ونقاط الضعف التي غالبًا ما تُرافق الناس في خبرتهم بالديني.

لكن ما هو التباعد المضبوط، تحديدًا؟ تستدعي سياسة التباعد المضبوط مقاربة مرنة لمسائل الشمول/الإقصاء المتعلقة بالدين والانخراط/الانسحاب المتعلقة بالدولة، والتي يجب أن تعتمد، في مستوى القانون ورسم السياسات على السياق والطبيعة والوضع القائم للأديان المعنية. يجب أن يكون الانخراط محكومًا بالمبادئ المؤسِّسَة للدولة العلمانية؛ بمعنى آخر، المبادئ التي تنساب من التزام القيم المذكورة أعلاه. وربما يتدخل الدين في شؤون الدولة إذا كان هذا التدخل يُنمي الحرية، والمساواة، أو أي قيمة أخرى من القيم المتكاملة مع العلمانية. فمثلًا، ربما يدعم المواطنون قانونًا قسريًا من قوانين الدولة مَنشَؤه الكامل من تفسير ديني إذا كان ذلك القانون متوائمًا مع الحرية والمساواة. فقد تنخرط الدولة مع الدين أو تنسحب منه، وقد تنخرط إيجابًا أو سلبًا، لكن سواء قررت الانخراط أم الانسحاب، فذلك يعتمد على مدى تأثير القرار في هذه القيم من حيث تعزيزها أو تقويضها. فالتباعد المضبوط يختلف عن الحيادية الصارمة التي تُصر على أن الدولة يجب أن تساعد الأديان كلها أو تُعيقها بدرجة متساوية وبالطريقة ذاتها. فخلافًا للحيادية الصارمة، يقوم التباعد

المضبوط على التمييز، المشتق صراحة من أفكار دووركن، بين المعاملة المتساوية ومعاملة كل فرد بوصفه مساويًا لغيره [(1644)]. فمبدأ المعاملة المتساوية، بالمعنى السياسي المقصود، يتطلب من الدولة أن تعامل جميع مواطنيها بالتساوي في الموضوع المعني، مثلًا، في توزيع موردٍ ما أو فرصةٍ ما. أما مبدأ معاملة الناس كمتساوين فيستدعي، من جهة أخرى، أن يعامَل كل شخص أو كل جماعة باهتمام واحترام متساويين. ربما يتطلب هذا المبدأ الثاني أحيانًا معاملة متساوية، مثلًا، في التوزيع المتساوي للموارد، لكنه قد يفرض في بعض الأحيان معاملة غير متساوية. وبحسب وجهة النظر هذه، تتسق معاملة الناس أو الجماعات باعتبارهم متساوين كليًا مع المعاملة المتفاوتة.

كثيرًا ما طالبت الجماعات الدينية بإعفائها من ممارسات تتدخل فيها الدول من خلال تشريع قانون يُطبق بحيادية على باقي المجتمع، وحجتها في ذلك إما أن القانون يطلب من أتباعها عمل أشياء غير مسموح بها في دينهم، أو يمنعهم من عمل أفعال يفرضها عليهم دينهم. فمثلًا، يطلب السيخ إعفاءهم من قوانين الخُوذات الوظيفية الإلزامية والزي الشُّرَطي الرسمي الإلزامي كي يستطيعوا اعتمار العمامة التي يفرضها دينهم عليهم. وفي أماكن أخرى، يسعى اليهود إلى إعفائهم من ضرورات القوات الجوية كي تتلاءم مع الطاقية اليهودية. وتطلب النساء والفتيات المسلمات ألا تتدخل الدولة في الحجاب المطلوب منهن دينيًا. يتيح التباعد المضبوط لممارسة مُحرّمة أو مُنظّمة في ثقافة معينة أن تكون مسموحة عند تطبيقها في ثقافة الأقلية، بسبب المكانة المميزة والمعنى الخاص المرتبطين بها بالنسبة إلى أعضائها. ربما تطلب الجماعات الدينية من الدولة التوقف عن التدخل في ممارساتها، لكنها ربما تطلب بالدرجة نفسها من الدولة التدخل بطريقة ما لتعطي تلك الجماعات مساعدات خاصة، مستندة إلى حجة مفادها أن هذا يساعدها في تأمين ما تستطيع الجماعات الأخرى تحقيقه روتينيًا، بسبب سيطرتها الاجتماعية. ربما يسمح التباعد المضبوط بتفويض السلطة إلى موظفين دينيين لعقد زيجات ملزمة قانونيًا، وتطبيق مبادئهم أو طرائقهم في الحصول على الطلاق، أو في قواعد العلاقات بين الزوجين السابقين بعد الطلاق، أو في طرائق تحديد الوصية، أو في القوانين والمعايير حول توزيع الملكية بعد وفاة الشخص، أو طرائق تحكيم المنازعات، أو حتى معايير رعاية الأطفال وتبنيهم.

في أي حال، لا يعني التباعد المضبوط مجرد السماح باستثناءات خاصة. فبالنظر إلى الأوضاع التاريخية والاجتماعية لكل الأديان ذات العلاقة، قد يتطلب التباعد المضبوط تدخل الدولة في بعض الأديان أكثر من غيرها. فمثلًا، إذا كان غرض الدولة تحسين المساواة الاجتماعية، فربما يتطلب هذا تدخلها في الهندوسية المُثقلة بنظام الطبقات المغلق أكثر مما يمكن أن تتدخل في الإسلام أو المسيحية. لكن، إذا كانت القيمة المُراد تحسينها هي الحرية الدينية التي تدفع نحو التنوّع، فربما يكون المطلوب هو التدخل في المسيحية

والإسلام أكثر من التدخل في الهندوسية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا تستطيع الدولة اعتماد الاستبعاد الصارم للاعتبارات الناجمة عن الدين ولا المحافظة الصارمة على الحيادية نحو الدين. ولا تستطيع الدولة أن تقرر مسبقًا أن تتخلى دائمًا عن التدخل في الأديان أو أن تتدخل في كل دين بالتساوي. في الحقيقة، ربما لا تتواصل مع كل دين في المجتمع بالطريقة نفسها تمامًا، أو تتدخل في كل دين بالدرجة نفسها أو الأسلوب نفسه. فما يجب أن تَضْمَنَه الدولة هو أن تكون العلاقة بين الدولة والأديان موجَّهة بدوافعَ غيرَ طائفية متّسقةَ مع القيم والمبادئ.

سابعًا: العلمانية السياقية

أصف هنا علمانيةً حساسة للسياق مبنية على فكرة التباعد المضبوط، وأطلق عليها اصطلاحًا اسم العلمانية السياقية. وكلمة سياقية هنا تُحيط بفكرة أن شكل العلمانية ومحتواها يتنوعان من سياق إلى آخر، وأن عملية التفكير الأخلاقي ذاتها يجب أن تكون سياقيةً أيضًا[1645]. وهذا يعكس طابع هذه العلمانية باعتبارها عقيدة متعددة القيم. فالقبول بأن العلمانية عقيدة متعددة القيم يستدعي الاعتراف بأن قِيَمَها المؤسِّسة قد تصل حد النزاع في ما بينها. لذلك، فإن الانقسام الداخلي ودرجةً معتدلة من عدم الاستقرار هما، إذًا، جزء لا يتجزأ من العلمانية السياقية. ولهذا السبب، تتطلب العلمانية السياقية دائمًا تفسيرات مستجدة، وأحكامًا سياقية، ومساعيَ للتصالح والتسوية. فليس ثمة قاعدة قَبْلية عامة لحل هذه النزاعات؛ وليس ثمة نظام مبوَّب سهل، ولا تراتبية مقررة مسبقًا بشأن القيم والقوانين تمكننا من تقرير أن قيمةً معينة، بغض النظر عن السياق، يجب أن تعلو على كل شيء آخر. فمثلًا، لا يمكن دائمًا حل النزاعات بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات بالمقاضاة استنادًا إلى مبدأ عام وتجريدي. بل لا يمكن تسوية تلك النزاعات إلا على أساس كل حالة على حدة، وربما يتطلب ذلك الموازنة بين ادعاءات متنافسة. وقد لا تكون الحصيلة النهائية مُرضية كليًا لأي من الطرفين، لكن يمكن أن ترضيهما بدرجة معقولة. تُشجّع العقائد المتعددة القيم كالعلمانية التوافقية، ليس بمعنى التنازل عن قيمةٍ لمصلحة قيمة أخرى، بل التصالح بينهما وإمكان الانسجام؛ بمعنى آخر، جعل كل قيمة تعمل من دون تغيير المحتوى الأساسي لما يبدو أنه مفاهيم وقيم غير متوافقة.

إن هذه المحاولة لجعل المفاهيم ووجهات النظر والقيم تعمل بشكل متزامن لا تؤدي إلى حلول وسط مرفوضة أخلاقيًا. ولا شيء مهمًّا يتم التنازل عنه لمصلحة شيء أقل أهمية. فالمستهدف هو طريق وسط متفق عليه تبادليًا يجمع عناصر من وحدتين قَيّمتين أو أكثر. تكمن جذور المحاولات الساعية إلى التصالح والتوافق في غياب الدوغمائية، وإرادة التجريب، والتفكير على مستويات عدة وفي مجالات منفصلة، والجاهزية لاتخاذ قرارات على أساسٍ

مرحلي. هذا يلتقط طريقة للتفكير تتميز بالحكمة التالية: «لماذا ترى الأشياء من منظور إمّا هذا أو ذاك، لماذا لا تحاول الحصول على هذا وذاك معًا» [(1646)].
بهذه الطريقة في التفكير، ندرك أن على الرغم من أننا حاليًا قد نكون غير قادرين على تأمين أفضل ما في القيمتين ونكون بذلك مجبَرين على القبول بصيغة مفككة من كل منهما، إلا أننا نستمر في الالتزام الواجب بالبحث عن التعالي على حالة التفضيل من المرتبة الثانية. وبالنتيجة، يستتبع ذلك شيئين. أولًا، إن ممارسة العلمانية تتطلب أنموذجًا من التفكير الأخلاقي مختلفًا عن التفكير الذي يحبس الفهم الأخلاقي في قالب قواعد مفصلة التحديد، ومباشِرة في صوغها. وثانيًا، إن العلمانية تسوية تفاوضية ذات حساسية أخلاقية بين جماعات متنوعة وقيم متباعدة.

ثامنًا: هل العلمانية عقيدة مسيحية وغربية؟

ماذا إذًا عن الادعاء أن العلمانية عقيدة غربية مسيحية غير قابلة للتكيف بسهولة مع الأوضاع الثقافية في أماكن أخرى؟ إن الصلة بين العلمانية والمسيحية مُبالَغ فيها، إن لم تكن مخطئة كليًا. فصحيح أن الفصل المؤسسي بين الكنيسة والدولة هو خاصية داخلية للمسيحية، وجزء لا يتجزأ من العلمانيات الغربية، لكننا رأينا أن هذا الانفصال بين الكنيسة والدولة شرط ضروري لكن غير كافٍ لتطوير علمانية حتى في مجتمعاتٍ ذات ديانات قائمة على الكنسية. واضح أن هذا الفصل ليس شرطًا ضروريًا لتطوير أشكال العلمانية كافة. وبالمثل، ليس الإقصاء المتبادل بين الدين والدولة السمة المُحدِّدة للعلمانية، لأن فكرة الفصل يمكن تفسيرها بطرائق مختلفة. وليست النزاهة الدينية، والسلام الديني، والتسامح الديني (بتفسيرها الواسع لتعني «عش ودع غيرك يعِش») قيمًا مسيحية حصرًا، فالحضارات غير المسيحية أعطت مساحات مهمة لكل من هذه القيم. وعلى الرغم من أننا نجد في الكتابات المسيحية بعضَ أكثر الصياغات منهجية لهذه العقيدة، فإنه حتى التصور الغربي الرئيس للعلمانية ليس مسيحيًا بالمعنى الحصري.
ليست العلمانية مجرد عقيدة مسيحية، ولكن هل هي غربية؟ حتى هذه اللحظة، العلمانية فكرة غربية على نحو مؤكد. وبتحديد أكثر، وبوصفها عقيدة صيغت بوضوح، لها أصول غربية بارزة المعالم. ومع أن العناصر التي تكوِّن العلمانية تفترض أشكالًا ثقافية مختلفة وموجودة في حضارات متعددة، فإن أول تنظير بالمعنى الصحيح لفكرة العلمانية كان في الغرب. لذلك، ربما يقول أحدنا إن المجتمعات الغربية تسيطر على التاريخ المبكر والوسيط للعلمانية برمته تقريبًا. وفي أي حال، لا يمكن قول الشيء نفسه عن تاريخها بعد ذلك. فالقومية والديمقراطية وصلتا إلى معظم بلدان الغرب بعد تسوية الصراعات الدينية، في مجتمعات كانت متجانسة دينيًا بدرجة أو بأخرى (باستثناء اليهود الذين بقوا يواجهون الاضطهاد المستمر). إن غياب التنوع والنزاع الدينيين

العميقين عنى أن قضايا المواطَنة يمكن معالجتها بتجاهل السياق الديني بشكل شبه تام؛ والقضية المهمة المتصلة بالحقوق المحددة جماعاتيًا بالنسبة إلى الجماعات الدينية يمكن تجاهلها كليًا. وكان لهذا الأمر مضامين حاسمة مؤثرة في التصور الغربي للعلمانية. لكن بالنسبة إلى المجتمعات غير الغربية مثل الهند، فالقضية مختلفة. كان لا بد للأجندات القومية والديمقراطية من مواجهة قضايا أثارتها الاختلافات والتنوعات الدينية العميقة. ففي الهند، كان على القومية أن تختار بين الديني والعلماني. وبالمثل، لم يكن ممكنًا التفكير في توزيع حقوق المواطَنة الفاعلة أو تحقيقها بمجرد تجاهل الدين. كان من الضروري تجاهل الدين (كما في حالة الحقوق السياسية) أو تطوير اتجاهٍ أكثر تعقيدًا نحوه، كما في حالة الحقوق الثقافية، حيث يفترض بالدولة أن تُوازن بين مطالبات الاستقلالية الفردية ومطالب الالتزامات المجتمعية، والمطالبات المتعلقة بضرورة المحافظة على إبقاء الدين موضوعًا «خاصًا» مع حضوره في المجال العام، باعتباره لا مناص منه، وغالبًا ما يكون ذا قيمة عالية. وبهذا التصرف، لم تُلغِ العلمانية الهندية قط أي هويات دينية خاصة إلغاءً كليًا.

يتصف تاريخ العلمانية المتأخر بأنه غيرُ غربي أكثر مما هو غربي. وإن نظريات وأيديولوجيات التيار الرئيس في المجتمعات الغربية الحديثة لا تكاد تنتبه إلى الخصائص التكوينية للأنموذج الهندي، وهي تكافح لتتعامل مع التنوع الديني بعد الاستعماري لمجتمعاتها. وكي تكتشف العلمانيةُ الغربية بنيتها الخاصة بها، الغنية والمركبة، باستطاعتها النظر إلى تاريخها، أو إلى جانبيها، إلى علمانية هندية تعكس ماضي العلمانية، بل، وبطريقة ما، مستقبلها. إن نظرة متفحصة في العلمانية الهندية يمكن أن تغير الفهم الذاتي عند العلمانيات الغربية.

المراجع

Ahmed, I. *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*. London: Frances Pinter, 1987.

An-Naim, A. A. «Re-affirming Secularism for Islamic Societies.» *New Perspectives Quarterly*. vol. 20, no. 3 (2003).

Asad, T. *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Audi, R. «The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society.» *San Diego Law Review*. 30 (1993).

Austin, G. *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*. New Delhi: Oxford University Press, 1972.

Barker, C. R. «Church and State: Lessons from Germany?.» *Political Quarterly*. vol. 75, no. 2 (2004).

Bhargava, R. «Inclusion and Exclusion in South Asia: The Role of Religion.» Background Paper for Human Development Report, United Nations Development Programme. 2004.

___________ (ed.). *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, 1998.

___________ (ed.). *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Carens, J. H. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Chatterjee, P. «Secularism and Toleration,» in: R. Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

Connolly, W. E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Donald, S. *India as a Secular State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Dworkin, R. «Liberalism,» in: S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Eberle, C. J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Freedman, J. «Secularism as a Barrier to Integration? The French .Dilemma.» *International Migration*. vol. 42, no. 3 (2004)

Galanter, M. «Secularism, East and West,» in: R. Bhargava (ed.), .*Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998)

Greenawalt, K. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford .University Press, 1988

Hamburger, P. *Separation of Church and State*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 2002

Juergensmeyer, M. *New Cold War? Religious Nationalism Confronts the* .*Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1994

.Keane, J. *The Political Quarterly—Secularism?*. Oxford: Blackwell, 2000

Kepel, G. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park: Pennsylvania State .University Press, 1994

Larmore, C. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University .Press, 1996

Levy, L. W. *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*. .Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994

McConnell, M. W. «Taking Religious Freedom Seriously,» in: T. Eastland (ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court* (Cambridge: Eerdmans, .1993)

Macedo, S. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal* .*Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1990

Madan, T. N. «Secularism in Its Place,» in: R. Bhargava (ed.), *Secularism* .*and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998)

Malik, I. H. *Religious Minorities in Pakistan*. London: Minority Rights .Group International, 2002

Mohsin, A. «National Security and the Minorities: The Bangladesh Case,» in: D. L. Sheth & G. Mahajan (eds.), *Minority Identities and the Nation-* .*State* (New Delhi: Oxford University Press, 1999)

Nandy, A. «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration,» in: R. Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics* (New Delhi: .Oxford University Press, 1998)

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political .Theory*. Basingstoke: Macmillan, 2000

Perry, M. J. *Love and Power: The Role of Religion and Morality in .American Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971

Richardson, H. S. «The Problem of Liberalism and the Good,» in: R. B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good* .(London: Routledge, 1990)

Rorty, R. «Religion as a Conversation Stopper.» *Common Knowledge*. vol. .3, no. 1 (1994)

Ruthven, M. *A Fury for God: The Islamist Attack on America*. London: .Granta, 2002

Sandel, M. J. «Freedom of Conscience or Freedom of Choice,» in: T. Eastland (ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court* (Cambridge: .Eerdmans, 1993)

Smith, W. C. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: First Fortress .Press, 1991

.Solum, L. «Faith and Justice.» *DePaul Law Review*. 39 (1990)

Spinner-Halev, J. *Surviving Diversity: Religion and Democratic .Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000

Tambiah, S. J. «The Crisis of Secularism in India,» in: R. Bhargava (ed.), .*Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998)

Taylor, C. «Justice after Virtue,» in: J. Horton & S. Mendus (eds.), *After .MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994)

Democratic Exclusion (and its Remedies?),» in: R. Bhargava» .__________ (ed.), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy* (New Delhi: Oxford .University Press, 1999)

Turner, B. S. «Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age.» .*European Journal of Social Theory*. vol. 4, no. 2 (2001)

Van der Veer, P. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and .Britain*. Delhi: Permanent Black, 2001

Weithman, P. «Religion and the Liberalism of Reasoned Respect,» in: P. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism* (Notre Dame, Ind.: .University of Notre Dame Press, 1997)

.Westerlund, D. *Questioning the Secular State*. London: Hurst, 1996

(1615) J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

(1616) D. Westerlund, *Questioning the Secular State* (London: Hurst, 1996); G. Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).

(1617) I. Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Frances Pinter, 1987); A. Mohsin, «National Security and the Minorities: The Bangladesh Case,» in: D. L. Sheth & G. Mahajan (eds.), *Minority Identities and the Nation-State* (New Delhi: Oxford University Press, 1999).

(1618) M. Juergensmeyer, *New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1994).

(1619) B. S. Turner, «Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age,» *European Journal of Social Theory*, vol. 4, no. 2 (2001), p. 134.

(1620) J. Freedman, «Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma,» *International Migration*, vol. 42, no. 3 (2004).

(1621) A. Nandy, «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration;» T. N. Madan, «Secularism in Its Place;» P. Chatterjee, «Secularism and Toleration,» all in: R. Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

(1622) K. Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(1623) M. J. Perry, *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

(1624) J. Keane, *The Political Quarterly—Secularism?* (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 14-18; W. E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 23-25; T. Asad, *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

(1625) Connolly, pp. 38-39.

(1626) *The Catholic Encyclopedia of Religion*, volume 14, 13.

(1627) L. W. Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), p. 5.

(1628) I. H. Malik, *Religious Minorities in Pakistan* (London: Minority Rights Group International, 2002), p. 10; R. Bhargava, «Inclusion and

Exclusion in South Asia: The Role of Religion,» Background Paper for Human Development Report, United Nations Development Programme, .2004, p. 30

.Levy, p. 12 (1629)

R. Audi, «The Place of Religious Argument in a Free and (1630) Democratic Society,» *San Diego Law Review*, 30 (1993), p. 701; C. Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 137; L. Solum, «Faith and Justice,» *DePaul Law Review*, 39 (1990), p. 1095; S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 249; J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971), pp. 337-338; P. Weithman, «Religion and the Liberalism of Reasoned Respect,» in: P. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary* .*Liberalism* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1997), p. 6

.Asad, p. 10 (1631)

P. Van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in* (1632) .*India and Britain* (Delhi: Permanent Black, 2001), p. 20

C. Taylor, «Democratic Exclusion (and its Remedies?),» in: R. (1633) Bhargava (ed.), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy* (New Delhi: .Oxford University Press, 1999), pp. 138-163

M. J. Sandel, «Freedom of Conscience or Freedom of Choice,» in: (1634) T. Eastland (ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court* (Cambridge: .Eerdmans, 1993), pp. 483-496

R. Rorty, «Religion as a Conversation Stopper,» *Common* (1635) *Knowledge*, vol. 3, no. 1 (1994), p. 2; C. J. Eberle, *Religious Conviction in* .*Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 77

J. Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic* (1636) *Citizenship* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), pp. 150-.156

.Ibid., p. 155 (1637)

.Connolly, p. 24 (1638)

.Keane, p. 14; Madan, p. 298 (1639)

P. Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, Mass.: (1640) .Harvard University Press, 2002), pp. 193-251

.Connolly, p. 27 (1641)

.Malik, p. 18 (1642)

(1643) W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: First Fortress Press, 1991), pp. 154-169.

(1644) R. Dworkin, «Liberalism,» in: S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 125.

(1645) C. Taylor, «Justice after Virtue,» in: J. Horton & S. Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 16-43;

يُنظر أيضًا التعليق في:

B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Macmillan, 2000); J. H. Carens, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1646) G. Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation* (New Delhi: Oxford University Press, 1972), p. 318.

الفصل السادس والثلاثون: التعددية الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية ...... بول غيلروي

يؤكد معظم المعلقين على الأصل السياسي لمفهوم ما بعد الكولونيالية أنه لا يوجد جسم موحَّد للنظرية ما بعد الكولونيالية [(1647)]. فالمشروعات السياسية والفكرية التي تضافرت لإنشاء منبر للنقد ما بعد الاستعماري المعاصر متنوعة للغاية، وتتضمن تاريخًا أطول كثيرًا مما يمكن أن تُقدره في العادة ذاكرة الباحثين، ولم يقتصر تأثيرها، بحسب ما يؤشر إليه معظم التنظير في الآونة الأخيرة، على تحليل الأدب والفن والثقافة. كما أن التعليقات النقدية التي تفصح عنها تلك المشروعات كانت نظرية وسياسية بشكل واضح. وتبين في النهاية أن لها تاريخًا طويلًا ومتنوعًا بمقدار ما كان لتوسع أوروبا الاستعماري الذي كان كذلك موضع تنازع وحجاج حتى في أوائل تجلياته [(1648)].

بُنِيَت النظرية ما بعد الكولونيالية على المجادلات بشأن شرعية السلطة الكولونيالية، التي تعود في جذورها إلى مُحاجَاتٍ لاهوتية وأنثروبولوجية حول مدى أخلاقية التوسّع الأوروبي والمشكلات الأخلاقية والسياسية الناجمة عنه والتي أثارها الغزو، والإدارة العنيفة، وتمردات أهل البلاد، إلى جانب قضايا أوضح كالتجارة والتنوع الثقافي. والنظر إلى تطور النظرية ما بعد الكولونيالية من هذه الزاوية يعني أن أفضل ما تُفهم به الشروح والتعليقات النقدية المتنامية والمتوالية للتوسع الأوروبي هو أنها جزء من تاريخ موسّع مضاد للاستعمار.

حتى عندما كانت القضايا العملية أو الإدارية في مقدّم الاهتمام، فإن مناقشة ما يمكن أن نُسميه بتوسُّع الحكومة الكولونيالية احتوى على منازعات حول العالمية والسيادة والحرية والديمقراطية والملكية والعدالة. وكانت هذه المجادلات المُبكرة حول هذه المشكلات حاضرة في المراحل الافتتاحية للتوسع الاستعماري الأوروبي. وسرعان ما انتشرت انطلاقًا من الكنائس إلى الخارج لتغذي انزياحًا أوسع في التفكير السياسي، أنهى حياةً اجتماعية ذات أساس سماوي، ومحددة محليًّا كانت متمحورة حول أفكار بشأن البشر الموحَّدين الذين كان يُنظر إليهم من دون صعوبة على أنهم أبناء الله.

كان رسم خطوط عالمية في معاهدة توردسيلّاس (Tordesillas Treaty) والقراءة الطقسية لإعلان فرض الدعوة المسيحية (Requerimiento) على السكان الأصليين عن منصّة مقدمات السفن الحربية الإسبانية الراسية بأمان على شواطئ العالم الجديد، أعراضًا مهمة لهذا التغير الكبير في القواعد السياسية

والأخلاقية، تغير على الرغم من أن حافزه لم يكن الوقائع في مناطق التماسّ الكولونيالية فحسب، إلا أنه حوّل الطريقة التي يمكن أن تُمارَس بها الحكومة هناك [(1649)]. قبل أن تتشكل الأنثروبولوجيا بصفتها نوعًا من المعرفة المتخصصة بزمن طويل، أصبح من الممكن والضروري، في إطار أنواع جديدة من المُحاجّة القانونية والأخلاقية، تمييز الشعوب الأصلية الهمجية أو الخانعة بطبعها، من الآخرين المتمدنين الأفضل منهم. وسمَ تلك المجادلات الحديثة في حينها وعلى نحو متزايد قلق وتناقض وجداني إزاء حالة المتوحشين والبدائيين الأبرياء والطفوليين الذين كان من الممكن التفكير بأن محنتهم تستدعي الرعاية وتحسين شؤونهم إلى جانب قوة الإرغام المطبَّق عقلانيًا.

تم تداول هذا النوع من المُحاجّات في محاورات عصر التنوير بشأن الخصوصية الإنسانية، والعقلانية والتقدم وعالمية القيمة [(1650)]. شكلت تلك المحاجات معالم العقلانية العلمانية وحفّزت تشكيل تنوعات جديدة من التفكير العلمي الهادف إلى شرح الاختلافات الإنسانية وتفسيرها وجعلها مُكوِّنًا مستقرًا، قابلًا للحساب في الترتيب العقلاني لعالمٍ يَتَّسع، يسكنه فاعلون سياسيون واجتماعيون جدد: حركات وطبقات وقوى وشركات وجيوش ودول أمم وحكومات تعاقدية. وسوف تصبح النزاعات، مع الزمن، جزءًا لا يتجزأ من المُحاجّات المريرة حول قيمة وطبيعة فكرة العِرق والخطابات العلمية والتاريخية والجمالية التي ولَّدتها هذه الفكرة. بينت سوزان بَك مورس [(1651)] وآخرون كيف أن عبودية المزارع في العالم الجديد أصبحت جوهرية لهذه المناقشات. وتجادل المنظرون السياسيون الأوروبيون حول الثورة في هايتي؛ وأصبحت تفسيراتهم للسياسة والعدالة، وفي الواقع للفلسفة ذاتها، متغيرة نتيجة لكل ذلك.

كان من النتائج السياسية المثمرة الأخرى لهذا النزاع الممتد حركة مناهضة العبودية العابرة للحدود الوطنية، والحملات اللاحقة لحماية الشعوب الأصلية، والكفاحُ غير المتوازن لجعل إرساليات التمدين المشبوهة للحكومة الكولونيالية تخضع للمساءلة والعدل. ما كانت تلك المبادرات ترغب في كسب الاعتراف للعبيد والسكان الأصليين بصفتهم كائنات بشرية بقيمة مساوية لغيرهم ويملكون الشخصية الأخلاقية ويحتاجون للخلاص فحسب، بل رغبت أيضًا في تصويب فهم الذات الأوروبي بطرائق عميقة. كان الأمل في أن تتحقق هذه المهمة الأخيرة من خلال التشديد على أهمية القضايا التي نشأت من رؤية الحياة والاستيطان الأوروبيين المتعلقين بعادات الجماعات الأخرى وممارساتها [(1652)].

كان الاهتمام الأولي بالتقسيمات الثقافية والدينية بين الأوروبيين قد تنحّى لمصلحة تصورات جديدة للاختلاف الذي يمكن أن يُنتِج التقسيمات الملموسة أكثر التي اكتُشفت بين الأوروبيين وغيرهم من الشعوب البربرية والمتوحشة، ويفسرها. لم تُوَلَّد هذه التساؤلات دائمًا أو بشكل مباشر تراتبية واضحة أو

بسيطة للجماعات العرقية. لكن ظهر هذا الأمر لاحقًا من خلال محاولات جعل السلطة الأوروبية الكولونيالية تقوم على أساس جديد من العقلانية، بمجرد أن بدأت فكرة المساواة الإنسانية الجوهرية تظهر في الميدان [(1653)]. بعد حدوث تلك التحولات، أصبحت الاختلافات تُؤَطّر بأفكار الثقافة والطابع والمكان والمناخ، أو تُبَلْوَر في مفاهيم مؤسسة على مقياس زمني دنيوي صُنفت الجماعات البشرية بموجبه إلى مراحل متفاوتة في رحلتهم المُشتركة نحو المصير النهائي. مرة أخرى، كانت فكرة العرق مركزية في هذه السيرورة. وكان نقد محاولات مأسسة فكرة العرق بوصفها مفهومًا سياسيًا واقتصاديًا وتاريخيًا وفلسفيًا قد وفر الكثير مما أصبح المُحرك اللاحق للمشروعات المناهضة للاستعمار التي أضفت الطاقة والاستبصار على التحليل ما بعد الكولونيالي بشكل تدريجي.

ثمة مصدر آخر لما سوف يُصبح التنظير ما بعد الاستعماري، تَحَدّر من المواجهة الإثنوغرافيّة المُقلقة لميشيل دو مونتين مع آكلي لحوم البشر المتبصّرين والمُرتبكين الذين لم يقابلهم على شواطئ العالم الجديد المترامية الأطراف، بل أقرب كثيرًا إلى الوطن، في رُوان (Rouen) [(1654)]. ظهر هذا النمط من التفكير داخل أوروبا المقسَّمة تقسيمًا عنيفًا على أسس دينية. ونتيجة لذلك، طُرحت أسئلة عديدة بشأن طابع وأهمية الاختلافات الجسدية الملموسة والتباينات الثقافية التي جعلتها تبدو قوية إلى تلك الدرجة. كانت الصراعات بين البلدان الأوروبية مؤثرة في تعقيد قضية التوحُّش، فلم تعد خارجية كليًا عن العالم المسيحي.

في الوقت الذي تصدعت خلاله وحدة العالم المسيحي التاريخية، أصبحت هذه المحادثة المؤلمة حول التغاير البشري عَلائقية، بل ومقارَنةً [لإظهار وجود نماذج أخرى] بشكل منهجي. فروايتا **رحلات غوليفر** و**روبنسون كروزو** اللتان كانت إجراءاتهما الأنثروبولوجية غير المنظمة قد بدأت في الاستقرار بوصفها السوابق المُتّسقة للمنهج المقارن، أصبحتا اثنتين من الأيقونات الشعرية - الجغرافية لهذا المنهج. كان من شأن قدرٍ من الروحية ذاتها أن يؤكد تعريض مونتسكيو المبدئي الخصوصية الأوروبية غير المستقرة لاختبار التنوع الثقافي اللامتناهي. وفي مسيرتها نحو الحاضر الذي نعيشه، لامست هذه النظرة التعددية للحياة الاجتماعية إنسانويةَ فيكو وثقافوية هردر، كما لامست كوزموبوليتانيةَ كانط قبل انبثاقها، وعبرت دهاليز هيغل وماركس ونيتشه، وصولًا إلى مشهد القرن العشرين القاحل والوعر، حيث أصبح فرويد الخائف - وهو يُراقب الصهيونية وصعود نزعة النازية المعادية للسامية - أبرزَ أوصيائها.

ورث كلٌ من هؤلاء المفكرين مجموعة معقدة من النظريات كانت موجهة في الأصل إلى المشكلات التي اكتُشفت في مناطق التماس الكولونيالية. ومن المفيد قراءتهم جميعًا لجهة علاقتهم بالأشكال الناشئة في الجيوسياسة الإمبريالية، والاهتمام بالصراع العرقي، والتراتبية العرقية المرتبطة به،

والانحلال الذي رافقه، وغيرها من الانشغالات الأنثروبولوجيه الناشئة. وقد أُخضعت للاهتمام الدراسي المُطوَّل كلٌ من معاني التنوع الإنساني والقيمة التي تُعطى لكل من الاختلافات الطبيعية والانقسامات الثقافية. كانت الشخصيات المروِّعة والمُقرفة لليهودي والمسلم والزنجي أكثر الشخصيات الغريبة عرضة للتشهير التي تكررت داخل هذا التيار من التعليقات حول الحدود بين الحضارة والهمجية، وهي حدود أُعيد رسمها خلال القرن التاسع عشر نتيجةً للاستيطان الأوروبي في مناطق كانت في السابق تعدّ غير مضيافة. يجب تمييز هذه التنويعة من النقاش والتفكير لأنه لم تكن تركز على الأجنبي والوحشي حيث عُرِضا ضمن الفضاءات النائية حيث كان يمكن أن يُعتقد أنها في موطنها. وبدلًا من ذلك، كانا يُلحظان عن كثب عند ظهورهما في مكان آخر، بوصفهما غريبين بشكل عام في قلب أوروبا الحديثة الكولونيالية المتروبولية. فالسؤال الشهير: «كيف بإمكان المرء أن يكون فارسيًا؟» الذي طرحه مونتسكيو على لسان باريسيّ عصري مذهول في مواجهة حالة الآخر الغريبة المثيرة، وجد فورًا تعبيرات موازية كثيرة: كيف بإمكان المرء أن يكون عربيًا؟ أو يهوديًا؟ أو أفريقيًا؟ أو كما ظهر أخيرًا: كيف بإمكان المرأة أن تضع حجابًا؟[(1655)]

أُقحمت العديد من مشكلات التسامح الديني، والحقوق المدنية والدينية في إطار صيغة «المسألة اليهودية». طُرحت بصفتها جزءًا من محاولات أوروبا المتنوّرة استكشاف الثقافة السياسية العقلانية وموقع الغرباء داخلها. كما ساهمت هذه المناقشة بشكل غير مباشر في ما سوف يصبح نظريةَ ما بعد كولونيالية. ودرس المفكرون الأوروبيون التسامح من وجهات نظر متعددة، ولم تتفق كلها على تثمينه باعتباره فضيلة حتى حين كان من المحتمل أن يكون مرتبطًا بتأسيس السلام والازدهار. إذ كان يُتَصوَّر، في بعض الحالات، أن إضفاء الحقوق السياسية على جماعة معينة يتطلب تغيير المعتقد أو أي شكل من التطهر الأخلاقي الذي قد يُوصل إلى الاعتراف [بالجماعة] بصفتهم بشرًا مع التعريض، في الوقت ذاته، بالجوانب الأقل قبولًا اجتماعيًا في اليهودية. فنّد مؤرّخون عديدون الافتراض القائل إن الكتّاب الذين قدّموا الكثير من الدعائم المفهومية لليبرالية الرسمية كانوا مُوحَّدين بنزعة حب الساميّة[(1656)].

برزت [تبعًا للتحليل السابق] عقبات مهمة لأن الكثير من المساهمات القَيِّمة المتبصرة في إطار الفكر السياسي الأوروبي تبدو موضع شبهة، أقلّه بسبب تعبيرات غامضة حول اليهود وإمكان استيعابهم ضمن أعمال دولة قومية معافاة. وفّر تاريخ اليهود وشخصيتهم للفكر السياسي والفلسفي حالة دراسية ناشئة بشأن مدى صعوبة إدارة حضور [شعبٍ] غريب معاند ضمن كيان سياسي متمدن.

يُركز الفهم التقليدي لمكونات النظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة في العادة على الطرائق التي بُنيت بها النظرية على استبصارات مِستقاة ومُكيَّفة

من حركات تفكيك الاستعمار وحركات التحرير الوطني التي أدت إلى احتواء التوسع الأوروبي بالدرجة الأولى ثم أوقفته بعد ذلك. كانت تلك المبادرات الجذرية ظواهر تخص القرن العشرين جرى تنظيمها جنوب العالم، كما يُسمَّى حاليًا. وغالبًا ما نشأت تلك المبادرات في دول أمم اختارت ألا تكون منحازة إلى الرأسمالية ولا إلى الشيوعية. لم تكن تلك الحكومات ملتزمة تصحيح آثار الأخطاء السياسية والاقتصادية التي ارتكبت بوعي خلال الفترة الكولونيالية فحسب، بل أيضًا بالبحث عن تصورات بديلة للسياسة من شأنها وضع مسافة تفصلها عن تقاليد أوروبا المُلَوَّثة، وذلك من خلال عدم توافقها مع تراتبيات اللون (العرق) والثقافة التي كانت تُوجّه الفظاعات العملية للحكم الكولونيالي والمقتضيات الداروينية للإدارة الإمبريالية. فالتصورات التقليدية أو تصورات ما قبل الغزو الكولونيالي عن القرابة والملكية والسلطة والمكان، على سبيل المثال، كان من المحتمل أن يُسمح لها بتحديد اتجاه المجتمع السياسي وأولوياته [(1657)].

سافر الروائي والمفكر الأميركي من أصل أفريقي ريتشارد رايت الذي كان يعيش منفيًا في باريس خلال خمسينيات القرن العشرين، إلى اجتماع دول عدم الانحياز في مؤتمر باندونغ المعروف في إندونيسيا. وناقش في كتابه **ستارة اللون** الاتجاه السياسي الذي يمكن أن ينشأ «متجاوزًا اليمين واليسار» بمجرد أن يتم تخطي القيود المتراكمة للهيمنة الكولونيالية. عبّر موقف رايت المُلتهب حماسةً، والصريح في مناهضة الشيوعية والرأسمالية، عن الرغبة في تنويعات جديدة للسياسة يمكن استيعابها عند إسقاط التراتبيات العرقية والكولونيالية [(1658)].

كانت ردات الفعل ضد الطرائق العنصرية في فهم العالم وترتيبه إلى جانب أشكال المظالم والاستغلال الناجمة عن الحكم الكولونيالي والمرتبطة به قد دفعت الكثير من المفكرين للسعي نحو أشكال جديدة من التعبير السياسي أمكن استنباطها من التقاليد والثقافات ما قبل الكولونيالية، واستكشافها في وجهات النظر الدينية للشعوب المستعمَرة. وكانت هذه على قدر من الأهمية، ليس لأنها أعادت الاحترام لتلك المصادر المحتقَرة فحسب، بل أيضًا لأنها شجّعت مقاربة للنُّسخ السياسية الأوروبية لا تنظر إليها على أنها عالمية، بل إنجازات تاريخية - إثنية محصورة بالخلفيات الخاصة التي ظهرت فيها أولًا.

كان المهاتما غاندي (المولود في عام 1869)، ووليام إدوارد بورغاردت دوبوا (W. E. B. Du Bois) (المولود في عام 1868)، اثنين من أشهر المدافعين السياسين والمفسرين لهذا المَدّ المناهض للاستعمار. ويبقى الإرث الذي تركه كل منهما أساسيًا لمشروع النظرية ما بعد الكولونيالية، ويساعد في تنظيمها بصفتها حقلًا بحثيًا. وأكدا أن لا التاريخ ولا البشرية يمكن أن يكونا ملكية حصرية لأوروبا وتفرعاتها الإمبريالية، ورأيا أيضًا أنه يوجد في التقاليد ما قبل الكولونيالية وفي أساليب الحياة المغيَّبة للجماعات التابعة مصادر ثقافية مهمة

يمكن استعمالها لتوجيه مسار انشقاقهم [عن الفكر الغربي]، وتدعيم المقاومة إلى جانب السعي نحو تحقيق جوانب الاعتراف الإنساني والمواطَنة والاستقلال المُحبَط التي طال حرمانها منها كلها.

شهد غاندي قوة التقسيمات العنصرية والوحشية الخاصة لآلة الحرب الكولونيالية خلال زمانه في جنوب أفريقيا. وقد استخلص دروسًا سياسية مهمة من النضالات القومية للإيرلنديين والويلزيين، واحترم تولستوي وهنري ثورو كثيرًا، وحاجّ، بالنتيجة، لمصلحة شكلٍ من القومية الثقافية التي جمعت بين القيم والأخلاقيات الهندوسية مع عناصر جذرية من التفكير الأوروبي بشأن القومية والاستقلال والتغيير. كذلك دوبوا الذي يبدو أن ترحاله، مثل غاندي، غذَّى إدانتَه للظلم، وأدرك أهمية رغبة السود في أميركا في الحصول على المُواطَنة بالمعنى الهيغلي. وبتبنيه أفكار تاريخ العالم والمواطَنة العالمية من مصادر ألمانية، استطاع تطوير نظرية جدلية حول الهوية السياسية الأميركية - الأفريقية، حجبت مطامحه الكوزموبوليتية بتغليفها بلغةٍ شعرية فولكلورية. إن النفسين المتحاربتين - السوداء الأفريقية والأميركية - اللتين ميّزتا محنة السود الأميركيين في ظل قواعد «جيم كرو» التي تفرض العزل العرقي، يمكنهما التصالح في ما بينهما في النهاية في وحدة أفضل وأعلى، تُقدم للعالم المتلهف تصورات جديدة للحرية السياسية. واشتقت تلك الابتكارات صراحة من التغلب على العنصرية والتراتبية العرقية حيثما حلّتا.

في عمله العملاق المعنون **إعادة الإعمار الأسود في أميركا 1860-1880**، عرض دوبوا هذه المطامح بسردية تاريخية متحدِّية، وأعاد صوغ أهمية الفترة التي تلت العبودية مباشرة بحيث تُفهم باعتبارها جزءًا من الصراع حول طابع الديمقراطية الأميركية وجودتها. أعيد تموضع الأميركيين من أصل أفريقي ضمن أولئك الذين شعر دوبوا بوجود مصير عالمي تاريخي عام مشترك بينهم وبين الآخرين من أمثالهم: «ذلك البحر الواسع من اليد العاملة البشرية في الصين والهند، والبحار الجنوبية، وأفريقيا كلها؛ وفي جزر الهند الغربية وأميركا الوسطى وفي الولايات المتحدة - تلك الأغلبية من البشر التي تسترخي اليوم على ظهورها المنحنية والمكسورة أحجار الأساسات للصناعة الحديثة» [(1659)].

استفاد كثيرون من القادة الفكريين لِما كان يتكون من معارضة عالمية للحكم الإمبريالي من التعليم الكولونيالي النخبوي، وانخرطوا كليًّا في مصطلحات أوروبا النظرية والفلسفية وكانوا متعمقين في تلك التقاليد الفكرية التي كان يُعاد توظيفها ضد الحكم الإمبريالي. أرادت هذه المجموعة أن تبيّن، أولًا، كيف يمكن أن تُصَمَّم النظريات المختصة بالفاعلية السياسية بتميزها من غيرها؛ وثانيًا، أين يمكن أن يُوفر الحصولُ على دُول أمم مستقلة وسيلةً لمعالجة آثار الضرر التاريخي؛ وثالثًا، كيف يمكن إنتاج الحضارة والديمقراطية بأشكالٍ أكثر شمولًا وتميُّزًا داخليًا.

كان ماركوس غارفي، الزعيم المشّائي الجامايكي لحركة القرن للشعوب الإثيوبيانية السوداء العابرة القوميات (بعد عام 1970) المسماة رابطة الزنوج المتحدين من أجل التقدم (United Negro Improvement Association - UNIA) قد درس في كلية بيركبِك - لندن. ويمكن استعمال تأملاته الفلسفية لتجسيد ما يمكن أن ندعوه الميل السياسي نحو جبر الضرر. وقد استمدت منظمته التي كانت تميل أحيانًا إلى النزعة العسكرية إلهامَها الفلسفي من مصادر قديمة وحديثة [(1660)]. وأُقحِمت فكرة أفلاطونية عن الدولة المثالية بسهولة في بعض المفاهيم الأكثر سلطوية عن الحياة الاجتماعية التي اشتَقّها غارفي من قراءته لأرسطو [(1661)].

كان على الدوافع المتعلقة بإصلاح آثار الظلم التي ألهمت حركة غارفي الجماهيرية أن تتنافس مع مقاربة أخرى للكفاح السياسي ذات نزوع عسكرية أقل. شاركت تلك المقاربة غارفي تأكيده بناء الأمة وتغيير اتجاه الشتات الأفريقي وتوجيهه نحو أفريقيا، لكنها وضعت مسألة إصلاح الأضرار في الخلفية. بدلًا من ذلك، أعطت مسألة الإثبات الأولوية. فمدى نجاح ملاءمة العبيد السابقين والشعوب المُستَعمَرة لأعباء المواطنة الديمقراطية وامتلاكهم الحديث لذواتهم يمكن إثباته على أساس تقدمهم الواضح تعليميًا وإبداعيًا وأخلاقيًا. وعزا الكثير من الكتابات الاجتماعية والسياسية لمفكري القرن التاسع عشر الأميركيين من أصل أفريقي هذا الميل الثاني إلى مفاهيم العصر الفيكتوري عن القومية والقرابة والترقي، حيث يندمج العرق والأسرة في كيان دينامي واحد.

وُجِدَ أحد الأمثلة القوية عن هذا التصور الثاني للمجتمع السياسي وبناء الأمة في منشور أُلِّف جماعيًا في عام 1893، تعمق في دراسة إقصاء الأميركيين من أصل أفريقي من احتفالات الذكرى الأربعمئة لاكتشاف كولومبوس الأميركتين. أُهدي الكُتيب «إلى الباحث عن الحقيقة» واحتوى على مقدمة طُبِعت في لغاتٍ ثلاث، لتشير إلى تطلع المؤلفين إلى الخارج وآمالهم في الوصول إلى قُرّاء على مستوى المعمورة. حددت آيدا ب. وِلز (Ida B. Wells) ومشاركوها في الكتيب نظرتهم السياسية الواضحة بشأن شبكة المشكلات الاجتماعية المتداخلة التي عمقتها وكبّرتها قُوّة عدم المساواة العرقية الأميركية المركزية. واشتملت هذه القضايا على شجب عدم المساواة القانونية، خصوصًا إدارة نظام سجون ظالم أعاد بخبث تأسيس جوانب عبودية الماضي، كما شملت المقاومة الحازمة للرعب المرتبط بطقوس الإعدام من دون محاكمة بوصفه أسلوبًا للإدارة السياسية. تم تجاوز هذه الصعوبات من طريق السجل المُبهِر للأميركيين الزنوج في الإنجاز التعليمي الذي يجعلهم ملائمين لا للمواطنة فحسب، بل أيضًا موضع اعتراف حكامهم باعتبارهم كائنات إنسانية [(1662)]. وكانت المعركة الأوسع لأجل التحرر من نير الاستعمار نقطة دائمة للمرجعية والإلهام.

من الضروري تصويب أي انطباع يفيد بأن هذه التدخلات المؤثرة للأميركيين الأفارقة كانت بعيدة أو منقطعة عن تفكير منظري وناشطي الاستعمار ومناهضة الاستعمار في الأجزاء الأخرى من العالم. طرح غارفي فكرته عن خطته «الصهيونية» في إصلاح آثار العبودية من طريق إعادة سُود العالم الجديد، وعلى نطاق نصف الكرة الأرضية، إلى أفريقيا في النهاية. وقد وجدت منشورات رابطة الزنوج المتحدين من أجل التقدم (UNIA) طريقها للتوزيع السري بواسطة البحّارة من خلال الشبكات المعقدة للتجارة الإمبريالية. وسرعان ما أثارت الأنشطة العابرة القوميات لهذا التنظيم مخاوف الإداريين الكولونياليين الذين كانوا يخشون من احتمال أن يدمج غارفي أيديولوجيته بالبلشفية، ما يؤدي إلى زعزعة الاستقرار. وفي برقية أرسلها إلى رئيس الوزراء البريطاني ديفيد لويد جورج، عبّر غارفي عن مشروعه السياسي بهذه الكلمات المُفزعة المحرّضة على الفتنة: «نؤيد حرية الهند والتحرير الكامل للمستعمرات الأفريقية، بما فيها النيجيريتان، وسيراليون، وساحل الذهب، وجنوب غرب أفريقيا وشرق أفريقيا. ونتمنى لأمتكم كل خير، لكن ليس على حساب الشعوب الداكنة اللون والشعوب الضعيفة الأرض» [(1663)].

كان في داخل الإمبراطورية الفرنسية الشاعر، ورجل الدولة، الفيلسوف السنغالي ليوبولد سيدار سنغور، أحدَ المنافحين الأوائل المهمين عن فكرة الزنوجة، وهي نظرية جمالية فلسفية ذات توجّه ثقافي عن مقاومة السود وإعادة بعثهم، لم تكن تأبه بالحدود القومية. تكشف مساهمات سنغور النظرية والشعرية كيف أن الحركات الناطقة بالإنكليزية والناطقة بالفرنسية الناشطة في مناهضة الكولونيالية لامست كلٌ منها الأخرى وأثرت فيها. عبّر سنغور عن اهتمامه الخاص بأعمال المفكرين الأميركيين الأفارقة بهذه الطريقة: «عندما أطلقنا حركة الزنوجة خلال الثلاثينيات من باريس، استقينا إلهامَنا - خصوصًا - بما يبدو أنه تناقض ظاهري، من حركة ’الأميركيين الزنوج‘ بالمعنى الواسع للكلمة: من حركة ’نهضة هارلم‘، لكن أيضًا من حركة ’السكان الأصليين‘ في هايتي. ومن الصحيح القول إنه خلال تلك السنين تصدى المفكرون والكتاب السود من الولايات المتحدة للتحدي على نحو رائع، وهذا أكسبهم شهرة دولية للمرة الأولى» [(1664)].

يؤكد هذا التاريخ المعارض أن الجزء الأكبر مما يُعتبر الآن نظرية ما بعد كولونيالية هو شأن من شؤون القرن العشرين بالتأكيد. فهذه الشخصيات المتنقلة عبر تاريخ العالم جمّعت النشاط السياسي في مناطق متعددة مع الكتابة المُوَجّهة إلى طيفٍ واسع استثنائي من القراء. وتطورت مشروعاتهم النقدية المتنوعة من خلال مواجهات اتسمت بتحدي القومية والاشتراكية والشيوعية. في الوقت ذاته، عارضوا أيضًا المواقف الليبرالية التي انشقت بلطف عن جرائم أوروبا وبقيت مع ذلك في مواجهة رغبة الشعوب المُستَعْمَرة في أن تكون حرة في تقرير مصائرها السياسية والاقتصادية.

تظهر هذه المجموعة من الكتابات المتعددة القوميات أنه لا يمكن إعادة بناء صيغة مركبة للنقد الكوزموبوليتي للسلطة الكولونيالية إلا من خلال زوايا متنوعة. وإذا كان لنا أن نفهم التاريخ العالمي للفكر ما بعد الاستعماري، فنحتاج إلى أن نكون حساسين نحو اتساع نطاق وتنوع المكونات التي اتسمت بأنها دينية ودنيوية، وذات اتجاه قومي ضيق وكوزموبوليتي واسع. وحتى عهد قريب، كان من الصعب رؤية هذه الأجزاء التكوينية وهي تُشكِّل سردية شاملة وحيدة. فشأن السعي إلى الحصول على الحقوق السياسية، مثلًا، شأن الكفاح من أجل الحصول على وضع الأمة قبله، يُفسَّر في العادة حصريًا بعوامل قومية ودينية. وثمة جيوسياسة ضمنية تضفي ميزة آلية على الأوضاع القومية أو الإقليمية التي نشأ منها النقد. ومن شأن تلك النظرة الضيقة أن تحجب القواسم المشتركة والتوافقات التي تميز تطور السياسة ما بعد الكولونيالية. فإذا رغبنا، على سبيل المثال، في استيعاب كيف تحظى لغة الحقوق بمثل هذا الصدى السياسي القوي خلال القرن العشرين، ونتيجة لذلك، كيف تُصبح فكرة حقوق الإنسان جذّابة ومُترجَمةً على نطاق واسع، يجب أن نُوليَ غاندي اهتمامنا، بدرجة ليست أقل من اهتمامنا بالتقاليد الليبرالية التي انخرط فيها وطَوَّعها لأغراض جديدة.

ارتبطت حياتَا غاندي ودوبوا بطريقة أكثر عمليةً من خلال حضورهما المؤتمر العالمي للأعراق المنعقد في لندن في عام 1911. كان هذا التجمع إنسانيَّ التوجّه يهدف إلى «إعادة توحيد الشرق والغرب» لكن روحَه التفاؤلية سوف تتحطم باندلاع الحرب العالمية الأولى بعد سنوات قليلة. مع ذلك من المهم إدراك أن الحَدَث يبقى محطة انطلاق مبكرة ومهمة في نمو منظور ما بعد استعماري واضح المعالم أطلق عليه روبرت ج. يونغ تعبير وحدة القارات الثلاث [(1665)](tricontinentalism).

كانت المخيلة السياسية التي عززت هذا التشكُّل تأمل في أن تتضافر الكفاحات المحلية في آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية لتكوين حركة قادرة على إعادة صنع العالم وتحسينه، لتُطهّره من ثمار الاستعمار الخبيثة. وكان هـ. ج. وِلز (H. G. Wells)، وإرنست هايكل (Ernst Haekl)، وج. أ. هوبسون، وجورج زيمل بعض الآخرين الذين انضموا إلى غاندي ودوبوا في المناقشات الرؤيوية. وسوف يصبح مستقبل هذا الانصهار الخطير للآفاق السياسية مصدر قلق متنامٍ للقوى الإمبريالية خلال فترة ما بين الحربين. وقد تضخمت المخاوف التي شعرت بها القوى الإمبريالية بفعل رغبة الكثير من الشعوب المُستَعمِرة في تصدير مبادئ وودرو ولسون لما بعد الحرب إلى أبعد من الحيز الصغير الذي تخيّل ولسون أن مبادئه تنطبق عليه، كما تضخمت تلك المخاوف بظهور التحالف المُنذر بالخطر الذي تشكّل في معارضة الغزو الإيطالي لإثيوبيا في عام 1936. وكانت القوى العظمى متخوفة من أن تنساب آثار الثورة الروسية إلى أراضي مستعمَراتها. أكّد هذا الإمكان نمو رابطة الزنوج المتحدين من أجل

التقدم التي قِيل إنها كانت من إنتاج قدرة البلاشفة على توظيف التذمر في المستعمرات كأداة تقويض لكلٍ من الرأسمالية والسلطة الإمبريالية.
تحول عدد من المفكرين السود في العالم الجديد والمناهضين للاستعمار نحو الماركسية بالفعل. وكانوا يأملون في أن يجدوا فيها مجموعة من الموارد المفاهيمية التي يمكنها فتح ما استغلق من فهم المنطق السببي للقهر العنصري وحق ضحاياه في مقاومة الحكم الكولونيالي وإطاحته. وقد أظهر سيدريك روبنسون (Cedric Robinson) بالتفصيل أن النُّسخ الجاهزة للنظرية الماركسية المطروحة، وبلا استثناء، هي في حكم غير الكافية لهذا الغرض. فقد كانت مغالية في البُعد الاقتصادي، وتفتقر إلى الحساسية نحو الأهمية السياسية للثقافة، وفي الأغلب، أوروبيّة التمركز بدرجة لا تساعد في المناطق الأخرى. وكثيرًا كانت هذه المشكلات واضحة في مناقشات النمط الآسيوي في الإنتاج أو في وجهة النظر التي ترى الصراع لأجل البقاء بين الأمم بحيث يقسم الأمم إلى تاريخية أصيلة وغير تاريخية بدرجة مهينة. وفي أي حال، هذه المخاصَمات مع الماركسية، التي أدارها سيريل ليونيل روبرت جيمس، ودوبوا، وفرانز فانون، وآخرون كثيرون، هي أيضًا جزء مهم ولكنه مُهمَل في تشكيل النظرية ما بعد الاستعمارية. وبإمكانها أن تساعدنا أيضًا على فهم المقاربات النظرية للفاعلية السياسية التي كانت من خصوصيات الأوضاع ما بعد الكولونيالية، وعلى تقديم تحقيب لحركة مناهضة الاستعمار الواسعة النطاق في القرن العشرين، وعلى تقَصّي تطور النظرية ما بعد الكولونيالية والمناهضة للاستعمار في خلال الحرب الباردة وبعدها.
تحدث فانون بالنيابة عن الكثيرين من أقرانه عندما استنتج أن «التحليل الماركسي يجب توسيعه بدرجة بسيطة في كل مناسبة تفرض علينا التعامل مع المسألة الكولونيالية» [1666]. ومن بين أكثر الكتابات توفرًا وأهميةً التي تساعد في تقدير أثر الماركسية في هذا المجال المساهمات اللافتة لليساريين الترينيداديين سيريل جيمس وجورج بادمور. وكما هو معروف جيدًا، كتب جيمس دراسة عن الثورة الهايتية احتوت على الكثير مما يمكن أن يقال عن عمل المنظمات الثورية وطبيعة القيادات المتمردة. أما بادمور فهو أقل شهرة وكان له ارتباطات أطول وأعمق، مع أنه ناقد بالتأكيد، مع الاتحاد السوفياتي. ومثل الكثيرين من جيلهما السياسي، علقا آمالًا كبيرة على الفرص المتاحة للتغيير التي ابتدأت بتأسيس غانا المستقلة تحت قيادة كوامي نكروما [1667].
كان يُؤمل في أن تشكل تلك الدولة المستقلة حديثًا [غانا] المحور المؤسسي لحركة الوحدة الأفريقية التي يمكنها أن توفّر بديلًا سياسيًا، ليس للنماذج المستقطبة في فترة الحرب الباردة فحسب، بل أيضًا للتعارض بين التقليد والحداثة المُبالَغ في تبسيطه. بدأت **الوحدة الأفريقية أو الشيوعية** عند بادمور باقتباس من رابندرانات طاغور وتوصلت إلى أنه «في كفاحنا من أجل الحرية القومية، والكرامة الإنسانية، والخلاص الاجتماعي، تُوفر الوحدةُ الأفريقيةُ بديلًا

أيديولوجيًا للشيوعية من جهة، والقَبَلية من جهة أخرى. وهي ترفض العنصرية البيضاء والشوفينية السوداء، وتُساند التعايش العرقي على أساس المساواة المطلقة واحترام الشخصية الإنسانية» [(1668)].

تمثل النغمة الإنسانية، الواضحة في الاقتباس السابق، أكثر من مجرد صدى للبلاغة المؤثرة لإعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الإنسان. كما أنها نتيجة للالتزام بالكفاح علنًا ضد التعصب العرقي، والتفكير العرقي، والتراتبية المُعرقنة. وتشترك معظم كتابات آخرين كُثر بلغة عالمية مشابهة. فهي تربط إيمي سيزير وليوبولد سنغور، وفرانز فانون مع عمل أمِلكار كابرال ومجموعة من المصادر العابرة [التي لم تُعمّر] المناهضة للاستعمار. إن الإنسانية التي ميزتهم، المتشامخة أحيانًا، والمؤمنة بالمعاد والحساب أحيانًا، ولكنها دومًا غير عنصرية بعناد، مهمة بدرجة كبيرة، ولكنها أيضًا أثبتت أنها مصدر إحراج لصيغ النظرية ما بعد الكولونيالية الأكثر تجريديةً، وتعقيدًا، وأكاديمية. وتحمل تلك التأملات الفكرية الإنسانية وصمة سلبية واضحة للنظم العنصرية في الفكر والسلطة. وإن الالتزام المحدد بإسقاط العنصرية والاستبداد الإثني يمنحها صفة مميَّزة لا تشاركها فيها النزعة العالمية المناهضة للعنصرية التي تسم اليونسكو وأضرابها، حتى عندما تبدو الأدبيات ذات العلاقة متداخلة. ونسمع النغمة ذاتها في الكتابات ما بعد الكولونيالية الأكثر حداثة لشخصيات مثل نلسون مانديلا، وإدوارد سعيد، وألبرت مِمّي (Albert Memmi)، وإقبال أحمد. إذ ساعدت الرغبة المشتركة بينهم على تعزيز مساهماتهم في تحرير المستعمرات السابقة من الحكم الإمبريالي وفي بلورة الحياة السياسية المستقلة. وأرادوا أن يرفعوا نضال الشعوب المُستَعمَرة إلى مستوى عالمي، وفي الوقت ذاته، التمسكَ بالخصوصية التاريخية والثقافية المتعلقة بالجماعات المعينة ذات العلاقة، وهي مقاربة كان رائدها سنغور في ما يخص النظرية السياسية [(1669)].

طوِّر هذا الالتزام الصعب في أعمال المفكرين الكولونياليين والاستراتيجيين المناهضين للاستعمار. وكان ذلك بارزًا خصوصًا بين أولئك الذين خدموا في الجيوش الأوروبية وحركات المقاومة خلال الكفاح ضد الفاشية، الذين حاولوا، نتيجةً لذلك، أن يُكيِّفوا التحليلات الأخلاقية والسياسية للشَرّ، والتمييز العنصري، والديمقراطية التي وجدوها هناك للهدف المختلف الذي مثَّلَه تفكيك الاستعمار.

كانت الأفكار الثاقبة التي تركتها هذه المجموعة من المفكرين، خصوصًا جان بول سارتر وفانون وسنغور، حاسمة في توليد صوت متميز للنظرية ما بعد الكولونيالية عقب إنشاء الأمم المتحدة. فقد بنى سارتر على وجهة نظر ريتشارد رايت إزاء الزنجي بوصفه «الصورة المجازية لأميركا» (America's Metaphor)، وعلى المعنى الموازي للمرأة عند سيمون دو بوفوار بوصفها كائنًا اجتماعيًا وليست كائنًا طبيعيًا، كي يضع [سارتر] نظرية أكثر عمومية وتاريخية عن

الوجوديات العنصرية. وبالنسبة إليهم جميعًا، كانت الجماعة المسيطِرة هي التي تولّد موضوعات الكراهية العنصرية السافلة إنسانيًا. أما المُسيطَرُ عليهم، كما سيبين فانون، فكانوا ضحايا التراتبية العنصرية. فهؤلاء الضحايا، كونهم غير قادرين على الاستمتاع بأشكال الوجود الأكثر أصالة في العالم التي من شأنها أن تقدم تفسيرًا للاختلافات العرقية مستندًا إلى المستقبل، حُكِم عليهم بأن يعيشوا بشريةً «مبتورة» ضمن المقولات الضيقة للتصنيف على أساس لون البشرة [(1670)].

كان هناك صلات تاريخية وسياسية قوية، كما رأى هؤلاء المفكرون، بين عنصرية النازيين الإبادية والعنصريات التي تضمن الحكم الكولونيالي في الجزائر والهند الصينية. وواجه إيمي سيزير هذه القضايا في كتابه **خطاب بشأن الاستعمار** (1955، 1972) (Discourse On Colonialism). وكان أحد أوائل المنظرين للنظام السياسي والاجتماعي ما بعد الكولونيالي الذي حاجّ لتفسير صناعة القتل ليهود أوروبا والأقليات الأخرى بأنها المثال المكبّر للوحشية الروتينية التي تمارسها الحكومة الكولونيالية. اقترح سيزير أن ذلك القتل تسرب راجعًا إلى قلب الحضارة الأوروبية. وبالنتيجة، كما حاجّ سيزير، تسرب إلى الطبقة البرجوازية. فجريمة هتلر التي لا تُغتفر لم تكن ضد الإنسان بصفته إنسانًا، بل كانت «جريمة ضد الرجل الأبيض، والحقيقة هي أنه طبق على أوروبا إجراءات كولونيالية كانت قبل ذلك مخصصة حصرًا لعرب الجزائر وعمال الهند المُعدمين، والسود الأفريقيين» [(1671)].

يوجد الآن صياغات متعددة لهذه القضية. وقد تلقت دعمًا من مؤرخي معسكرات الاعتقال - وهي تقانة سياسية انبثقت من الحروب الكولونيالية - كما تلقّت دعمًا من الناجين من الرايخ الثالث. واليوم تحشد النظرية ما بعد الكولونيالية هذه المصادر التاريخية والأخلاقية كلها التي تبدو متفاوتة وتضعها على طاولة الحوار. كتب بريمو ليفي حول مكونات الإرهاب العنصري الذي عرفه، ولم تكن كتابته توصيفية بل استدعت مقارنة عميقة عبر المديين التاريخي والثقافي، من دون الإنجرار إلى المنافسة حول الأبعاد النسبية للتواريخ المختلفة للمعاناة. أما أبرز تلك الصياغات فكانت الوصف الذي قدمه جين إيمري، رفيق ليفي في المعسكر، في مناقشته الثَّرية نظريًا لتجربة كونه مفكرًا معتقلًا في معسكر أوشفتز، لعمل فانون عن العنف باعتباره إحدى المحطات التي كان بمقدوره أن يجد فيها تحليلًا يمكن أن يساعد في استعادة الكرامة الجسدية والميتافيزيقية للكينونة المدمرة للسجين الواقع تحت التعذيب [(1672)].

تعززت هذه الارتباطات لأن تطور النظرية ما بعد الكولونيالية بعد عام 1945 حدث في مناخ خاص شكلته بقوة الإدانات الموجهة للرايخ النازي بوصفه نظامًا عنصريًا. يمكن رسم التحليل السياسي الذي تلى ذلك بمثلث من

تطورات سياسية متعددة متداخلة مرتبطة بتفكك الإمبراطورية البريطانية. وقد شهدت كارثة عام 1948 تقسيم الهند، وظهور مؤسسة الأبارتهايد، وتأسيس دولة إسرائيل في فلسطين بصفتها إجراءً تعويضيًا.

كان أبرز الشخصيات اللامعة في الفترة التالية من التفكّر ما بعد الكولونيالي أشخاص مثل إقبال أحمد وإدوارد سعيد وستيوارت هول وراناجيت غوها (Ranajit Guha) وغاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak)، ومن هو أكثر حداثة، محمود ممداني. وبالإمكان تمييز هؤلاء الذين خلفوا الجيل المقاتل بحقيقة أنهم جميعًا هاجروا من أماكن كانت سابقًا مواقع إمبريالية وكولونيالية إلى القلب غير المستقر لنظم مدينية رئيسة فائقة التطور. نتيجة لذلك، كانت وجهات نظرهم في السياسة والثقافة قد أغنتها الخبرات التكوينية للهجرة والمنفى، والتعددية الثقافية، والتراتبية، إلى جانب التعقيدات اليومية لحياة اجتماعية في ظل قواعد كولونيالية ذات وعي بالأعراق.

ضمن هذا الجمع الفكري، يوجد الآباء المباشرون والممارسون الأوائل للفكر ما بعد الاستعماري الواعي بذاته. طور هؤلاء، بطرائق مختلفة، معنى رفيعًا للثقافة بصفتها حقلًا دراسيًا سياسيًا وشبه - سياسي، مُشكلين بذلك مشروعًا نقديًا عريضًا، جسَّر بين الاهتمامات الأكاديمية والسياسية في أحسن حالاتها. كانت الطاقة الفكرية لهذه الجماعة موجهة نحو تحليل بعض المشكلات الصعبة خصوصًا: مثل قدرة الترتيبات الكولونيالية التي خلفها الاستعمار على إعاقة الدول التي حصلت على استقلال اسمي، والسلطة المحددة للعنصرية التي ربطت التاريخ الاستعماري بحياة المهاجرين/المستوطنين وشوّهت الكيانات السياسية للأمم التي استفادت من قدراتها الكولونيالية، والصعوبات التي اكتشفتها المُستعمَرات السابقة خلال عملية تشكيل ترتيبات حكومية جديدة لم تتضرر بفعل تاريخها تحت الحكم الوحشي، وغير ذلك.

طغت معارضة الحروب على النظرية ما بعد الكولونيالية خلال هذه الفترة، أولًا في الجزائر ثم في فيتنام، وبعد ذلك في جنوب أفريقيا التي كانت حكومتها عنصرية بدرجة لا ينكرها أحد. أصبحت جنوب أفريقيا موضوع حركة مقاومة دولية غير مسبوقة. وقد وفرت هذه الدولة التي لم يكن بالإمكان إنكار القوة السياسية للتراتبية العنصرية فيها، الاختبارَ الأخلاقي والمنهجي لجميع المحللين المحتملين للأنماط المُمَيَّزة لممارسة الحكم الموجودة في الأنظمة السياسية ما بعد الكولونيالية والكولونيالية الجديدة [(1673)]. وأرست المشروعات التدخلية التي قادتها هذه المجموعة الانتقالية بشكل طلائعي القواعد لخلفائها الأكثر ميلًا نحو الدراسة الأكاديمية، والذين كان الكثيرون منهم مهتمين باستيعاب الصياغات ما بعد الكولونيالية للثقافة والسياسة عبر دائرة عالمية سريعة التوسع.

بعد نشر كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (Orientalism) في عام 1978، فإن الاهتمام بالتشكيلات التاريخية والثقافية والفلسفية التي أنتجت المشرق باعتباره موضوعًا للمعرفة والسلطة اقترن بمعنى جديد لسياسة العرق والإثنية. وهذا العنصر الإضافي وفّره تاريخُ هجرة الشعوب المستعمَرة سابقًا وتأويلاتُها مصيرَها وواجبَها السياسيَّيْن في أوضاع لم يكن الحصول فيها على المواطَنة الرسمية يعني أن المساواة أمر مسلّم به، أو أن من شأن الديمقراطية الراضية عن ذاتها أن تنبُذ ارتباطها التاريخي مع العنصرية. كانت هذه هي المرحلة التي بدأ فيها التحليل ما بعد الاستعماري يُمارَس بوعي ذاتي.

وُسمت نقطة الانطلاق المؤسسية للنظرية ما بعد الكولونيالية بمواجهة شاملة مع الشواغل النسوية. وقد استُجلبت هذه الشواغل من مصادر النشطاء ومن مساهمات المؤرخين الكولونياليين وعلماء الأنثروبولوجيا الكولونياليين. وحاجّ كُتاب أمثال كينيث بولهاتشيت (Kenneth Ballhatchet)، وفرون وير (Vron Ware)، وآن ماكلينتوك (Anne Mclintock) قائلين إن التراتبيات الجندرية والجنسانية والأشكال غير المتوقعة للعلاقات الحميمة كانت أساسية لتشغيل المجتمعات الكولونيالية ولتأثيراتها المتواصلة في حياة الدول الكولونيالية الأمّ. ففي المستعمَرة، لم يخضع فضاء التفاعل العدواني والحميم لأي فصل رسمي دقيق بين ما هو عام وما هو خاص. وتطلّب الاهتمام بديناميات الجندر تحليلًا مُعدّلًا للعلاقات الشخصية والسياسية والثقافية التي سلّطت البحوث التاريخية النسوية الضوء عليها. وإذا جاز لنا أن ننظر علائقيًا إلى الحيوات والخبرات المتداخلة للنساء المُستعمَرات والمُستعمِرات، فيمكن أن تُعيد تشكيل المقولات التحليلية الأساسية المعروفة: الطبقة والأمة والأسرة والحياة المنزلية. لم يتخذ التقاطع بين النظرية ما بعد الكولونيالية ونظرية التعددية الثقافية شكلًا أكاديميًا مستقرًا إلا بعد هذه المواجَهة مع النقد النسوي.

توحي الحوارات المعاصرة حول التعددية الثقافية بأنه لا يوجد إجماع بشأن كيفية تحديد هذا المصطلح سياسيًا أو كيفية توظيفه في العلوم الإنسانية. وإن لعدم التجانس هذا نتائج مربكة على محاولات بناء نقاش يكون أكثر تجريدية ومفاهيمية حول قيمة التعددية الثقافية، وعلى المقاربات المقارنة لمجال واسع من الظواهر التي ربما يشير هذا المصطلح إليها. اكتسبت التعددية الثقافية انعطافات تخصصية مختلفة عدة، كما اصطبغت بعدد من التواريخ المحلية المتمايزة. وبُنيت مطالب مختلفة وغير متوافقة حولها من إنكلترا إلى جنوب أفريقيا وشمال أميركا. فمثلًا، لم تتقارب المجادلاتُ الكندية والأميركية بشأن قدرة المصطلح التفسيرية.

يصبح هذا الموقف أكثر عُسرًا بمجرد أن نُدرك أن التعددية الثقافية، شأنها شأن النزعة ما بعد الكولونيالية، غالبًا ما تكون طريقة مُرَمَّزة للتحدث حول العرق وحول السيرورات الخطيرة التي من خلالها يصبح العرق قضية ثقافة.

كانت الثقافة صراحةً، والعرق ضمنيًا، هما اللّذَان وفّرا أرضية اللقاء لهذين المجموعتين من التأمل النظري وقدّما المبادئ التي حكمت تفاعلَهما. وإن معظم النقاشات المعاصرة حول التعددية الثقافية يمكن إرجاعها إلى سلسلة من النزاعات حول مكانة العلاقات العرقية والإثنية الأميركية الشمالية وموقعها ضمن العمليات السياسية التي تتكشف في الأجزاء الأخرى من المعمورة التي تُصَدَّر إليها الآن النظم العرقية والإثنية من الولايات المتحدة.

تجب ملاحظة أن مصطلح التعددية الثقافية لدى الكثيرين من المنظرين السياسيين يحمل دلالة على ما يمكن أن ندعوه تعددية فسيفسائية. وهذا تصور بالغ الدقة عن العلاقة بين التنوع والوحدة. وهو مستمَد من أوضاع أميركا الشمالية التاريخية الفريدة. ففي هذه المقاربة، شذراتٌ من الثقافة - هي دائمًا إثنية وعرقية - يتم موضعتها تبادليًا بالحد الأدنى من الملاط المدني وبالحد الأعلى من قوة علاقات السوق التي تستضيف مجالًا عامًا أكثر ثراءً ودينامية مما تستطيع الحكومة أن تُدير أو مما تستطيع الاهتمام به. ومهما بدت تلك الشذرات جميلة عند النظر إلى كل منها بمعزل عن غيرها، فإن المتوقع منها أن تبقى بلا تعديل وبلا تغير بفعل قربها من مكونات مشابهة أخرى لصورةٍ أكبر، وعندما يُنظر إلى تلك الصورة من بُعد، بإمكانها أن تبدو جذابة جدًا. يعزز هذا الأنموذج شرعنة شكل من أشكال التفسير الذي يُعَلّى فيه شأن كل من العرق والإثنية ويُبلوران كمُطْلَقات حيث يتم احتواء الاختلاف ضمن وحدات ثقافية واجتماعية متناسقة أو أقلّه مُشكَّلة بالطريقة نفسها، وهذه الوحدات الثقافية مرتَّبة، على الرغم من أي تراتبية قد تؤلفها، بحيث تُكوّن وحدة وطنية. وأحيانًا يسعى هذا الأنموذج إلى هذه الشرعنة.

هذه النظرة الخاصة إلى الاختلاف الإثني والتنوع الثقافي ليست طريقة مثمرة للتفكير في طرائق عمل التعدد الثقافي المعاصر. فهذه الأفكار مسكونة بتصور أقدم عن المجتمع التعددي كان متجذرًا في ممارسات الحكم الاستعماري [(1674)]. يتضح هذا التصور في مقاومته أي قولبة فكرية للاختلافات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في نمذجة تراتبية، مع تفضيل رؤية الاختلافات ذاتها منظمة أفقيًا أو مجمّعة مثل شرائح كعكة دائرية لا تلتقي إلا في المركز. إن هذه المقاربة للتعدد الثقافي، باستعادتها العادات والنماذج والأساليب السياسية التي كانت تُميّز الحكومة الكولونيالية، تطرح إنكار النظرية ما بعد الكولونيالية التي ألحت في مدى الأهمية الأولية للنزاع الثقافي وعلاقته بالسيرورات السياسية.

يسهل إغفال أن بعض أهم توجهات التعليق السياسي على التعددية الثقافية وأكثرها تأثيرًا نشأ من التفاوض مع السكان الأصليين في العديد من الدول الأمم. كانت تلك المجادلات مركِّزة على مشكلات الاعتراف وجبر الأضرار والسيادة، لكن هذه لم تكن الطرائق الوحيدة التي يمكن بها رفع نبرة

التعليقات على الحقوق والثقافة والاختلاف. نمت من خلال المواجهات بين «المُضيفين» والمهاجرين نماذجُ متعددة من النقاش، مختلفة لكن متصلة، حول المواطَنة والتسامح والتعدد: اللغوي والديني والثقافي. ربما يكون المهاجرون أناسًا من الفترة ما بعد الكولونيالية الذين لديهم مطالبات بالمواطَنة أو أنهم قَدِموا كلاجئين، أو كباحثين عن لجوء سياسي، أو عمال وافدين، مع أنسالِهم الذين وُلدوا محليًّا والذين وضعت انتماءاتهم موضع جدال على أسس أخرى. ارتبطت المواقع الهامشية التي احتلتها هذه الجماعات في العادة بنوع من التعليق أميل للوجهة الثقافية بخصوص المشكلات والفرص التي تمثّلت بالاستيعاب، والهوية القومية، والانتماء. أما النوع الثالث من التعددية الثقافية فقد انبثق من محاولات قليلة صريحة لإبطال الترتيبات العنصرية الظالمة. إذ دشنت الإصلاحات من هذا النوع حكومات ما بعد كولونيالية مستقلة كما حدث في جنوب أفريقيا. كما صدرت أيضًا عن محاولات حساب الأضرار التي لحقت بالديمقراطية بسبب الإبادة الجماعية، والفصل العنصري، واستجلاب ذهنيات وتقنيات الإدارة الكولونيالية من الأطراف إلى المركز الاستعماري الأمّ. وهذا الشكل الثالث من خطابات التعددية الثقافية يستوعب حالات تاريخية عدة. وقد اكتسب انتشارًا عالميًا، مثلًا، عندما أُدرك أن الإرث السياسي للرايخ الثالث، وإسقاط قوانين جيم كرو، والتدمير الرسمي للفصل العنصري لها أكثر من مجرّد دلالة محلية.

بالطبع، ربما تتضمن أي صيغة سياسية مفردة عناصر مشتقة من كل واحدة من هذه المقاربات أو ربما منها كلها. تداخلت هذه المقاربات وأثر كل منها في الأخريات، ما خلق تبادلًا مفاهيميًا وأخلاقيًا مع النظريات التي أنتجتها الحركات الهادفة إلى تفكيك الاستعمار. إن تاريخَي التأمل النظري والنزاع السياسي هذين يلزم فكفكتهما الآن.

مما يتكرر دوريًا ظهورُ الرغبة في تذهن الاختلاف ببراءة، أي من دون الاضطرار لحساب دور التراتبيات والنزاعات التي تميز السلطة الإمبريالية والكولونيالية. ومع ذلك، بمواجهتنا هذه الدوافع التحريفية تجعلنا ندرك أن هناك مكاسب معلومة في توجيه النقاش إلى الوراء نحو تواريخ التفكير العنصري والحكم الأوروبي الاستعماري. ويمكن استخراج فهم مُجد للحكومة الحديثة من تلك التحريات الحاصلة في الوقت الملائم. وفي ذلك مضامين لنظريات القانون والدولة وإدارة السلطة، بل، كما تُصر نظرية ما بعد الكولونيالية، ومضامين لمفهوم الثقافة ذاتها، ولفكرة التعددية الثقافية المحاصرة، وبالتالي أيضًا، لسياسات التعددية الثقافية وأخلاقياتها.

المراجع

.Ahmad, E. *Confronting Empire*. Cambridge: South End Press, 2000

Améry, J. *At The Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. S. Rosenfeld & S. Rosenfeld (trans.). .Bloomington: University of Indiana Press, 1980

Ballhatchet, K. *Race, Sex, and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and their Critics, 1793-1905*. London: Weidenfeld and Nicolson, .1980

Bois, W. E. B. du. *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct .Democracy in America, 1860-1880*. New York: Atheneum, 1973

.Buck Morss, S. «Hegel and Haiti.» *Critical Inquiry*. vol. 26, no. 4 (2000)

Césaire, A. *Discourse on Colonialism*. J. Pinkham (trans.). New York: .Monthly Review Press, 1972

Dussel, E. *The Invention of The Americas*. M. D. Barber (trans.). New York: .Continuum, 1995

Fanon, F. *The Wretched of The Earth*. C. Farrington (trans.). London: .McGibbon and Kee, 1965

Black Skin White Masks. C. L. Markmann (trans.). London: .__________ .Pluto, 1986

.Frederickson, G. *Racism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003

Furnivall, J. S. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press, .1948

Guha, R. & G. Chakravorty Spivak. *Selected Subaltern Studies*. New York: .Oxford University Press, 1988

Hall, S. «When Was the Post-colonial: Thinking at the Limit,» in: I. Chambers & L. Curti (eds.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, .Divided Horizons* (London: Routledge, 1996)

Hill, R. A. «Introduction,» in: R. A. Hill & B. Bair (eds.), *Marcus Garvey: .Life and Lessons* (Berkeley: University of California Press, 1987)

Hooker, J. R. *Black Revolutionary: George Padmore's Path from .Communism to Pan-Africanism*. London: Pall Mall, 1967

Hulme, P. «The Hidden Hand of Nature,» in: P. Hulme & L. Jordanova .(eds.), *The Enlightenment and its Shadows* (London: Routledge, 1990)

Levine, P. *Prostitution, Race, and Politics: Policing Venereal Disease in the .British Empire*. New York: Routledge, 2003

Mamdani, M. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

McClintock, A. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge, 1995.

Montaigne, M. de. «On the Cannibals,» in: M. de Montaigne, *The Complete Essays*, M. A. Screech (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1991).

Montesquieu, C. *Persian Letters*. C. J. Betts (trans.). Harmondsworth: Perguin, 1973.

Moses, W. J. *The Golden Age of Black Nationalism 1850-1925*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Mosse, G. *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Nkrumah, K. *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1965.

Padmore, G. *Pan-Africanism or Communism?*. London: Denis Dobson, 1956.

Pagden, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Poliakov, L. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. E. Howard (trans.). New York: Basic Books, 1974.

Post, K. «The Bible as Ideology: Ethiopianism in Jamaica 1930-38,» in: C. Allen & R. W. Johnson (eds.), *African Perspectives: Papers in the History, Politics and Economics of Africa Presented to Thomas Hodgkin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Pratt, M. L. *Imperial Eyes*. New York: Routledge, 1991.

Rose, P. L. *Revolutionary Antisemitism in Germany: From Kant to Wagner*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Rydell, R.W. (ed.). *The Reason Why the Colored American is Not in the World's Columbian Exposition*. Urbana: University of Illinois Press, 1999; [1893].

Said, E. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Seed, P. *Ceremonies of Possession in the Conquest of the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Senghor, L. S. «The Message of Goethe to New Negroes,» in: *Liberté 1: Négritude et humanisme* (Paris: Seuil, 1964).

Edward Wilmot Blyden Precursor of négritude,» in: H. R.» .__________
Lynch (ed.), *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden* (Millwood, NJ:
.Kraus Thomson International Press, 1976)

Smith, M. G. «The Plural Framework of Jamaican Society.» *British Journal*
.*of Sociology*. vol. 13, no. 3 (1961)

Spivak, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the*
.*Vanishing Present*. London: Harvard University Press, 1999

Stoler, A. L. *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley: University
.of California Press, 2002

Todorov, T. *On Human Diversity*. Cambridge, Mass.: Harvard University
.Press, 1994, 1992

Vyverberg, H. *Human Nature, Cultural Diversity, and the French*
.*Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989

Ware, V. *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London:
.Verso, 1992

.Wright, R. *The Colour Curtain*. London: Dennis Dobson, 1956

.Young, R. J. C. *Postcolonialism: A History*. Oxford: Blackwell, 2003

(1647) R. J. C. Young, *Postcolonialism: A History* (Oxford: Blackwell, 2003).

(1648) Todorov (1984); A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(1649) P. Seed, *Ceremonies of Possession in the Conquest of the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 70.
مصطلح «مناطق التماسّ» مأخوذ من:
M. L. Pratt, *Imperial Eyes* (New York: Routledge, 1991).

(1650) P. Hulme, «The Hidden Hand of Nature,» in: P. Hulme & L. Jordanova (eds.), *The Enlightenment and its Shadows* (London: Routledge, 1990); T. Todorov, *On Human Diversity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); H. Vyverberg, *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

(1651) S. Buck Morss, «Hegel and Haiti,» *Critical Inquiry*, vol. 26, no. 4 (2000), pp. 821-866.

(1652) E. Dussel, *The Invention of The Americas*, M. D. Barber (trans.) (New York: Continuum, 1995).

(1653) G. Frederickson, *Racism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(1654) M. de Montaigne, «On the Cannibals,» in: M. de Montaigne, *The Complete Essays*, M. A. Screech (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1991), pp. 228-241.
[عاصمة ولاية نورماندي في شمال فرنسا. (المترجم)]

(1655) يُنظر:
C. Montesquieu, *Persian Letters*, C. J. Betts (trans.) (Harmondsworth: Perguin, 1973), p. 83, Letter 30.

(1656) P. L. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany: From Kant to Wagner* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); L. Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, E. Howard (trans.) (New York: Basic Books, 1974); G. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978).

(1657) K. Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1965).

(1658) R. Wright, *The Colour Curtain* (London: Dennis Dobson, 1956).

(1659) W. E. B. du Bois, *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880* (New York: Atheneum, 1973), p. 15.

(1660) W. J. Moses, *The Golden Age of Black Nationalism 1850-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

(1661) R. A. Hill, «Introduction,» in: R. A. Hill & B. Bair (eds.), *Marcus Garvey: Life and Lessons* (Berkeley: University of California Press, 1987).

(1662) R.W. Rydell (ed.), *The Reason Why the Colored American is Not in the World's Columbian Exposition* (Urbana: University of Illinois Press, 1999; [1893]).

(1663) Foreign Office 371/10632: copy of press release from the UNIA 13 March 1922.

(1664) L. S. Senghor, «Edward Wilmot Blyden Precursor of négritude,» in: H. R. Lynch (ed.), *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden* (Millwood, NJ: Kraus Thomson International Press, 1976).

(1665) يكيّف يونغ مصطلح «وحدة القارات الثلاث» من مؤتمر هافانا لمنظمة تضامن شعوب أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية عام 1966 المعروف بهذا الاسم. Young.

(1666) F. Fanon, *The Wretched of The Earth*, C. Farrington (trans.) (London: McGibbon and Kee, 1965), p. 31.

(1667) J. R. Hooker, *Black Revolutionary: George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism* (London: Pall Mall, 1967).

(1668) G. Padmore, *Pan-Africanism or Communism?* (London: Denis Dobson, 1956), p. 379.

(1669) L. S. Senghor, «The Message of Goethe to New Negroes,» in: *Liberté 1: Négritude et humanisme* (Paris: Seuil, 1964), pp. 84-86.

(1670) F. Fanon, *Black Skin White Masks*, C. L. Markmann (trans.) (London: Pluto, 1986), p. 112.

(1671) A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, J. Pinkham (trans.) (New York: Monthly Review Press, 1972).

(1672) J. Améry, *At The Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*, S. Rosenfeld & S. Rosenfeld (trans.) (Bloomington: University of Indiana Press, 1980), p. 91.

(1673) Fanon, *The Wretched*, p. 29.

J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study* (1674) *of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948); M. G. Smith, «The Plural Framework of Jamaican Society,» *British Journal of Sociology*, vol. 13, no. 3 (1961).

القسم التاسع: الجسم السياسي

الفصل السابع والثلاثون: تسييس الجسم: المِلكية والعقد والحقوق ...... مويرا غاتنز

أولًا: الجسم بوصفه استعارة

كان الجسم الإنساني زمنًا طويلًا مصدرًا للاستعارة عند المنظرين السياسيين. فمفهوم «الجسم السياسي» (body politic) بحد ذاته يستند إلى صورة كيان موحد وقائم بذاته وفيه أجزاء آمرة وأجزاء مطيعة، وقد يكون سليمًا معافى أو مُعتَلًا، قويًا أو ضعيفًا. أحد أفضل التصويرات المعروفة عن «الجسم السياسي» (the body political) في الفكر السياسي الحديث المبكر يظهر في كتاب **الليفياثان** لهوبز، حيث يصف الملك وكأنه «إنسان مصطنع» هائل توازي أجزاء جسده الوظائف المختلفة للدولة [(1675)]. ولفت فوكو الانتباه إلى الدور المركزي، ولو أنه إشكالي، للجسم/الكيان بوصفه استعارة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر عندما أكد أن المنظرين السياسيين ما زال عليهم، بعد، أن يقطعوا رأس الملك [(1676)]. وكان مقصد فوكو يتمثل في أن النظرية تتخلف عن التاريخ ما دام القانون والحقوق مستمرين في أن يكونا مقيدين في صورة قوة الإرادة السيادية التي تقود الجسم السياسي. وعدا عن ذلك، فإن سير علاقات السلطة المعاصرة «لا يكفله الحق بل التقنية، ولا القانون بل التطبيع، ولا العقاب بل الرقابة» [(1677)]. تتضمن هذه النظرة إلى السياسة والسلطة تغَيُّرًا في الاستعارة من الجسم السيادي المستقل الموحَّد إلى جسم ذي شبكات معقدة من علاقات القوة التي تتميز بصلات لامركزية، متعددة، وحركية. ويمكن تصور تأثير فوكو في الفكر السياسي المعاصر في إطار انعطافة نحو «تاريخ هيئات» سياقي ومادي في مقابل «تاريخ أفكار» متغير حول «أجسام طبيعية» و«قانون طبيعي». وبحسب وجهة نظر فوكو هذه، فإن الأجسام البشرية، على غرار الأجسام السياسية، هي أيضًا كيانات تاريخية متغيرة [(1678)]. وسوف أعود إلى هذه الفكرة أدناه.

بمقدار ما يوفر الجسم البشري للنظرية السياسية مصدرًا ثريًّا للاستعارة، فإنه يساعد أيضًا باعتباره نقطة تلتقي فيها التصورات السياسية عن «العالمي» و«الخصوصي». وعندما يُنظر إلى جسم بصفته جزءًا من الطبيعة، وبالتالي يُحكم بالقانون الطبيعي، يجري تذهن الجسم البشري باعتباره أساسًا لتصور عالمي عن الإنسانية وعن تلك الحقوق التي يحملها الجميع بحكم الطبيعة. فالكل يشترك في الحاجات الجسمانية الأساسية - للماء والطعام والمأوى -

والجميع كذلك معرّض للقوى المختلفة، كالعنف أو المرض أو الموت. وعلى حد تعبير هوبز، في غياب الكيان السياسي، يكون «لدى الجهة الأضعف ما يكفي من القوة لقتل الأقوى»، وبهذا يعيش الجميع في خوف [(1679)]. مؤكد أن الحقوق السياسية المضمونة، حتى إذا كانت محدودة، محبَّذة على حقوق طبيعية غير مُطبّقة، وهكذا يدفعنا التفكير العقلي للبحث عن الحماية من خلال المواثيق أو العقود القابلة للتنفيذ. ولذلك تحوَّل الحقوق الطبيعية العالمية إلى حقوق مخصوصة سياسية وتاريخية تختلف صيغتها من كيان سياسي إلى آخر، ترافقها محاولات المنظرين السياسيين لتبريرها. فمثلًا، لا يتلاقى تحليل هوبز للميثاق، ولضرورة سلطة الملك المطلقة، مع تحليل لوك للعقد الاجتماعي بصفته أداة محدودة لحماية المِلكية التي على الجميع أن يتمتعوا بها بموجب الحق الطبيعي، لكنهم لا يستطيعون ذلك.

في الوقت ذاته الذي يعزز الجسمُ النزعة العالمية (universalism)، يكون أيضًا محلًا وسندًا للفرادة الخُلقية لكل فرد بعينه، وذلك بمقدار ما تكون خبرات الأفراد وحاجاتهم ورغباتهم ومواطن ضعفهم «خصوصية» على نحو لا يقبل الاختزال. تكفل الأعراف والتقاليد الثقافية أن تكون «خصوصيةُ» التجربة الفردية مع ذلك مُشَبَّعة بمعانٍ محلية خاصة وظيفتها ربط كل فرد بمجتمع محلي أو كيان سياسي معينين. وكما حاجّ إغناتييف: «ما نتشارك فيه ليس الجسم العاري، بل الطرائق المختلفة بشكل صارخ التي نُزين بها أجسامنا ونُبهرجها ونُعطّرها ونُلبسها كي ندّعي هوياتنا كرجال، أو نساء، أو أعضاء في هذه القبيلة أو ذلك المجتمع» [(1680)]. بهذه الطريقة، يظهر الجسم المُحدد ثقافيًا وتاريخيًا أرضيّة للاختلاف كما للهوية، وللخصوصية كما للعالَمية. إن «الإنسانية» تجريد، بينما الأفراد أعضاء في جماعة معينة. وعلى مدى العصر الحديث، أقلّه في الغرب، أصبحت المواطنة بشكل متزايد الوسيلة التي اجتمعت من خلالها الحقوق المجردة للفرد والحاجة لـ «الانضمام» إلى جماعة معينة تعترف بتلك الحقوق. وسوف تعمد الثقافات المختلفة (والديانات المختلفة كذلك) إلى صوغ مفهوم الأعباء والاستحقاقات السياسية والاجتماعية لأعضائها وتوزعها بطرائق شتى. ستكون بؤرة التركيز الرئيسة في هذا الفصل الطريقة التي تذهّن بها الغرب هذه القضايا [(1681)].

ثانيًا: الجسم و«تملك الفرد لشخصه»

يتمثل أحد العناصر المتميزة في تاريخ وجهات النظر الحديثة المبكرة في تذهن الكائنات البشرية (أقلّه بعض أنواعها) بوصفهم مالكين لحقوق طبيعية، بما في ذلك حقهم في تملك أشخاصهم (وهذه يفهمها البعض على أنها تضاهي تملك الذات). إن تملك هذه الحقوق هو ما يعطي الأفراد استحقاق الدخول في عقد اجتماعي يتم فيه تبادل الحقوق الطبيعية التي تكون غير فاعلة في معظمها (لأنها لا تكون موضع التنفيذ) أو تحويلها إلى حقوق سياسية محمية.

توفر نظرية لوك في «تملك الفرد شخصه» (property in the person) أحد تلك التفسيرات المؤثرة. إن التزام لوك نظرة عالمية مسيحية أمر حاسم لفهم آرائه بشأن المكانة الأخلاقية للكائنات البشرية إلى جانب القدرة الفطرية على التفكير العقلاني [(1682)]. فمن دون العقلانية، لن يكون الناس قادرين على استكشاف القانون الطبيعي الذي، في المآل، يؤسس للحقوق السياسية والعدالة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن لوك يُدرج تحت المصطلح العام «الملكية» «حياةَ، وحرية، وممتلكات» الفرد [(1683)]، فإن المفهوم الأضيق «تملك الفرد شخصه» هو الذي يقع في أساس هذا المصطلح العام. ففي الفصل الخامس من كتاب لوك ذاته، يقول: «على الرغم من أن الأرض كافة وجميع مخلوقات الدنيا ملكية مشتركة للناس كافة، فإن كل إنسان لديه ملكية في شخصه هو؛ وهذه لا أحد له حق فيها سوى ذاته». وتنشأ من هذا الاستحقاق الطبيعي الذي لدى المرء لشخصه حقوق في الحرية والممتلكات، ومع اختراع النقود، حق في مراكمة الثروة. إن اختلاط عمل الفرد بالطبيعة يُحوّل ما كان يعتبر مشتركًا إلى ملكية خاصة، ما يؤدي إلى «استبعاد الحق المشترك للناس الآخرين». ويسمح اختراع النقود بتمديد التملك الشرعي إلى «العُشب الذي يقضمه فرسي» و«المرج الذي جزّه خادمي» [(1684)]. وعلى الرغم من أن الله أعطى العالَم لكل الناس بالعموم، فإن الملكية الواسعة محجوزة لِـ «المثابرين والعقلانيين» [(1685)]. وكما سوف تُظهر المبحث الثالث، يعتبر بعض المنظرين أن لتحليل لوك للملكية نتائج كارثية على أولئك الذين تُعتبر قدراتهم على «المثابرة» والعقل متدنية أو غائبة.

في النظرية السياسية المعاصرة، وَجّهت المدارس الفكرية المختلفة فكرة لوك عن «تملك الفرد لشخصه» في اتجاهات مختلفة تمامًا. فالمقاربتان الحرياتية والماركسية، على اختلافاتهما المتضاربة في أمور أخرى، تبنيان مُحاجّاتهما بشأن الاستحقاقات الشرعية وغير الشرعية للملكية على تفسيرات متمايزة لفكرة لوك عن تملك الذات. فالمُنظر نوزيك، على سبيل المثال، يجد تبريرًا لمبادئه الحرياتية في العدالة في نظرية لوك عن الملكية [(1686)]. والتفسيرات الماركسية للإجحاف المتمثل في استغلال العمل المأجور مستمدة من فكرة أن العامل «يملك» قدرته على تحويل الطبيعة من خلال العمل، لذلك يجب أن يستحق منتوجات ذلك العمل. ففي حالة نوزيك، توظف نظرية لوك في الملكية للمُحاجة ضد إعادة توزيع الخيرات الاجتماعية، لأن هذا ربما يتضمن سرقة ما يخص الآخرين الذين أنتجوا تلك الخيرات. أما في الحالة الماركسية، فلا شيء سوى إضفاء الطابع الاشتراكي على الملكية (غير البشرية) يمنع استغلال واستلاب العاملين بأجر الذين لا يملكون شيئًا في الاقتصاد الرأسمالي سوى قدرتهم على العمل. ولفت ج. أ. كوهين النظر أخيرًا إلى المشكلات المرتبطة بفكرة تملك الذات، والدور الذي تؤديه في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. وحجته أنه إذا كان لا بد من تحقيق قيم

المساواة والحرية، فإننا نحتاج إلى التحرك أبعد من تملك الذات. فبدلًا منها، نحتاج إلى تطوير روح جديدة في «الخدمة المُتبادلة» بين المواطنين في الاقتصاد فضلًا عن العلاقات السياسية [(1687)]. على الرغم من أن تفاصيل هذه الحوارات المعاصرة لا يمكن التعامل معها بكفاية في هذا الفصل [(1688)]، فستظهر مسألة تملك الذات في سياق مختلف في القسم التالي.
أشار ماكفيرسون إلى أن «استنباط لوك [بشأن الملكية] يبدأ بالفرد ثم ينتقل إلى المجتمع والدولة» [(1689)]. وبحسب هذه النظرة، فشلت «الفردانية الاستحواذية» للفكر الليبرالي الحديث المبكر في أن تأخذ في الحسبان الشروط والعلاقات الاجتماعية اللازمة كي تبدو مثل هذه التصورات مقبولة [(1690)]. أحد جوانب المشكلة هو أن لوك، ومعاصريه، لم يولوا عناية كافية بالطرائق التي تعتمد فيها حقوق التملك عند «الأفراد الاستحواذيين» على إخضاع آخرين معينين (كالنساء، وفاقدي الملكية، والمُستَعمَرين، والمُستعبَدين). ومن الممكن القول جدلًا إن الاتساق المنطقي يقضي بأن فكرة تملك الفرد لشخصه اعتمدت على وجود آخرين مُمْتَلكين سياسيًا لشخص **آخر** غير «أشخاصهم». والتمييزات بين الأفراد - على أساس الجنس أو العرق أو الطبقة أو العمر أو القدرة، وما شابه ذلك - تفرض سلسلة من المشكلات على التصور المعاصر للفرد الذي يملك حق التعاقد بحرية. من الذي يمكن أن يدخل في عقد ما؟ وكيف يمكن توزيع الحقوق والالتزامات عبر الجسم السياسي؟ من الذي يجب اعتباره شخصًا؟ وهل يجب إلغاء هويات «المكانة» كافةً لمصلحة «الفرد المُجَرَّد» الحديث و«العقد» الحديث؟

ثالثًا: الجسم بوصفه مصدرًا لـِ «المكانة»: «المعيار الجسماني»

حاجّ الكثير من النسويين لإثبات أن النظرية السياسية الغربية مُشبعة بالانحياز الذكوري بقدر ما تقتضي فكرة «الفرد» إعطاء الأفضلية للرجال الغربيين البيض أصحاب الملكيات [(1691)]. لكن، تُظهر الأعمال عبر الثقافية أنه حتى في ما يتعلق بأولئك الذين همّشتهم النظرية السياسية الغربية (مثلًا، شعوب العالم الثالث، وجماعات السكان الأصليين)، فإن أنموذج تفضيل المعيار الذكوري القاضي باستبعاد النساء يتكرر **في** هذه الجماعات. وهكذا، يُضفى على مقولة «الفرد» الكلية طابع خاص يميزها من ثقافة إلى ثقافة أخرى، بل وثمة دلالات **ضمن** الثقافة الواحدة تصوّر أيضًا بعض الأجسام خاضعةً أو دونية «طبيعيًا»: مثلًا، «النساء» تجاه «الرجال». كذلك تعاني مقولة «الشخص» من مشكلات مشابهة. فعلى سبيل المثال، لم يعترف القانون الإنكليزي بالأفراد البشريين كافةً بصفتهم «أشخاصًا». فقانون ولاية الرجل زوجته (law of coverture) كان يعني أن النساء لا يُعتبرن «أشخاصًا» بموجب القانون. هذه الاستثناءات ضرورية لقضية تملك الفرد لشخصه بسبب الدور المحوري الذي أدته تلك الفكرة في إرساء

المطالبات بالحقوق وفي تشكيل المؤسسات القضائية وغيرها. فلا يستحق الحرية إلا أولئك الذين يتمتعون قانونيًا وسياسيًا بالحقوق المشروعة على «أشخاصهم». وبحسب التعبير المشهور للسير هنري مين، فقد دشن العصر الحديث «الانتقال من المكانة إلى العقد» [(1692)]. لكن، هل فعل ذلك؟ بالنسبة إلى الأجسام التي كان موقعها خارج المعيار، يجب أن يكون الرد على هذا السؤال ملتبسًا. فالفرد المجرد، كما افترضه المجتمع التعاقدي الحديث، ليس حالة يمكن الجميع اختيارها بسهولة [(1693)]. وتبدو التمييزات الجنسية والعرقية - التي يُنظر إليها على نطاق واسع بأنها اختلافات من النوع الطبيعي - هويات مكانة تعمل على التقرير المسبق لموقع الفرد في الكيان السياسي.

وظّف تشارلز ميلز في كتابه **العقد العرقي** [(1694)] مصطلحًا ملائمًا هو «المعيار الجسماني» (somatic norm) ليعبّر عن الطريقة التي قد يتم بها تطبيع الأجسام، أو إقصاؤها (أو إدماجها باعتبارها مختلفة، مع بقائها وضيعة) ضمن سياقات عرقية وجنسية وكولونيالية. يبني ميلز هنا على فكرة كارول بيتمان في كتابها **العقد الجنسي**. ففي هذا العمل تُحاجّ بيتمان لإثبات أن الروابط المؤسسية الرئيسة للمجتمعات المدنية الحديثة، أي روابط المواطَنة والعمل والزواج، «تتشكل عبر العقد» [(1695)]. في هذا العمل، تقرأ بيتمان تَخاصم لوك مع السير روبرت فيلمر حول ما إذا كان الحكم الأبوي عُرفيًّا أم طبيعيًّا وتفسره بطريقة مبتكرة ومثيرة للجدل. فهي تُحاج أن هزيمة فكرة فيلمر عن الأبوية «الطبيعية» (أو المقدرة من الإله) على يد لوك، يجب ألا تُفهم بأنها هزيمة قاطعة للأبوية ذاتها. بل إن «الأبناء» هزموا «الآباء»، ما أدى إلى تأسيس أبوية **حديثة**، هي أخوية في شكلها. إن العقد الاجتماعي الذي يُفترض فيه أن يُنظّر لصيرورة المجتمعات المدنية الحديثة، لا يُخبرنا إلا بجزء من القصة. فكما تُحاجّ بيتمان، لا يمكن فهم المجتمع التعاقدي الحديث حتى يُكشف العقد الجنسي بوصفه الجانب التأسيسي للعقد الاجتماعي الأخوي. إذ يوفر العقد الجنسي جزءًا مفقودًا من القصة ويكشف اعتماد المجتمع السياسي المدني الحديث على خضوع النساء باعتبارهن زوجات وأمهات في المجال الخاص. تُمحص فرضية بيتمان بعض المصطلحات المركزية للنظرية السياسية الحديثة: فكل من «تملك الفرد لشخصه»، و«الفرد»، و«الحرية»، و«العقد، تخضع للتحليل الصارم. وتكمن أهمية كتاب **العقد الجنسي**، لأغراض تحليلنا الراهن، في نقده لفكرة تملك الفرد لشخصه ودورها المفترض في تأمين حرية الفرد «الحديث».

تعترف بيتمان بأهمية عمل المنظرين السياسيين الاشتراكيين والنسويين، كما تعترف بالطبيعة المتعارضة للمطالبات الاشتراكية والنسوية بالحقوق. فمثل هذه الحقوق في العصر الحديثة مبنية، وبشكل لا يمكن تجنبه، على أساس فكرة تملك الذات، وهي فكرة مثار جدل، ومن ثم، كثيرًا ما تكون مرتبطة بالاستقلالية. فكيف للنساء أو العمال أن يناضلوا ضد إخضاعهم من دون الدفاع عن الحق في «امتلاك» أجسادِهم وطاقاتهم والسيطرة عليها [(1696)]؟ لكنّ تأييد

«الوهم السياسي» الحديث بشأن تملك الفرد لشخصه يُؤدي إلى أقصى ضرر ينزل بالنساء والعمال. فعلى الرغم من ادعاء لوك، فإن تملك الفرد لشخصه لا يؤسس لحرية الفرد، وليس بإمكانه فعل ذلك في الأصل. بل إن هذا الوهم السياسي هو ما يجعل أشكال الخضوع التعاقدية الحديثة ممكنة: «يُوَلّد العقد دائمًا حقًا سياسيًا على شكل علاقات سيطرة وإخضاع» [(1697)]. وكما تكرر بيتمان تأكيدها باستمرار، يكون العقد بشكله الحديث عادة مبادلة الطاعة مقابل الحماية [(1698)]. فالعامل يُخَضَّع للرأسمالي من خلال عقد الرواتب والأجور، وتخضع النساء من خلال عقد الزواج [(1699)].

ثمة بُعد نسوي حاسم آخر في تفسير بيتمان. فوهم تملك الفرد لشخصه، كما تقول، لم يُقصد منه الانطباق على النساء. لم يكن الشمول الملتبس للنساء ضمن المجتمع المدني من خلال عقود المُواطَنة أو عقود العمل، بل من خلال عقد الزواج الذي يجعلها في صورة «الميت مدنيًا»، أي محرومة من المكانة القانونية كـ «شخص». وعلى الرغم من أن السلطات «الطبيعية» للأب على الأبناء تنحّت تاريخيًا لتفسح المجال أمام العلاقات التقليدية بين الإخوة في الدولة الأخوية، فإن سلطة الرجال على النساء والأسرة احتفظت بأسسها المفترضة في الطبيعة. وبعكس الرجال، لم تُدمج النساء في المجتمع المدني باعتبارهن «أشخاصًا» أو أفرادًا، بل **باعتبارهن نساء** [(1700)]. تفتقر أجسام النساء إلى الخصائص اللازمة للفرد المُجرد وبهذا لا يمكنهن دخول المجتمع المدني على قدم المساواة مع الرجال. هكذا، فإن العقد الجنسي يُصبح الأداة التي يتم بموجبها تسييس أجسام النساء وطاقاتهن. ومن المثير للسخرية أن يتم تحقيق هذا التسييس من خلال «تطبيع» خضوع النساء للرجال. ففي النظرة التعاقدية الحديثة المبكرة، تُقَولب النساء بحيث يكون «لديهن نقص طبيعي في قدرة سياسية محددة، هي القدرة على خلق حق سياسي والمحافظة عليه» [(1701)]. إن الجسم الأنثوي المُسَيَّس - الذي، على نحو متناقض، يُشكّل سياسيًا باعتباره جزءًا من الطبيعة؛ وعلى نحو متناقض أيضًا مشمولًا في المجتمع المدني ومقصًى منه - ليس مُمْتَلكًا للذات وليس قابلًا لتوفير أساس لحرية النساء في التعاقد بشروط متساوية مع الرجال. على الرغم من أن بيتمان لا تستخلص أن الاختلاف الجنسي تمييز في المكانة يعجز المجتمع التعاقدي عن تحويله، فالنقطة الباقية هي أن الاختلاف الجنسي يبقى إشكاليًا من منظور التصورات المعاصرة لتملك الذات التي نوقشت في المبحث الثاني أعلاه.

لماذا يجب على النظرية السياسية المعاصرة أن تُعنى بتاريخ التصورات عن «الحقوق»، و«الأشخاص»، و«العقد». لم تعد النساء محرومات من مكانة الأشخاص في القانون. لذلك، لماذا يجب أن تكون الأفكار السابقة والترتيبات المؤسسية السابقة مثار اهتمام، عدا عن قيمتها كجزء من تاريخ الأفكار؟ تُحاجّ بيتمان قائلةً إن عدم الاهتمام بالسياقات التاريخية التي تثبتت فيها بعض التصورات السياسية يمكن أن يثلم الحافة النقدية للتنظير السياسي المعاصر.

فعلى سبيل المثال، إن نقدَ كوهين لتملك الذات عديمُ الفاعلية أمام النزعة التعاقدية، لأنه يخفق في ملاحظة الفرق بين مفاهيم «تملك الفرد لشخصه» و«تملك الذات». إن النقد الملائم للحرياتية (أو النزعة التعاقدية) يتطلب الانتباه إلى الفروق المفاهيمية والقانونية والأخلاقية بين تملك الذات وتملك الفرد لشخصه. إن اثنين من المؤسسات الرئيسة في المجتمع التعاقدي المعاصر - العمل والزواج - «تطورا مترادفين» واعتمدا في تطورهما على «الوهم السياسي» بشأن تملك الفرد لشخصه [(1702)]. وكما عبرت بيتمان عن ذلك: «عندما يُدرك الفرد باعتباره مالكًا لمِلكية في الشخص، يُنظر إلى الحقوق في إطار التملك. إن العلامة المميزة الرئيسة للملكية الخاصة هي أنها قابلة للتحويل، لذلك فمن المشروع تحويل الحق في حكم الذات، أقلّه في المجال ’الخاص‘ للمشروعات الاقتصادية» [(1703)]. وهكذا، تستحدث النزعة التعاقدية علاقات يَسمح بموجبها وهمُ تملك الفرد لشخصه بالخدعة الفكرية المؤدية إلى افتراض أن طاقات الشخص ومهاراته يمكن أن تُفصل عن «الشخص». تُفهم القدرة على العمل، بتعبير آخر، خطأً بأنها أهلية الشخص لأن «يُؤجَّر» من دون تنازل عن سلامة الفرد. وترى بيتمان أن الحوارات المعاصرة حول تملك الذات اختطفتها الفلسفة الأخلاقية مفضية إلى نتيجة مفادها أن تلك الحوارات تخفق في ملاحظة المشكلة السياسية التي تفرضها العلاقات الزوجية والاقتصادية المعاصرة، أي مشكلة أن «سوق الزواج» وسوق العمل هما سوقان لتداول تملك الفرد لشخصه. هاتان السوقان، وهما تتعاملان بـ «تأجير الأشخاص»، غير متوافقتين مع فهم مساواتي وديمقراطي جوهري للمؤسسة الاجتماعية الرئيسة الثالثة: المواطَنة. إن وهم تملك الفرد لشخصه، ومعه قابلية حقوق التملك للتحويل، هو ما يسمح لعلاقات السيطرة والخضوع، في المجالين «الخاصَّين» للأسرة والعمل، أن تبدو مشروعة. وبحسب هذه النظرة، فإن الاهتمام بمفهوم تملك الفرد لشخصه، وتقلباته التاريخية والمؤسسية، يكشف عن السبب الذي يفسر لماذا يكون المجتمع التعاقدي غير متوافق مع المُواطَنة الديمقراطية.

يُصر ميلز، مثل بيتمان، على الأهمية المستمرة لبناءات الأجسام السياسية السابقة التي وسمت بأنها «مختلفة». ويقرر ميلز، من خلال العمل مجددًا على مُحاجّة بيتمان بشأن العقد الجنسي، أن العقد **العرقي/العنصري** هو عقد بين البيض لإخضاع غير البيض عالميًا. وإن الحكاية السياسية الحديثة للحرية والعقد والموافقة العامة ليست موجهة إلى أولئك الذين صُنّفوا عنصريًا بأنهم الأدنى شأنًا، وليست عنهم. فالرجال البيض هم الذين يتركون حالة الطبيعة (الافتراضية)، والنساء وغير البيض هم الذين أصبحوا (فعليًا) يُعَرَّفون بالطبيعة، وبهذا، يبرر البيض خضوعهم السياسي. وبأسلوب يردد أصداء تتجاوب مع الكثير من النقد النسوي، يُحاجّ ميلز بأنه في الكيان السياسي المحكوم بالعنصرية تُصوِّر المفاهيمُ غيرَ البيض بأنهم **يحملون حالة الطبيعة معهم أينما**

تحركوا، مجَسِّدين التَّوَحُش والبَرِّية في أشخاصهم [1704]. ويعتمد العقد العرقي، مثله في ذلك مثل العقد الجنسي، على «سياسة الجسم»: «هنالك أجسام غير سياسية»، وهذه الأجسام «محكوم عليها بأنها **غير قادرة على تشكيل جسم سياسي أو الدخول في جسم سياسي**» [1705].

إن تحليل ميلز لجسم الذكر الأبيض باعتباره «معيارًا جسديًا»، المتضمن في النظرية السياسية الحديثة، يُبين اعتماد الفرد المجرّد الحُرّ على الآخرين المستبعَدين، أقلّه بمعنيين: الأول، كما يؤشر عمل أورلاندو باترسون، يُستمد التصور السياسي الغربي للحرية من ظاهرة العبودية: من خلال تذهنه ككائن أدنى من المستوى البشري، «يرسخ العبدُ معيار **البشر**» [1706]. والثاني، يسمح المعيار الجسدي بفرض العرق باعتباره مقولة بيولوجية أو طبيعية من خلال إخفائه البناء المفهومي الاجتماعي - السياسي للمعيار. بتعبير آخر، «البياض ليس في الحقيقة لونًا على الإطلاق بل مجموعة من علاقات السلطة» [1707].

بحسب تحليل ميلز فإن العقد العرقي لا يُخضِع الأجسام وحدها لمعيار ما، بل يُخضع أيضًا الفضاء بحد ذاته [1708]. فالفضاء والعرق والجنس «تُطبّعها» الأجسام السياسية الأبوية الأخوية. وإن المجال الخاص، أو الأرض المُستَعمَرة، أو المجتمع المدني، ليست محايدة بل هي فضاءات مُسَيَّسة تساعد في تأكيد مكانة الأجسام «اللاسياسية» أو «السياسية» لأولئك الذين يشغلونها.

من المهم أن بيتمان وميلز لا يريان أن إلغاء التمييز الجنسي والعرقي يتحقق بمجرد الحصول على تملك الذات لدى النساء والجماعات التي خضعت للتصنيف العرقي. فبالنسبة إلى بيتمان، ربما يتضمن ذلك في النهاية التسليع والاغتراب والاستغلال لجوانب الحياة الإنسانية كافة. فكما توضح انتقاداتها لعقود البغاء والأم البديلة، ستُؤدي حرية التعاقد في مثل هذه السياقات إلى تعميق الوهم المدمر المتمثل في تملك الفرد لشخصه، ثمّ شرعنته [1709]. يُومئ المُنظران إلى أبعد من مجرد تذهن الأشخاص من حيث معايير الملكية ويتحركان في اتجاه ما يَعتَبِرَانِه شكلًا من الفردية أكثر استدامةً وعدالةً يُعطي قيمة للاستقلالية مُدرَكَةً بمنظور غير **تملك** الذات.

مع ذلك، لا يرى ميلز، مقارنة ببيتمان، أن العقد بحد ذاته هو المشكلة المركزية. وبحسب هذه النقطة فإن فرضيته أقرب إلى تحليل سوزان مولر أوكين حول «الجندر» منها إلى تحليل بيتمان حول الاختلاف الجنسي [1710]. وتمامًا كما ترى أوكين مستقبلًا لا تكون فيه للجندر صلة بالمكانة الاجتماعية والسياسية [1711]، فإن ميلز يهدف إلى «إلغاء العرق... كليًا» [1712]. مرة أخرى، خلافًا لتحليل بيتمان للاختلاف الجنسي، يفهم ميلز العقد العرقي بأنه تنظيم تاريخي السياق لأجسامٍ يمكن أن تكون في وضع آخر مختلف. علاوة على ذلك، تهدف محاولة ميلز إلى إزالة الغموض (demystification) عن العقد الجنسي، وعرضه باعتباره نوعًا من «النقد الأيديولوجي» [1713]، ويهدف في النهاية إلى «جعل العرق طوعيًا» [1714]. وسأعود إلى هذه المسألة في القسم التالي.

في الآونة الأخيرة، تَولت نيرمال بوفار دراسة فكرة المعيار الجسدي لتُظهر كيف تعمل الطبيعة الخاصة للتجسيد العرقي والجنسي على تقييد قدرة المرء على شغل الفضاء العام المُفترض أنه «محايد». وباستنادها إلى أعمال بيتمان وميلز، تعرض بوفار الجسم باعتباره كياناً مُسيَّسًا تمامًا يمكن أن يُمَكّن ويُقيَّد عبر الممارسات الاجتماعية والفضاءات العامة التي تساعد في تشكيله. وبتحليلها أمثلة معاصرة عن «أجسام في غير مكانها» (مثلًا، الأجسام السود وأجسام النساء في البرلمان) تُظهر بوفار «الطرائق التي من خلالها رُبطت الأجسام بفضاءات وظيفية معينة وتلك التي فُصلت عنها» [(1715)]. تُلقي بحوث بوفار ضوءًا جديدًا على مسألة العالمي والخصوصي. فخصوصية الجسم «العالمي» لدى مُنظري العقد الاجتماعي قد وُضعت تحت الضوء الكاشف بطريقة تؤكد الامتياز المبني مفاهيميًا لجسم الذكر الأبيض «غير الموسوم» وقدرته على تطبيع حقه الحصري في أن يكون سيّد الفضاءات السياسية.

رابعًا: الجسم و«التأثر»

ربما يُظنّ أن فكرة كون الجسم يُشكّل، ويُطبَّع، أو «يُعيّن ماديًا» بطرائق مختلفة عبر التاريخ والثقافة تُدخل نوعًا من الظرفية في الممارسة السياسية العملية. فإذا كانت الذوات تُشكَّل ويعاد تشكيلها عبر المكان والزمان، فما الذي يمكن أن يمنع وجود الطوعية الجذرية (radical voluntarism) في ما يتعلق بالهويات السياسية؟ وإذا فُهمت الهوية بأنها تُشكّل ظرفيًا، فما الذي يمنع الأفراد من «اختيار» هويات جديدة؟ هل هذا الفهم لـ «الاختيار» هو الذي تستند إليها فكرة ميلز عن «جعل العرق طوعيًا»؟ وعندما تدافع أوكين عن إلغاء الجندر، هل تقترح أن هذا يمكن أن يتم تحقيقه من خلال الاختيار؟ وهل بالإمكان نبذ الامتيازات المتكونة سياسيًا وتاريخيًا لمفاهيم «البياض» أو «الذكورية» بوساطة أفعال الإرادة فحسب؟ يُشكل هذا السؤال بؤرة تركيز المؤلفات المتأخرة حول الجسم، والتأثر، و«السياسة الجزئية» (micropolitics). وإذا سَلَّمنا بالمقاربة الفوكووية لتشكيل الهوية بوصفه سيرورة مستمرة تتضمن علاقات سلطة لا تحصى في إطار السياسة الجزئية، فإن العمل على الجسم ومن خلاله، كشكل من أشكال الممارسة السياسية، يبدو قابلًا للتطبيق، ولكن مثل هذا العمل لا يمكن اختزاله إلى طوعية ساذجة.

أكد كونولي، مستشهدًا بنيتشه وفوكو بوصفهما مصدر إلهام له، الأهمية السياسية والأخلاقية للممارسة السياسية - الجزئية (فضلًا عن الممارسة السياسية - الكلية) من خلال ما سماه «الفنون العلائقية للذات» [(1716)]. على الرغم من أن هذا «الفن» لا يمكن اختزاله إلى مجرد أفعال الإرادة، فإنه ممارسة سياسية مُتاحة لأولئك المستعدين لصقل قدراتهم النقدية والتأمل في الوسائل المنشئة لمفهوم الهوية والمعيدة لإنشائه. وبتوصيته بـ «روح الانخراط» مع الآخرين المختلفين، بحيث تكون هذه الروح مُتصفة بـ «الكرم

والتحمل»، فإن كونولي يؤيد «أن تعمل على نفسك في ما يتعلق بالاختلافات الثقافية التي اكتسبتَ من خلالها الهوية. فهذا الفعل يجعلك أكثر انفتاحًا نحو الانخراط المتجاوب مع بدائل أخرى من المعتقدات، والشهوانيات، والممارسات الجندرية، والعرقيات، وغيرها» [(1717)]. ولا يقصر كونولي تحليله على العلاقات بين الذاتية (intersubjective). كما يلاحظ كذلك الحاجة إلى العمل على الذات الداخلية (intrasubjective)، أو على البنية التحتية العقلية للذات (infrasensible)، وحجته أن «صقل الحساسية» ضروري إذا كنا نُريد تغيير بنية الشعور الاعتيادية فضلًا عن الذات الإدراكية [(1718)].

تبقى مسألة ما إذا كانت مثل هذه الممارسات عُرضة لاتهامات من جانب أصحاب الامتيازات السياسية بأنها انغماس في الملذات (والتي يُحاج كونلي بأنها ليست كذلك)، أو عرضة للنقد على أساس أنها تعرض طوعيةً سياسية غير مستساغة، تبقى مسائل قائمة في مؤلفات المنظرين المعاصرين لـ «سياسات الجسم» [(1719)]. تشير إحدى الإجابات إلى أن ظرفية التواريخ التي شكلت الهويات الحالية لا تعني بالضرورة أن مثل هذه الهويات تعسفية. يضاف إلى ذلك أن الظرفيات التاريخية السابقة ربما تكون أسست الضرورات المادية الحالية (وهي فكرة يجب أن تكون مألوفة لكل من مُنظري «التبعية للمسار» و«التحليل الجينيالوجي»). هذه النظرة إلى الأمور، في أي حال، لا تؤدي إلى افتراض أن المقاربة الفوكووية لماديّة السلطة تُبطل الفاعلية البشرية [(1720)]. بل، ربما تكشف المقاربة الفوكووية تلك جوانب الذاتية المعاصرة غير المستقرة أو المشكوك في صحتها، وهذا يوفر إمكانات للتجريب والتحويل السياسيين والأخلاقيين. ومثل هذا التجريب لا يمكن اختزاله إلى طوعية سياسية لأنه ينطوي على يقظة تجاه التحليل الجينيالوجي الدقيق لممكنات التغيير الكامنة في «الحاضر».

خامسًا: ما هو أبعد من تملك الذات؟ الاعتماد المتبادَل والاستقلالية

تناول المبحثان الثالث والرابع أعلاه البناء التاريخي والبناءين الاجتماعي والسياسي لبعض أنواع الأجسام بوساطة علاقات القوة. هذه المقاربة السياسية - الجزئية المعاصرة بعيدة كليًا عن افتراضات المنظرين التعاقديين الحديثين، حيث الأجسام والحقوق والقانون تُدرك في أُطر طبيعية لاتاريخية. فالتاريخ البشري لا يطوف حول الأجسام، بحيث تكتسي مؤقتًا بصبغة هذه الفترة أو تلك؛ بل إن طاقات الجسم البشري، وشكله، وماديته ذاتها، يجري تكوينها تكوينًا تاريخيًا. مع ذلك، يستمر الجسم، في هذه التحليلات المعاصرة، في أداء دور توليفي في التعبير عن التمييزات بين الخصوصية والعالمية؛ والاستقلالية والتبعية؛ والهوية والاختلاف. من الممكن المجادلة، في أي حال، أن نظرية «سياسات الجسم» المعاصرة مؤهلة أكثر لإظهار كيف أن هذه

التمييزات لا يلزم أن تفضي إلى مفارقة غير قابلة للحل. إذ ليس المرء ببساطة بناءً تاريخيًا، ولا هو بالفرد اللاتاريخي المالك لذاته، بل إن استقلالية المرء وهويته وخصوصيته مرتبطة دائمًا بممارسات تاريخية واجتماعية وسياسية محددة بطريقة لا فكاك منها. يضاف إلى ذلك أن علاقات الاعتماد المتبادل شاملة (بمعنى أنها طبيعية للشرط الإنساني). وبحسب هذه المقاربة، ليست المسألة «إمّا/أو» (إما الهوية أو الاختلاف) بل هي «كذا وكذا» (مثلًا، التفكير في الهوية من خلال الاختلاف، أو في الاستقلالية من خلال الاعتماد المتبادل). هذه النظرة سائدة في جانب كبير من النظرية السياسية النسوية المعاصرة [(1721)].

يعدّ عمل مارتا نوسبوم عن القدرات الإنسانية أحد الأمثلة على هذه النوع من المقاربات، وفيه تحاول أن تكون متنبهة إلى السياقات الثقافية الخاصة التي تقيم فيها الكائنات الإنسانية، مع أنها تقدم في هذا العمل نظرية عالمية عن الكائن الإنساني والاستحقاقات الإنسانية. تنتقل نوسبوم بعيدًا عن ربط الاستقلالية بتملك الذات، ذلك الربط الذي يميز جانبًا كبيرًا من النظرية السياسية المعاصرة. وعلى الرغم من الجدال بشأن النجاح النهائي لمقاربة القدرات، والادعاء أن «بعض القدرات الإنسانية تدفع بمطالبة أخلاقية بوجوب تطويرها» [(1722)]، فثمة عنصر من عناصر عرض مقاربة القدرات يحظى بأهمية خاصة هنا. فالقدرات البشرية المركزية الوظيفية التي تسردها نوسبوم [(1723)] موصوفة باعتبارها «قدرات **مؤتلفة**». فقدرة الشخص على العمل، مثلًا، لا تُفهم كملكية «مُعطاة» لذلك الشخص، بل إن كل قدرة «داخلية» (مثلًا، القدرة على التفكير أو القدرة على العمل) لأي كائن إنساني تفترض دائمًا وجود شروط «خارجية» ملائمة لتحقيقها [(1724)]. ستؤثر هذه الشروط الخارجية بالضرورة في الطريقة الخاصة التي سيُعبَّر بها عن أي قدرة «داخلية» معطاة أو تحقيقها. فالقدرات البشرية هي حتمًا **ائتلافُ** الطاقات الإنسانية الكامنة والأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية المعينة. فمثلًا، إن القدرة على الاستقلالية، أو تقرير المصير، معتمدة على سياقات اجتماعية ملائمة، وأنواع معينة من العلاقات الجارية مع الآخرين، إذا كان لا بد من تحقيقها وديمومتها. لكن، هذا لا يعني أن كل قدرة إنسانية سوف تتحقق بالطريقة ذاتها تمامًا في السياقات كافةً. إذ سيكون التحقق الخاص لقدرة بشرية شاملة محددًا ثقافيًا بالضرورة. هذه إحدى نتائج الربط الوثيق بين تحقيق قدرات الفرد الداخلية وخصوصية الشروط الخارجية التي تشتمل على السياق الثقافي لذلك الفرد. تُبرز أيضًا أن الطريقة التي تتحقق بها أي قوة، أو قدرة، أو طاقة إنسانية هي بالضرورة طريقة علائقية. إن أي طاقة معينة للفرد، إذًا - في أن يعمل أو يبتكر - لا يمكن النظر إليها في إطار «الملكية الشخصية» لذلك الفرد. فأنا لا أستطيع الادعاء بـ «ملكية» نفسي أو ذاتي أو طاقاتي، لأنها بالضبط تتطلب سياقًا اجتماعيًا وثقافيًا قبل تطويرها أو التعبير عنها. وعلى الرغم من أن نوسبوم

تُفضل «حديث القدرات» على «حديث الحقوق» الأكثر إثارة للجدل، فإنها تعترف بأن «أفضل طريقة للتفكير في الحقوق هي أن نعتبرها **قدرات مؤتلفة**» [(1725)]. على الرغم من أن نوسبوم لا تُعبر عن الفكرة بالوضوح المطلوب، فإن تفسيرها يمكن أن يُفهم بأنه تفسير للحقوق، علائقيّ، ومجسَّد، وسياقي تاريخيًا. يضاف إلى ذلك أنه تفسير يُظهر لماذا تحتاج النظرية السياسية للانطلاق لما هو أبعد من فكرة تملك الذات.

سادسًا: الحقوق والمواطَنة

كما هو معلوم، اقتُرح في المبحث الأول أن فكرتي العالمي والخصوصي يتجهان للالتقاء بِشكل متزايد في الحياة السياسية المعاصرة من خلال ممارسات المواطَنة. فالحقوق ليست «استحقاقات طبيعية» وليست قِطَعًا من «الملكية الشخصية» القابلة للتحويل، بل تدل على طرائق ثقافية وتاريخية محددة لضبط التفاعلات الإنسانية. وبإدراكها على هذا النحو، فإن فكرة «الحق الإنساني» لا تتعارض مع المقاربة المادية، والتاريخية، والمجسدة الملخصة أعلاه. لكنها تقترح أنه إذا كان لا بد من ضمان «الحقوق الإنسانية» لأي فرد، فإن حقوق الأفراد كافة يجب أن تكون مضمونة. وكي تكون حقوق الإنسان فاعلة، يجب أن تكون موزعة عالميًا. ويُحاجّ بعض المنظرين السياسيين قائلين إن الاعتماد المتبادل المتنامي (بيئيًّا واقتصاديًا وسياسيًا) لجميع الثقافات والأمم في العالم، يستدعي وجود منظومة عالمية لحقوق الإنسان يكفلها حكم كوزموبوليتي [(1726)]. لكن إذا فُهم هذا المشروع في إطار فرض «قائمة» ثابتة من «الحقوق العالمية» التي يجب أن تُطبق على نحو مطّرد في كل سياق ثقافي وسياسي، فإنها ستفشل [(1727)]. ستتناقض مثل هذه الخطة مباشرة مع التحليل السابق بشأن ماديّة الجسم والقوى التي من خلالها يتشكل في أزمنة محددة وأماكن محددة. فهي تعترف بالمثل الأعلى لتحقيق العدالة، لكنها تفشل في تولي السياقات المتنوعة التي ربما تتحقق فيها العدالة. يضاف إلى ذلك أن المثل العليا المتمثلة في العدالة العالمية تخاطر بمواصلة سياسة إمبريالية ثقافية غربية. فعلى عكس ذلك، يجب أن تعترف النظرية والممارسة السياسيتان بالطبيعة المفتوحة والمستمرة للمفاوضة بين مختلف الهويات والكيانات السياسية المُكوَّنة تاريخيًا. لهذا السبب، محتمل أن تبقى ممارسات المواطَنة القومية أو المحلية الآلياتِ الحاسمة التي من خلالها تُطبق الحقوق (أو يُناضَل لأجلها). هذا الاقتراح اعترافٌ بأن الاختلاف الثقافي اختلاف عميق، وتاريخي، ومتجسّد، وليس اختلافًا سطحيًا أو مجرد اختلاف «أيديولوجي».

ثمة سبب آخر لتوخي الحذر بخصوص فكرة القائمة الثابتة للحقوق الإنسانية العالمية بحيث تُطبق من خلال «المواطَنة الكوزموبوليتية» وتضبطها حوكمة عالمية. إذ إن تأملات حنة أرندت بعد الحرب العالمية الثانية حول تلك الأجسام الواقعة خارج حماية أي جسم سياسي معين توَفِّر موادّ كئيبة للنظر في

المسائل المعقدة التي أثارتها سياسة «حديث الحقوق»، وتملك الذات، و«الجسم» في هذه الأيام. إن حقوق الإنسان التي يُكتفى «بإعلانها على الملأ فحسب» ولا «تؤَمَّن سياسيًا» ليست ذات فائدة لأي كائن إنساني بعد أن يكون قد فقد كيانه السياسي واختُزل في جسم مجرد [(1728)]. ومن المفارقات أن معظم الأجسام المُسَيَّسة بحدَّة هي في الأغلب تلك التي تُحْرَم من أي عضوية سياسية آمنة. تعمل تأملات أرندت حول «انهيار الدولة القومية ونهاية حقوق البشر» [(1729)] عمل المُذكِّر الصارخ للمنظرين السياسيين كي لا يفقدوا رؤية تلك الأجسام البشرية القائمة بالفعل التي تعاملها الأجسام السياسية الموجودة معاملة متمايزة: من استغلال، وإقصاء، وحتى تدمير البعض، ويهدف هذا كله، غالبًا بما يكفي، إلى الحماية المزعومة لأولئك الذين يُعتَبرون المواطنين «الملائمين» في الكيانات السياسية «المكوَّنة على نحو سليم». وكما تُذكِّرنا سيلا بنحبيب: «لا يوجد كائن بشريّ غير شرعي» [(1730)].

أن تصبحَ كائنا بشريًا «بصفة عامة» هو أن «تنتمي إلى العرق الإنساني على نحو انتماء الحيوانات إلى فصيلة حيوانية معينة»، أي أن تُختَزَل، بكلمة أخرى، إلى جسم مجرد [(1731)]. ينطوي هذا الاختزال على «فقدان **النسيج الاجتماعي** بأكمله» الذي وُلد فيه الجميع والذي يوفر لكل فرد «مكانًا **متميزًا** في العالم» [(1732)]. فأن يكون المرء إنسانًا لا يعني (فحسب) أن يكون عضوًا في نوع أو فصيلة جينية معينة؛ بل أن يكون، قبل كل شيء، عضوًا في ثقافة معينة، قابلة للتحديد في المكان والزمان. «إن الناجين من معسكرات الإبادة، والمعتقلين في معسكرات التجميع والاعتقال، وحتى الأشخاص العديمي الجنسية، السعداء نسبيًا، أمكنهم أن يَرَوْا... أن العري التجريدي المتمثل في كون المرء **ليس إلا إنسانًا** كان أعظم ما واجهوا من مخاطر» [(1733)].

إن المواطنة (citizenship)، وحق «الانتماء»، والأشخاص العديمي الجنسية يثيرون أسئلة ضاغطة على النظرية السياسية اليوم. ففي غياب تجسيد مؤسسي متين، تُختَزل الحقوق بسرعة إلى «مجرد إعلانات»، والمواطن إلى «جسم إنساني عارٍ». إن الانتقادات الموجهة إلى الفرد الحامل للحقوق في نظرية التعاقدية (contractarianism) موضوع الدراسة هنا توفر رؤية مختلفة للحقوق وأهميتها. وفوق كل شيء، تستحدث الحقوقُ علاقات **بين** الكائنات الإنسانية. وتُدير القوى والطاقات الإنسانية وتوزعها لأجل العمل بها وعليها. وإن فهْمَ الكائن الإنساني والمجتمعات الإنسانية بلغة علائقية يلفت انتباهنا إلى الطرق المعقدة والدائمة الخصوصية التي بموجبها **نصير** بشرًا، بل وإلى ما يجب أيضًا أن نفعل لكي نحافظ على إنسانيتنا.

المراجع

Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest, Harcourt, 1968.

Benhabib, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

__________. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Cohen, G. A. *Self-ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Connolly, W. *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

__________. *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Foucault, M. *The History of Sexuality: Volume 1*. London: Allen Lane, 1978.

Friedman, M. *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Gatens, M. *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge: Polity Press, 1991.

__________. Can Human Rights Accommodate Women's Rights?» Towards an Embodied Account of Social Norms, Social Meaning, and Cultural Change.» *Contemporary Political Theory*. vol. 3, no. 3 (2004).

Held, D. «Law of States, Law of Peoples.» *Legal Theory*. 8 (2002).

Hirshmann, N. *The Subject of Liberty: Towards a Feminist Theory of Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Hobbes, T. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ignatieff, M. *The Rights Revolution*. Toronto: House of Anansi Press, 2000.

Kittay, E. *Love's Labor: Essays on Women. Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999.

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Locke, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Maine, H. *Ancient Law*. London: Dent and Sons, 1917.

Mills, C. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Nedelsky, J. «Reconceiving Rights as Relationship.» *Revue d'études constitutionnelles*. 1 (1993).

Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Nussbaum, M. *Women and Human Development: The Capabilities .Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

.Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989

.Pateman, C. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press, 1988

Self-ownership and Property in the Person: Democratization» .__________ .and a Tale of Two Concepts.» *Journal of Political Philosophy*. 10 (2002)

Patton, P. «Foucault's Subject of Power,» in: J. Moss (ed.), *The Later .Foucault* (London: Sage, 1998)

.Phillips, A. *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press, 1993

Puwar, N. *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*. Oxford: .Berg, 2004

Rothenberg, P. *Invisible Privilege: A Memoir about Race, Class and .Gender*. Lawrence: University of Kansas Press, 2000

.Sen, A. «Human Rights and Asian Values.» *New Republic*. 217 (1997)

Tully, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1993

Waldron, J. *God, Locke and Equality*. Cambridge: Cambridge University .Press, 2002

Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1990

(1675) يُنظر:
T. Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), «Introduction».

(1676) M. Foucault, *The History of Sexuality: Volume 1* (London: Allen Lane, 1978), pp. 88-89.

(1677) Ibid., p. 89.

(1678) Ibid., p. 152.

(1679) Hobbes, chap. 13.

(1680) M. Ignatieff, *The Rights Revolution* (Toronto: House of Anansi Press, 2000), p. 41.

(1681) للاطلاع على تحليل بعض جوانب التشابه والاختلاف بين «الشرق» و«الغرب» في ما يتعلق بتصورات الحقوق والمسؤوليات، ينظر: A. Sen, «Human Rights and Asian Values,» *New Republic*, 217 (1997).

(1682) يُنظر:
J. Waldron, *God, Locke and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(1683) يُنظر:
J. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), *Second Treatise*, chap. 9.

(1684) Ibid., chap. 5, §27, 28.

(1685) Ibid., chap. 5.

(1686) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(1687) G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(1688) للاطلاع على وصف واضح وشامل للغاية للدور المعقد لفكرة لوك بشأن الملكية في التفسيرين الحرياتي والماركسي، ينظر: W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), chaps. 4-5.

(1689) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962), p. 269.

(1690) لا شك في أن وجهات نظر ماكفيرسون بشأن الفكر السياسي الحديث كانت مثار جدل واسع. ينظر مثلًا ما جاء في
J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

ومع ذلك، كان لمُحاجّته العامة في موضوع «تملك الفرد شخصه» أثر فارق على مفهوم كارول بيتمان لفكرة تملك الفرد شخصه (يُنظر الفقرة 3 في هذا الفصل).

(1691) يُنظر مثلًا:

I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); A. Phillips, *Democracy and Difference* (Cambridge: Polity Press, 1993); S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(1692) H. Maine, *Ancient Law* (London: Dent and Sons, 1917), p. 100.

(1693) M. Gatens, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality* (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 34-47.

(1694) C. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997).

(1695) C. Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 180.

(1696) Ibid., p. 13.

(1697) Ibid., p. 8.

(1698) Ibid., pp. 61-62, 137-138.

(1699) بحسب رأي بيتمان، فإن التعاقدية الحديثة «تنقل» [مضمون] العقد الجنسي إلى عقد الزواج. «ولا يوجد عقد يفرض الطاعة صراحةً إلا عقد الزواج - وهو العقد الذي يجب أن تدخل فيه النساء، النساء اللائي يفتقرن للوضع الذي يَكُنّ فيه مالكات لأنفسهنّ. وإذا كان يجب على الوعد بالحرية العالمية الذي بشّر بقصة العقد الأصلي ألا يكون مخادعًا من البداية، فإن النساء يجب أن يُشاركن بعقد في النظام المدني الجديد»: Ibid., p. 181.

(1700) Ibid., p. 181.

(1701) Ibid., p. 96.

(1702) C. Pateman, «Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts,» *Journal of Political Philosophy*, 10 (2002), pp. 32-34.

(1703) Ibid., p. 49.

(1704) Mills, p. 87;
التشديد في الأصل.

(1705) Ibid., p. 53;
التشديد في الأصل.

(1706) Ibid., p. 58;
التشديد في الأصل.

(1707) Ibid., p. 127.
(1708) Ibid., pp. 41-43.
(1709) Pateman, *The Sexual Contract*, chap. 7.
(1710) Mills, pp. 136-137, n. 9.
(1711) S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989).
(1712) Mills, pp. 126-127.
(1713) Ibid., p. 129.
(1714) Ibid., pp. 126-127.
(1715) N. Puwar, *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place* (Oxford: Berg, 2004), p. 78.
(1716) W. Connolly, *Why I am not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 143-153.
(1717) Ibid., p. 146.
(1718) W. Connolly, *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), pp. 129-137.
(1719) يُنظر مثلًا:
P. Rothenberg, *Invisible Privilege: A Memoir about Race, Class and Gender* (Lawrence: University of Kansas Press, 2000).
(1720) P. Patton, «Foucault's Subject of Power,» in: J. Moss (ed.), *The Later Foucault* (London: Sage, 1998).
(1721) يتبادر للذهن الكثير من الأعمال في النظرية السياسية النسوية. فمثلًا، عمل كِتّاي عن التّبعية والاعتمادية المتبادلة؛
E. Kittay, *Love's Labor: Essays on Women. Equality and Dependency* (New York: Routledge, 1999).
وعمل نِدِلسكي:
J. Nedelsky, «Reconceiving Rights as Relationship,» *Revue d'études constitutionnelles*, 1 (1993).
عن إدراك الحقوق في إطار علائقيّ؛ وعمل فريدمان:
M. Friedman, *Autonomy, Gender, Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
الاستقلال العلائقيّ؛ وعمل هيرشمان عن الحرية:
N. Hirshmann, *The Subject of Liberty: Towards a Feminist Theory of Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).
(1722) M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 83.
(1723) يُنظر:

.Ibid., pp. 78-79
.Ibid., pp. 84-85 (1724)
;Ibid., p. 98 (1725)
التشديد في الأصل.
(1726) يُنظر مثلًا:
.D. Held, «Law of States, Law of Peoples,» *Legal Theory*, 8 (2002)
M. Gatens, «Can Human Rights Accommodate Women's Rights? (1727) Towards an Embodied Account of Social Norms, Social Meaning, and .Cultural Change,» *Contemporary Political Theory*, vol. 3, no. 3 (2004)
H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest, (1728) .Harcourt, 1968), p. 447
.Ibid., pp. 267-302 (1729)
S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* (1730) .(Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 221
.Arendt, p. 302 (1731)
;Ibid., p. 293 (1732)
التشديد مضاف.
;Ibid., p. 300 (1733)
التشديد مضاف.

الفصل الثامن والثلاثون: طرائق جديدة في التفكير حول الخصوصية [(1734)] ...... بيت روسلر

أولًا: المشكلات الجديدة تحتاج إلى نظريات جديدة

إن رقاقات التعرُّف بالهوية بواسطة الذبذبات الراديوية (Radio Frequency Identification (RFID)) هي «بطاقات» إلكترونية تعمل باعتبارها «بطاقة تعريف إلكتروني» تحتوي على أرقام ترميز محددة، تسمح بأن يتم التعرف بها في أي وقت. إذا قرِّبت الرقاقة من أي أداة للقراءة الإلكترونية، فإن النبضات الإلكترو-مغناطيسة التي ترسلها أداة القراءة توفر للرقاقة ما يكفي من الطاقة للاستجابة بالرد مفصحة عن رقم ترميزها الفريد. لا تحتاج هذه الرقاقات إلى مصدر طاقة مُدمَج. ويمكن تثبيت «بطاقات التعريف الإلكتروني الذكية»، مثلًا، على بنطال، وتعني إمكانية التعريف المبثوثة بالراديو أنك عندما تكون مرتديًا هذا البنطال، يمكن تحديد مكانك ومعرفة هويتك. كما يصبح من الممكن دائمًا تتبع أي شيء يشتريه الشخص والتعرف به. سيكون لهذه الرقاقات في المستقبل وظيفة إضافية. لا تحتاج إلا عملية بسيطة لزرعها تحت الجلد البشري، وبهذه الطريقة يصبح من اليسير قراءة البيانات المتعلقة بالمرضى، مثلًا، واسترجاعها في أي وقت [(1735)].

هذه الرقاقات مثال من الأمثلة على التطورات التقانية الضخمة والجذرية في السنوات الأخيرة. وأدت إلى اختراع تقانات جديدة للحصول على المعلومات عن الناس، ورصدهم، والتنصت عليهم، ومراقبة أنشطتهم: تقانات تغزو خصوصيات الناس بطرائق جديدة، وتفرض تهديدات جديدة على هذه الخصوصية. كذلك هناك تغيرات اجتماعية من نوع مختلف كليًا نقلت الحدود الفاصلة بين المجالين الخاص والعام، وأدت إلى تغييرات في الأهمية الاجتماعية لكل منهما. تتضمن هذه التغييرات حقيقة مفادها أن النساء لم يعد ممكنًا حصرهن في العمل المنزلي والعائلي، بل يؤدين بشكل متزايد - وهنَّ يُردن ذلك - دورًا متساويًا في العمل بأجر وفي المجال العام. وتتضمن كذلك حقيقة أن الحميمية والجنسانية لم تعد محصورة في المجال الخاص، بل هي تُنقل وتُعرض بانفتاح في المجلات والدوريات، وعلى الأقنية التلفزيونية، وفي مجالات الإعلام كافة. كما تشمل ظهور نوعية جديدة من برامج التلفزة التي يمكن من خلالها مراقبة «الحياة الخاصة» للمتنافسين على نحو متقابل، كما يحدث في برامج تلفزيون الواقع من قبيل برنامج **الأخ الكبير** (Big Brother).

وبناء عليه، يعكس الاهتمام المستجد بإعادة صياغة مفهوم الخصوصية ثلاث سيرورات تاريخية: التطورات في تقانة المعلومات القادرة على تهديد حماية الخصوصية الشخصية بطرائق جديدة كليًا؛ والتغيرات الجذرية في العلاقات بين الجنسين مع ما اقتضاه ذلك من إعادة تشكيل المجال الخاص؛ وتسلل مسائل الحميمية إلى المجال العام من خلال موضوعات كانت خاصة في السابق وتحولت عامَةً، ومن خلال التبدلات في مفهومي الفردية والأصالة. كما تؤشر هذه الأمثلة إلى أنه لا يوجد تاريخ **واحد** للخصوصية، وأن ما يُعتبر «خاصًا» يختلف من زمن إلى آخر [(1736)]. وهي تُسلّط الضوء على الطبيعة الاصطلاحية العميقة للفصل بين الحياتين الخاصة والعامة.

سوف أوجز في ما يأتي من صفحات بعض النظريات الأقدم في الخصوصية، وبتحديد أكثر، المسألة المتعلقة بصيرورة هذه النظريات إلى نظريات بالية. وهذا يجعل من الأسهل رؤية الجديد في النظريات الجديدة. وفي الخطوة الثانية، سوف ألقي نظرة مدققة أكثر على التصورات الجديدة للخصوصية. بعد هذه المراجعة السريعة، أقدم تحليلًا منهجيًا للمشكلة ككل حيث أُميز فيها ثلاثة أبعاد للخصوصية. أخيرًا، سوف أقدم خطاطة مقتضبة للمشكلات المعيارية المرتبطة بالخصوصية.

ثانيًا: طرائق تفكير قديمة حول الخصوصية

ما الجديد في طرائق التفكير الجديدة حول الخصوصية؟ وفي المقابل، ما هي طرائق التفكير القديمة حول الخصوصية؟ يمكن توضيح التعارض بين القديم والجديد على الشاكلة التي نتذهن بها التقسيم المقبول بين الخاص والعام: فهل هو «مُعطًى طبيعي» (النظرة «القديمة») أو هو «مرسوم اصطلاحي» (النظرة «الجديدة»). في الوصف الذاتي التقليدي للمجتمعات المدنية، يتم الفصل بين المجالين الخاص والعام بمصطلحات شبه طبيعية: فإلى مجال الخصوصية تنتمي المشاعر والمأوى والبيت، والاعتناء العاطفي بالأفراد الذكور من المجتمع، وتربية الأطفال؛ وفي المقابل، يتميز المجال العام (للرجل) بِـ «الأدمغة»، والعقل، والحياة المهنية. يشير هذا الأمر إلى أن الترميز «الطبيعي» للفصل بين الخاص والعام يتبع الحد الفاصل بين الجنسين. وبسبب هذا الترميز الطبيعي، أصبح للمجال الخاص أهمية مزدوجة في الدلالات اللغوية التقويمية للمجتمعات المدنية. فمن جهة، يقدَّر ويُثَمّن المجال المنزلي وضمنه الأسرة بوصفه مجالًا محميًا من مطالب عالم معادٍ؛ مجالًا يسود فيه الحب والتعاطف بدلًا من المنافسة والسعي إلى تحقيق الأرباح، وبذلك يوفر الملجأ الآمن ضد قوانين الاقتصاد القاسية والقواعد العنيدة للسياسة. لكن إلى جانب هذا التفسير، توجد صيغة أخرى سلبية تربط من دون مواربة المجال الخاص بِـ «النساء» والمجال العام بِـ «الرجال». وتمثل هذه الصيغة المجال

الخاص بوصفه أقل شأنًا من المجال العام، كما هي الطبيعة أقل شأنًا من الثقافة [(1737)].

هذا هو الوصف الذاتي التقليدي للمجتمعات المدنية. هذا الفصل بين العام والخاص، والاستهانة المرمزة جندريًا بالخاص، يمكن أن توجد بشكل أو آخر على مدى تنوع الفلسفة السياسية الغربية. وبهذا المعنى فإن هذا الأمر ليس محصورًا بالنظرية الليبرالية، بل نجد التعبير الكلاسيكي عنها عند أرسطو الذي يعتبر أن المجال الخاص هو مجال الضرورة، والتقييد، والاحتباس، والخضوع إلى قوانين الطبيعة والإنجاب (البغيضة). وبالنسبة إلى مفكر أرسطي حديث مثل حنة أرندت، هنالك أنطولوجيا اجتماعية واضحة تجعل من الطبيعي أن تبدو بعض الأشياء، والأشخاص، والأنشطة خاصة وأخرى غيرها عامة: فالمجال الخاص هو مجال الأسرة المعيشية، «المجال الذي يتم فيه الاعتناء بضرورات الحياة، وبقاء الفرد واستمرار النوع وضمانها [(1738)]. وحتى لو أن أرندت لم تعد ترى أن هذا التمييز يتطابق بالضرورة مع التقسيم الجندري للعمل، فإن تصورها يمكن اعتباره بهذا المعنى نظرية «قديمة» عن الخصوصية [(1739)].

لكنّ النظرية الكلاسيكية، وقبل أي نظرية غيرها، هي التي تسلِّم بوجود صلة ضرورية بين المفهوم الطبيعي للخصوصية والتقسيم الجندري للعمل، وتحدد الأسرة المعيشية بوصفها المجال الملائم للنساء. ومع أن النظرية الليبرالية منذ (هوبز ولوك) دافعت عن حقوق وحريات مدنية متساوية للمواطنين كافة، فقد تمسكت في الوقت نفسه بتصور طبيعي للخصوصية يناقض بوضوح فكرة الحقوق المتساوية. وهذا، بالطبع، ليس له علاقة بالطبيعة بل إن كل ما فيه له علاقة بالسلطة والثقافة: إذا ما نظرنا إلى الطبيعة في إطار معياري صرف، فإنها لا تزودنا بأي حجة تفيد في تقرير ما إذا كان يجب أن يُعتبر بعض الأنشطة - أو الأشخاص - «مجالًا خاصًا» بينما يعتبر آخرون «مجالًا عامًّا» [(1740)]. على عكس ذلك، فالتقسيم ذو طابع اصطلاحي **دائمًا**، وهذا أحد الأسباب التي جعلت المقاربات الجديدة للخصوصية تدعو إلى إعادة توصيف الخاص وإعادة صوغ الحقوق المتساوية بالخصوصية والحرية التي لم تعد متناقضة مع مبادئ ديمقراطية ليبرالية مستندة إلى الحقوق المتساوية [(1741)].

إن الترميز الطبيعي والمحدد جندريًا للخصوصية يُفرد جانبًا واحدًا لا غير، قطاعًا واحدًا، من مجموعة كبيرة من طيف المعاني الاجتماعية التي تعطى للخصوصية. فيتم تمييز الخاص من العام بمصطلحات سكونية، كما لو أننا نتعامل مع نطاقات معرَّفة بوضوح تام (مثلًا، المنزل الخاص مقابل الشارع العام) بدل التعبير بأبعاد أو حدود دينامية تُرسم لتحديد ما الذي يجب، مثلًا، أن يُعتبر خاصًا في الفضاءات العامة (مسائل من قبيل كيف يجب أن ألبس، أو أين أُرسل أطفالي للمدرسة). إن ترميز الخصوصية بوصفها الشيء الطبيعي، الأُنثوي، أو الساكن كـ «المنزل»، أو كمجال يعرف من دون أي غموض بمقابلته

بما هو عام، هو، إذًا، الترميز القديم التقليدي. وبهذا فإنه لم يعد مُقنِعًا من الناحية المعيارية ولا من الناحية التجريبية.

ثالثًا: طرائق تفكير جديدة حول الخصوصية

جنبًا إلى جنب مع هذا التصور الطبيعي عن الخصوصية، يكشف تاريخ النظرية الليبرالية عن دلالة أخرى مختلفة جوهريًا عن المصطلح الأول. فمنذ هوبز ولوك، وبشكل أكثر وضوحًا، مِلْ وورورتي [(1742)]، أصبحت «الخصوصية» تعني **أيضًا** شيئًا قريبًا من «التحرر من تدخل الدولة أو المجتمع بعامة» [(1743)]. وضمن هذا التقليد الفكري، تصبح الخصوصية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا وجوهريًا بمفهوم الحرية، وإلى هذا المعنى تستند معظم التصورات المعيارية للخصوصية اليوم.

الجدير ملاحظته أنه يمكن العثور على نظريات الخصوصية - في ما يتعلق بالتغيرات التي أثرت فيها، والتهديدات التي تواجهها، والوظيفة التي تقوم بها - في خطابات متباعدة ومنفصل بعضها عن بعض على نطاق واسع، ويُقارب كل منها المشكلة من زاوية مختلفة، متناولًا تواريخ مختلفة للخصوصية، ومركِّزًا على جوانب مختلفة للمصطلح. فمثلًا، تتجه النظريات السوسيولوجية عن المجال العام، وكذلك الدراسات السوسيولوجية لتَحَوّل الأسرة، إلى توظيف مفهوم للخصوصية لا يمكن اختزاله إلى المجال الطبيعي للأسرة المعيشية، لكنه مع ذلك يبقى عموميًا، إذا وضع في معارضة بسيطة لمفهوم المجال العام، ولم يلق مزيدًا من التحديد [(1744)]. ينطبق الأمر نفسه على نظريات الحضارة والتحديث التي توظِّف مفهومًا للخصوصية، لكنها تفشل في توصيفه بأي تفصيل أكبر. لذلك، غالبًا ما تبقى الخصوصية ببساطة مسألة «الأسرة الخاصة» في أي حال.

في المقابل، ركزت خطابات الدراسات القانونية والفلسفية والنسوية أكثر على مفهوم الخصوصية ذاتها وتعريفها ومعناها. إذ شهدت الفروع المختلفة **للدراسات القانونية**، وهي تعكس المجال الواسع جدًا للقانون المستمد من السوابق القضائية [(1745)]، حوارًا غير متجانس بدرجة كبيرة بشأن التفسيرات المتميزة لـ **الحق في الخصوصية**، وهو حوارٌ أثارته تحديدًا سوابق قانونية شهيرة. أما في الفلسفة، فتعود المناقشات المحددة لمفهوم الخصوصية وتعريفها بشكل رئيس إلى ستينيات القرن الماضي. وقد ارتبط هذا مع التطورات الاجتماعية والقانونية واستجاب لها، ووَلَّد نظريات بشأن قيمة الخصوصية والارتباط بين العلاقات الحميمة، وما يعنيه أن يمتلك الشخص الحق في الخصوصية [(1746)].

مارست النظريات النسوية بشكل خاص تأثيرًا مهمًا على تلك الخطابات، في علم الاجتماع والفلسفة والدراسات القانونية على حد سواء. إذ وجهت المقاربات النظرية انتقاداتها، منذ البداية، إلى المفهوم الطبيعي للخصوصية وما يرتبط بها من تقسيم جندري للعمل، وكذلك إلى تلك التنوعات للنظرية

الليبرالية التي كانت مؤسسة على عقد اجتماعي ذكوري يُقصي النساء [(1747)].
وبدقيق العبارة، ليس بإمكاننا هنا التحدث عن النظرية النسوية بصيغة المفرد: إذ كان هناك تنوع كبير في تعريفات الخصوصية المستعمَلة في الأدبيات المعنية [(1748)]، لا بل وكان يرافق ذلك انتقادات تتفاوت في درجة جذريتها بشأن التمييز بين الخاص والعام. وبتعبيرات عامة، يمكن، مع ذلك، القول إن النظريات النسوية تتصدى لمفهوم الخصوصية التقليدي القمعي، وتحاول وصف الخصوصية وتفسيرها بطرائق جديدة.
في محاولتنا وضع تعميم مشروط، رأينا من التحليل السابق أن النظريات الأحدث في الخصوصية تصوغ مفهوم الخاص باعتباره متصلًا بالحرية الشخصية الفردية أو بالاستقلالية، أو يتكون منها، أو يُعنى بها. هذا هو الحال في فقه القانون، والنظريات الفلسفية، والتفسيرات النسوية على حد سواء. فالتركيز على **الحرية والاستقلالية** حاضر في أشد نظريات الخصوصية تنوعًا حيث يتراوح تنوعها بين النظريات التي تعالج مسائل تقرير المصير الجنسي [(1749)]، وتلك التي تركز على الخصوصية المعلوماتية [(1750)]، وصولًا إلى تلك التي تولي خصوصية المنزل أهمية محورية [(1751)]. لكن هذا الربط الجديد بين الحرية والخصوصية لم يمضِ من دون نقد. وأقَدِّم في هذا المجال ثلاثة أنواع من النقد، قبل الخوض بمزيد من التفصيل في التصورات الفردية للخصوصية الموجَّهة نحو الحرية. ويجب فهم هذه الأنواع الثلاثة من النقد بوصفها ردودًا تشكيكية على التصورات الجديدة للخصوصية، لكنني أُحاجُّ أن هذه الردود المشككة بُنيت على خطأ في الفهم.

1 - النقد الجماعوي

يرى منظرون من التقليد الجماعوي أن من المثير للشكوك أن تعمد نظرياتُ الخصوصية إلى تصوير الحريةَ الفردية على أنها **سبب وجود** (raison d’être) الخصوصية. وبصفة عامة، تثير هذه الانتقادات تساؤلات بشأن الصلة بين خصوصية (اتخاذ القرار) والاستقلالية. وحجة هؤلاء أنه يجب ألا تذهّن الخصوصية بوصفها مجالًا أو بُعدًا للحرية الفردية، أي بوصفها مرتبطة وظيفيًا بالذات الفردية، بل بوصفها مجالًا أو بُعدًا للحياة معنيًا **بممارسات** محددة ذات صلة أيضًا بالمجتمع ككل. وبالتالي، يجب ألا تُفهم الخصوصية باعتبارها مجالًا للفرد حق فيه بوصفه كائنًا مستقلًا، بل باعتبارها مجالًا ممنوحًا للفرد بوصفه عضوًا في المجتمع [(1752)]. إن الفكرة خلف هذا النقد هي أن النظريات الليبرالية في الخصوصية تتذهّن الذات بأنها ذات طبيعة منفصلة وأنانية. ويُقال إن هذا متناقض بالمعنى المعرفي، وغير مرغوب فيه معياريًا من وجهة النظر السياسية، لأن للمجتمعات والممارسات المجتمعية دائمًا الأولوية على تشكيل الهوية الفردية. تبعًا لذلك، كما يقول الجماعويون، يجب ألا تُفهم الخصوصية باعتبار أنها في المقام الأول حقٌ فردي لتقرير المصير (الجسماني أو

الجنسي)، بل باعتبار أنها حماية تُمنح للممارسات التي تعتمد على كون الفرد محصّنًا من رؤية الآخرين له [(1753)].

هذا النقد الجماعوي غير مُقنع، في أي حال، كما أشار عدد من المؤلفين [(1754)]. ومن التصورات الخاطئة اعتبار أن نظريةً للخصوصية تستند إلى فكرة حرية الفرد واستقلاليته لا يمكنها في الوقت نفسه أن تتذهن الذات بأنها علائقية بطبيعتها وأنها مشكّلة بطرائق شتى وفي سياقات مختلفة [(1755)]. يُضاف إلى ذلك أن هذا التصور الخاطئ مقلق سياسيًا. فالنظريات النسوية عن الخصوصية، تحديدًا، تُصر على أن حقوق الفرد تأتي قبل الواجبات المجتمعية، لأنه، بخلاف ذلك، من غير الممكن ضمان الحرية **المتساوية** في اتخاذ القرارات العائدة لحياة الشخص وجسده. وقد يثبت أن الممارسات والتقاليد المجتمعية هي قهرية وتمييزية، ما يجعل من غير الممكن الاستغناء عن حق الفرد في الخصوصية.

2 - النقد النسوي المساواتي الجذري

تشكك المقاربات النسوية المساواتية الجذرية، من حيث المبدأ، بأي صوغ لمفهوم الخصوصية يبسطها بحد ذاتها بوصفها تحريرية. ويتمثل أشهر هذه المقاربات في العمل الذي طورته ماكِّنون [(1756)]. فبالنسبة إليها، ليس اللجوء إلى الحقوق القضائية أو الأخلاقية في الخصوصية إلا انعكاسًا أبعد لمحاولة دفع النساء إلى مجالٍ للخصوصية مشكَّل أيديولوجيًا ومحدَّد بأنه غير السياسي أو ما قبل السياسي، ولا يُمنحن فيه حقوقًا إلا بمقدار ما يُنظَر إليهن بصفتهن مختلفات أو منحرفات. يخفق هذا المفهوم عن الخصوصية، بحسب ماكِّنون، في إثارة التساؤل حول التراتبية الجنسية. وعوضًا عن ذلك، يحافظ ببساطة على هياكل السلطة الاجتماعية التي تجد تعبيرًا عنها في ربط النساء بالمجال الخاص والرجال بالمجال العام.

في مجال الرد على هذه النقطة، يمكن الاعتراض بالقول إن ماكِّنون تخفق في وضع التمييز الواضح بشكل كاف بين مفهوم الخصوصية الطبيعي وما قبل السياسي (المرفوضة بالدرجة نفسها من النسويين المساواتيين الجذريين ومن أولئك الذين يرون أن الخصوصية مبنية بطريقة ما على مفهوم الحرية) وبين مفهوم الخصوصية الاصطلاحي - القانوني. وبمساعدة من هذا المفهوم الأخير، يمكن نقد التقسيمات المجتمعية العامة والتقسيمات المفاهيمية التقليدية وتعديلها بما هو خاص وما هو عام. يبدو رفض مفهوم الخصوصية الذي يمكن أن يكون حاسمًا بالنسبة إلى النساء عمومًا، ولتقرير مصير الجسد الجنسي الأنثوي خصوصًا، خطوة غير ضرورية إذا كان بإمكان المرء تبني مفهوم للخصوصية ليس ضمن التقليد الفكري الطبيعي ذي الطابع الجندري، بل متوجّهٌ نحو فكرة الحرية.

3 - نظرية نقد السلطة

يشتمل النوع الثالث من النقد لنظريات الخصوصية الموجهة نحو الحرية مقاربات من منظور نظرية السلطة [(1757)]. تنتقد هذه المقاربات المفاهيم الليبرالية في الحرية والاستقلالية على مستوى أكثر جذرية. وتشكك في أولئك الذين يصوغون مفهوم الخصوصية من خلال صلتها بالاستقلالية، لأن هذا التفكير ينبع من انشعابات ثنائية (ليبرالية) أخرى ومتناغمة معها، ويواصلون تشككهم ما دام هذا التفكير مستمرًا؛ ولأن الانشعابات الثنائية بحد ذاتها تميل إلى أن تكون إقصائية، وحين تصل إلى هذا الحد تكون قمعية بطبعها. يُضاف إلى ذلك، كما يُحاجّ هؤلاء الناقدون، أن هذه المفاهيم تخفق في أخذ هياكل السلطة الكامنة في المجتمع بالاعتبار، وأن تنتقدها على نحو كافٍ، لأنها تركز كثيرًا على فهم «عقلاني» ذكوري للاستقلالية. هذه المُحاجات بعيدة عن التجانس، وتتراوح بين تلك التي تبدو رافضة أي صوغ مفهومي للخصوصية [(1758)] وتلك التي تقترح طرائق بديلة لتحديد الخصوصية. أحد الأمثلة على المحاجة الأخيرة هي ديبرا موريس [(1759)] التي تقترح أنه يجب تذهن الخصوصية بوصفها موضوعًا «عسيرًا على المعالجة» و«يفلت موقتًا من التدقيق والأحكام العامة». هذه المقاربة الثالثة إشكالية تحديدًا عندما تبدو متعارضة مع أي إمكان لصوغ مفهوم الخصوصية معياريًا. وفي حالة موريس، على سبيل المقارنة، يبقى من غير الواضح سبب عدم تواؤم موقفها مع المقاربات الموجهة نحو الحرية: فيبدو أن الفرق الرئيس هو أن هذه المقاربات تذكر بدقة لماذا تُثَمَّن الخصوصية، ولماذا يجب أن تُفهَم باعتبارها حقًا.

في رأيي، إن أيًا من هذه الأنواع الثلاثة من النقد لا يمكن أن يُبطل جوهريًا الرابط المعياري بين الحرية والخصوصية. وتبعًا لذلك، أعتبر أن تصورات الخصوصية المستندة إلى فكرة الحرية الفردية هي التي توفر أفضل الاحتمالات الاستشرافية واللافتة من أجل هذا الاصطلاح: حجتي أن نظريات الخصوصية هي دائمًا نظريات شأنها حماية الحرية الفردية. في هذا السياق، من الممكن التمييز بين الأبعاد المختلفة للخصوصية، فكل بعدٍ منها يحقق الحصول على جوانب متميزة من الحرية الفردية ويسهلها، وبهذا تكون مُؤهلة لإمكان الصراع مع الحقوق أو القيم الأخرى.

رابعًا: ثلاثة أبعاد للخصوصية

يجب التمييز بين ثلاثة أبعاد للخصوصية. وهذه الأبعاد - وليس المجالات - تساعد في - أو من وجهة نظر معيارية يجب أن تساعد - في حماية الحريات الفردية وتيسيرها وتفعيلها من جوانب عدة. لاحظنا أعلاه أن نظريات الخصوصية الموجّهة نحو الحرية موجودة في المجال الرحب لنظريات الخصوصية، وتراوح بين تلك التي تتعامل مع خصوصية الأفعال (الحميمة) وتلك

المعنية بالخصوصية المعلوماتية أو خصوصية المنزل. فمن المفيد، إذًا، مناقشة كل جانب من هذه الجوانب المختلفة للحرية والخصوصية بشكل مستقل.

1 - خصوصية اتخاذ القرار

لم تصبح فكرة خصوصية اتخاذ القرار، أو خصوصية الأفعال، مصطلحًا متخصصًا في الأدبيات إلا في السنوات الأخيرة. كان العامل الحاسم في هذا الصدد إصدار حكم المحكمة العليا في الولايات المتحدة في قضية **رو ضد ويد،** حيث مُنحت النساء أول مرة في التاريخ القضائي للولايات المتحدة الحق في تقرير المصير الجسدي والجنسي، والحق في إنهاء الحمل. كان الأساس الذي استند إليه الحكم هو **الحق في الخصوصية**. حيث وضح القاضي بلاكمَن (Blackmun) الحكم بالجملة الشهيرة: «إن هذا الحق بالخصوصية... من الرحابة بحيث يشمل قرار المرأة في أن تُنهي الحمل أو تُبقيه» [(1760)]. ترك هذا الحكم والمناقشات التي سبقته وتلته أثرًا هائلًا في الصياغات المفهومية اللاحقة للخصوصية، ولم يقتصر تأثيره على الولايات المتحدة وحدها. وبفضل هذا الحكم بشكل رئيس، أصبح منظّرو النسوية يتعاملون مع حرية الفعل الجنسية، وخصوصية الأفعال الحميمية والجنسية، وحق المرأة في تقرير المصير الجنسي باعتبارها عناصر محورية في نظرية الخصوصية. وحَظِيت **خصوصية الجسد** بأهمية حاسمة [(1761)]. ويشمل هذا الحقّ المكتسب حديثًا اعتبار المرأة جسدها موضوعًا خصوصيًا بالقدر الذي تستطيع أن تُقرر لنفسها ما إذا كانت تريد أن تحمل بطفل أو لا تريد، حيث تتمتع بحقوق حرية الإنجاب. واتخذ النقاش في أوروبا منحى يختلف قليلًا، والسبب الرئيس في ذلك أن الحق في إنهاء الحمل، في معظم البلدان الأوروبية، لا يقوم على أساس الحق في الخصوصية، بل على حق النساء في تقرير المصير؛ وأيضًا لأن الحق في الخصوصية المعلوماتية كان تقليديًا هو الحق الذي يطفو على السطح في أوروبا [(1762)].

تقبع فكرة الخصوصية الجسدية، بمعنى خصوصية الأفعال التي تخص المجال الحميمي للنساء والرجال، في قلب خصوصية اتخاذ القرار. يجب أن نذكر هنا جانبين آخرَين لهذا النوع من الخصوصية، وكلاهما يهتم كذلك بالصلة بين الجنسانية والجسد والهوية، وكلاهما حاسم للتشفير والمعنى المجتمعيَّيْن لخصوصية اتخاذ القرار. وهذان الجانبان يخصان قضية التحرش الجنسي والميل الجنسي. تشكل الحماية من التحرش الجنسي واحترام الميول الجنسية المتنوعة جوانب من خصوصية اتخاذ القرار، بسبب أن، وبالقدر الذي تكون فيه، خصوصية الجسد هنا هي المعرضة للاعتداء [(1763)].

تُعتبر الخصوصية في القرارات الحميمية والجنسية حيوية، إذ يُقال إن هذه القرارات تشكّل نواة القرارات العامة التي ربما يكون لها نتائج بعيدة المدى في ما يتعلق بصورة الشخص التي يريد المرء أن يكونها، وكيف يريد أن يعيش:

أي هي، بكلمة أخرى، نواة حرية الفرد في أن يُشكّل هويته الحقيقية. وعندما توضع خصوصية اتخاذ القرار في مثل هذا السياق، وتُفهم بأنها تساعد في ضمان إمكان تقرير المصير، والحياة الأصيلة، وإمكان المشروعات الفردية، والطرائق الفردية في الحياة، والهوية الفردية العملية، يصبح من الواضح أنها تُستَدعى لضمان الاستقلالية في المجال الأكثر حميمية، بل وفي الأفعال والسلوكيات الخاصة في السياقات العامة أيضًا. ويصبح من الجلي، إذًا، أن حماية خصوصية اتخاذ القرار ضرورية كي يمكن أن تُمارس الحرية في الفضاء **الاجتماعي** وفي ما يتعلق بالأفراد **الآخرين** في المجتمع بطريقة تمكّن من السعي إلى إنجاز مختلف الأفعال، وطرائق الحياة، والمشروعات الشخصية من دون أي تدخلات غير مرغوب فيها. ويتوقع من الآخرين إظهار الاحترام لخصوصية اتخاذ القرار من خلال ضبط النفس، أو عدم الانتباه، أو التحفظ، أو عدم الاكتراث عندما يصل الأمر إلى الجوانب الخاصة للحياة التي يعيشها الشخص علنًا.

يجب أن يميز المرء بين جوانب مختلفة جدًا في خصوصية اتخاذ القرار تبعًا لسياقاتها الاجتماعية، لكن تبقى الحجة الداعمة للمطالبة بحماية هذه الخصوصية هي نفسها من الناحية البنيوية. فإذا كان الشخص يفهم تقرير مصيره واستقلاليته بأنهما يضمنان حقه في أن يكون مساهمًا في تأليف سيرته الذاتية، فيجب أن يعني هذا، بين أمور أخرى، أن باستطاعة الشخص المطالبة بأن تحترم قراراته وأفعاله (بمعنى القول «هذا ليس من شأنك») من طرف الأعراف الاجتماعية وقوانين الدولة على حد سواء. تُضبط حدود مثل هذه الخصوصية بالاتفاق، وتخضع بالطبع لإعادة التفاوض باستمرار، ومع ذلك فإن هذا النوع من احترام «خصوصية» شخص ما - في السياقات العلنية العامة كذلك - وثيق الصلة بالنساء تحديدًا [(1764)]. هكذا، نرى أن مجال خصوصية اتخاذ القرار يمتد من الحق في الإنجاب إلى حرية السلوك في الفضاء العام.

2 - الخصوصية المعلوماتية

تعود المناقشات بشأن الخصوصية المعلوماتية أيضًا إلى تفسير الدستور الأميركي. وفي هذه الحال بدَأَتْ مع مقالة كتبها القاضيان وارين (Warren) وبرانديز (Brandeis) بعد ما شعرا بغزو مصوّري المشاهير المتلصصين على خصوصيتهما في حفل زفاف ابنة القاضي وارين (في عام 1890). هنا للمرة الأولى، وُصف **حق المرء في أن يُترك وحده** (*the right to be left alone*) باعتباره حقًا دستوريًا، بمعنى أن المعلومات الخاصة بالشخص جديرة بالحماية حتى عندما تتضمن شيئًا يحدث علنًا في مكان عام. أُسِّس هذا الحق استنادًا إلى حماية الحرية الفردية، لذلك عرف بهذا الاسم: **حق المرء في أن يُترك وحده** [(1765)].

منذ زواج ابنة وارين، حدثت تطورات تقانية هائلة غيرت جذريًا إمكانيات التجسس، بل وغيرت كذلك مفاهيمنا للخصوصية والحرية والاستقلالية،

وهددت بأن تستمر في الاتجاه نفسه [(1766)]. تنطبق هذه الفرص بالدرجة نفسها على مراقبة الناس في المنازل الخاصة، والأماكن العامة، وتصفح شبكة الإنترنت. وفي مناقشات «دولة المراقبة» الجديدة، تستدعي الأدبيات **بانوبتيكون (مَرقَب)** (panopticon) بنتام وتفسيرات فوكو له [(1767)].

إضافة إلى ذلك، تشمل الخصوصية المعلوماتية عنصرًا آخر. ليست القضية هنا الرغبة في ألا يكون هاتفك هدفًا لاستراق السمع أو أن يكون تحت الرقابة فحسب، بل المسألة تخص المغزى الأكثر عمومية وهو أن الناس يرغبون في جعل المعلومات التي لدى الآخرين عنهم تحت السيطرة وضمن الحدود التي يتوقعونها. هذا يكشف الارتباط الراسخ بين الخصوصية المعلوماتية والاستقلالية: فالناس يرغبون في أن يملكوا السيطرة على كيفية تقديمهم أنفسهم؛ إذ إنهم يستعملون المعلومات التي لدى الآخرين عنهم لتنظيم علاقاتهم ومن ثمّ تنظيم الأدوار التي يؤدونها في الفضاءات الاجتماعية المختلفة التي يشغلونها. فإذا عرف كل واحد كل شيء عن كل شخص آخر، فلن تكون العلاقات المتمايزة وأوجه تقديم - الذات ممكنة، ولا الاستقلالية والحرية في تقرير الشخص شؤون حياته. وكما حاجّت المحكمة الدستورية الألمانية الاتحادية منذ وقت مبكر يعود إلى عام 1983: «إن الشخص الذي لا يستطيع بيقينٍ كافٍ معرفة المعلومات المتجمعة عنه في مجالات معينة والمتوافرة لبيئته الاجتماعية، أو الذي لا يستطيع التخمين بدرجة معينة بشأن المعلومات لدى شركائه في التواصل، ربما يكون مقيدًا بدرجة محسوسة في حريته المتعلقة بوضع الخطط اللازمة أو اتخاذ القرارات بطريقة مقرَّرة ذاتيًا» [(1768)].

هدفي هنا هو تقديم مخطط بسيط مختصر للسياقات الاجتماعية المختلفة جدًا التي قد تتطابق بموجبها انتهاكات الخصوصية المعلوماتية مع القيود على الحرية. تمُتّ الخصوصية المعلوماتية بصلة وثيقة لما يأتي: أولًا، الصداقات وعلاقات الحب، بحيث تقوم بدور الحماية للعلاقات و**ضمن** العلاقات. حتى أن هذا يشكل في بعض نظريات الخصوصية صميم الخصوصية، «الخصوصية العلائقية» التي تضمن فرص الانسحاب، وهذه من العناصر المكوِّنة في أي حياة أصيلة [(1769)]. وثانيًا، تبادل البيانات الإلكترونية وتنسيق البيانات وهما نتيجة لا يمكن تجنبها في أي صفقات تتم عبر شبكة الإنترنت التي تمثل أوسع الفرص حاليًا لإساءة استعمال البيانات في التعاملات الاجتماعية للمواطنين في ما بينهم [(1770)]. وفي أوروبا، نجد أن المحاولات الأخيرة لتوفير التشريع من خلال قرارات الاتحاد الأوروبي، على سبيل المثال، فتحت آفاقًا جديدة، لكن هذه ما زالت بعيدة بمسافات عن القدرة على التحكم في القضايا المعقدة على الإنترنت وفي الفضاء السيبراني [(1771)].

ثالثًا، تجميع **الدولة** البيانات، وما يوفره ذلك من فرصة إساءة استعمالها في التمييز بين الناس. أصبحت مشكلات رقابة الدولة ومخاطرها واضحة خصوصًا في السنوات الأخيرة مع ظهور التشريعات ضد الإرهاب في الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية. وكما هو معروف جيدًا، أحد مبادئ سياسة الدولة في الآونة الأخيرة في هذه البلدان كلها كان محاولة تجنب تهديد الإرهاب من طريق التحسين المتواصل للقدرة على تَعَرُّف الهوية (identifiability)؛ وبكلمة أخرى، فرض قيود متزايدة على الخصوصية المعلوماتية، ومن ثمّ على الحقوق المدنية والحريات. إن عقلانية هذه المقاربة محل تنازع حامي الوطيس، كما تكررت التحذيرات من خطورة التأكّل المطرد للحرية الفردية في الديمقراطيات الغربية.

لكن يبرز عند هذه النقطة تجاذب وجداني أساسي في المجتمع عندما يصل الأمر إلى موضوع الخصوصية، فعلى الرغم من أن النقاش العام في السنوات الأخيرة جعل من الواضح أن القيود على الخصوصية المعلوماتية تجر معها أيضًا قيودًا على الحريات المدنية، فإن مستوى الاحتجاج العام كان متواضعًا: لم تكن هناك حركة جماهيرية لحماية الخصوصية المعلوماتية. ويبدو أن الناس مستعدين للتغاضي عن الاطلاع على بياناتهم في التعاملات التجارية وعندما يتسوقون عبر الإنترنت أيضًا. أخيرًا، من الواضح أن الكثير من المواطنين أنفسهم يعطون درجة من الأهمية لحماية الخصوصية المعلوماتية في الوسائط الإعلامية (مثلًا) أقل مما تدعو له النظرية السياسية وحركات الحقوق المدنية. وهذا واضح في ظاهرة بارزة مثل تلفزيون الواقع.

3 - الخصوصية المحلية

مع فكرة الخصوصية المحلية، نصل إلى المحل الكلاسيكي التقليدي للخصوصية، إلى أكثر مواقعها أصالة: منزل الشخص الذي ما زال - حدسيًا - صميم الخصوصية بالنسبة إلى الكثير من الناس. فبين جدراننا الأربعة، نفعل ما نريد من دون أن يراقبنا أو يشاهدنا أحد. مع ذلك، يجب أن يكون واضحًا من البداية أن الخصوصية المحلية ليست مُشتقَة من الفصل «الطبيعي» بين المجالات، بل من فكرة مفادها أن أحد الشروط الحيوية لحماية الحريات الفردية في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة هو أن يكون المرء قادرًا على الانسحاب إلى الحيّز الذي تشكله جدرانه الأربعة الخاصة به. ليس لهذا علاقة بـ «الطبيعة»، بل له علاقة مهمة بفكرة أن الفرص (المُشَكَّلة ثقافيًا أو تقليديًا) للانسحاب هي عنصر تكويني في حرية الفرد.

ثمة جانبان مختلفان من الخصوصية هنا: العزلة و«أن يكون المرء لنفسه»، من جهة، وحماية المجتمعات الأسريّة أو العلاقات، من جهة أخرى. أولًا، يسعى الناس نحو العزلة والانفراد بالذات التي توفّرها حماية مساكنهم الخاصة كي

يتجنبوا المجابهة مع الآخرين. وهذا يُعيدنا إلى الخصوصية الجسدية ورغبة المرء في حماية جسده من نظر الناس الآخرين، ما يؤدي إلى تأمين مساحة من الحميمية الشخصية التي قد لا تنفصل عن مشاعر الحياء [(1772)]. تلقي بعض نماذج الأعمال الأدبية من مثل أعمال فيرجينيا وولف أو جورج أورويل الضوء على الجانب الآخر لمثل هذه الخصوصية، لأن خصوصية الغرفة بالنسبة إلى وولف وأورويل - الخصوصية في الكتابة أو التفكير - شرط مُسبق لاكتشاف الذات والحياة الأصيلة [(1773)].

ثانيًا، تُوفّر الخصوصية المحلية الحماية للعلاقات الأسرية: فخصوصية المنزل توفر الفرصة للناس كي يتعاملوا في ما بينهم بأسلوب مختلف، وأن يأخذوا استراحة من الأدوار بطريقة ليست ممكنة عندما يتعاملون في ما بينهم في المجال العلني العام. وكما هو معلوم، في أي حال، هذا بُعد من أبعاد الخصوصية يميل إلى أن يولد النزاع. فمنذ البداية، كان هذا البعد نقطة انطلاق مهمة للنقد النسوي الذي ربط هذا المجال للخصوصية باضطهاد النساء، على أساس التقسيم الجندري للعمل والعنف المنزلي، وعمومًا، بفكرة أن البيت يشكل فضاءً ما قبل سياسي. وهذا نقد مهم جدًا، لكني أعتقد أنه لا يستتبع رفضًا جذريًا للخصوصية بحد ذاتها. لكن ما يعنيه فعلًا، في أي حال، هو أنه في المناقشات حول الخصوصية المحلية من المهم تحديدًا تَذَكُّر معنى الخصوصية ووظيفتها: حماية الحرية والاستقلالية وتسهيلهما، وبتحديد أدق، حماية الحريات **المتساوية** والفرص **المتساوية** وتسهيلها ليعيش المرء حياة مُرضية، للنساء والرجال على حد سواء. ربما تنشأ النزاعات هنا مع التصورات التقليدية للخصوصية بصفتها ملجأ آمنًا للمحبة الأسرية، لكن لا علاقة لهذه التصورات بمطالب العدالة أو الحقوق المتساوية [(1774)]. يجب أن يكون واضحًا الآن أن ليس لهذه التصورات التقليدية لتقسيم العمل جندريًا أي علاقة بحماية الخصوصية الموجهة نحو حماية الحرية الفردية؛ وأن لإعادة صوغ مفهومية للموضوع مضاعفات على العدالة داخل الأسرة [(1775)].

خامسًا: اتجاهات مستقبلية

في إطار تحليل معنى الخصوصية وتصورها المعياري، يلفت نظري بقوةٍ الفكرتان الثاقبتان الأساسيتان: النقد النسوي للفصل التقليدي بين الخاص والعام، والترابط بين الخصوصية والحرية والاستقلالية. ويبدو من الواضح أيضًا أن المحاولات النظرية يجب ألا تتمسك بصورةِ مجالٍ متداخلة التخصصات [(1776)].

يبقى هناك عدد من المشكلات: الأولى، ماذا يمكن أن تعني الخصوصية في دولة متعددة الثقافات، وكيف ينبغي للاختلافات الثقافية - التي يكون الدين في الأغلب حافزها خصوصًا في ما يتعلق بخصوصية الجسد - أن تُعالَج معياريًا في تصور ما عن الخصوصية. تشير هذه المشكلات بدورها إلى أن الحدود بين

الخاص والعام تستدعي إعادة تفسير مستمرة، وهي مشرعة دائمًا للنزاع، ولن يتم التوصل إلى إجابة نهائية بشأنها.

تخص المسألة الثانية علاقة الفرد بالمجتمع ككل. وبالنظر تحديدًا في الانتقادات الأكثر محافَظةً للثقافة المعاصرة، نرى أن إحدى القضايا المركزية هي مدى ما يمكن أن تصل إليه القيود على الخصوصية الفردية لتثبت أنها ضرورية لحماية الممارسات المجتمعية أو المؤسسية، والمدى الذي يمكن أن يصل إليه تقييد خصوصيات معينة، لمصلحة «الخصوصية بوصفها التزامًا». تستمر خطوط الصراع بين مثل هذا الخطاب الجماعوي والمقاربات النسوية المستندة إلى الحريات الشخصية وصفتها قضية نزاعية، ليس من منظور فلسفي ومعياري فحسب، بل أيضًا في ما يتعلق بالبراديغم القضائي [1777].

ثالثًا، وأخيرًا - وهذه نقطة أعتبرُها القضية المركزية - لا يمكن في المآل تطوير نظرية في الخصوصية من دون نظرية في الديمقراطية. فلأنّ التفاوض بشأن الحدود الهشة التي تفصل بين الحرية الخاصة والسيطرة الاجتماعية أو الحكومية - في ما يتعلق بالإنترنت بدرجة لا تقل عن محاربة الإرهاب - هو ما يُشَكِّل هذا الحدود في المقام الأول، فإن المسألة الحاسمة هي مسألة كيف يمكن أن يصبح مثل هذا التفاوض أمرًا مشروعًا من الناحية الديمقراطية، وما الأنموذج الديمقراطي الذي يمكن أن يتوافق مع تصور الخصوصية المستند إلى الحرية. يُضاف إلى ذلك أن الصراعات الأخيرة المتعلقة بالقيود على الخصوصية لم توضح أن الحكومات الغربية سرعان ما تُقَيِّد حقوق الخصوصية عندما يكون أمن الدولة هو المشكلة فحسب، بل أن المواطنين أنفسهم لا يتوقعون الكثير من حماية خصوصياتهم، لا من تطفل الدولة، ولا من الإنترنت، ولا من الوسائط الإعلامية. وإذا كانت الصلة المعيارية بين الاستقلالية والخصوصية صحيحة، فإن عدم الاكتراث هذا تجاه الخصوصية هو أيضًا عدم اكتراث تجاه الاستقلالية. ومع ذلك، تعتمد الديمقراطية على المواطنين الذين يُثَمِّنون استقلاليتهم، في المجالين الخاص والعام. فالتهديدات للخصوصية، إذًا، هي دائمًا تهديدات للديمقراطية.

المراجع

Agre, P. E. & M. Rotenberg (eds.). *Technology and Privacy: The New Landscape*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

Allen, A. L. *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988.

__________. «Privacy,» in: A. Jaggar & I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).

Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, .1989

Ariès, P. & G. Duby (eds.). *A History of Private Life, In Five Volumes*. .Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987

Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, .Calif: Sage, 1996

Benn, S. & G. Gaus (eds.). *Public and Private in Social Life*. London: .Croom Helm, 1983

Bghz. *Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in .Zivilsachen*. cited by volume and page

Bok, S. *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*. New York: .Oxford University Press, 1983

Brown, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

Bverfge. *Amtliche Sammlung der Entscheidungen des .Bundesverfassungsgerichts*. cited by volume and page

Chapman, J. & R. J. Pennock (eds.). *Privacy*. Nomos XIII. New York: .1971

Cohen, J. L. «Redescribing Privacy: Identity, Difference and the Abortion .Controversy.» *Columbia Law Journal*. 3 (1992)

Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm. Princeton, NJ: .__________ .Princeton University Press, 2002

Cornell, D. *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual .Harassment*. London: Routledge, 1995

Elshtain, J. B. *Public Man and Private Woman: Women in Social and .Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981

.*Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995 .__________

.Etzioni, A. *The Limits of Privacy*. New York: Basic Books, 1999

.*The Common Good*. Cambridge: Polity, 2004 .__________

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. A. Sheridan .(trans.). Harmondsworth: Penguin, 1977

Fraser, N. «Rethinking the Public Sphere,» in: C. Calhoun (ed.), *Habermas .and the Public Sphere* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1992)

Sex, Lies, and the Public Sphere: Reflections on the» .__________ Confirmation of Clarence Thomas,» in: N. Fraser, *Justice Interruptus:*

Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition (London: Routledge, .1996)

.Fried, C. «Privacy.» *Yale Law Journal*. 77 (1968)

Gandy, O. H., Jr. *The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal .Information*. Boulder, Colo: Westview, 1993

Gatens, M. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. New York: .Routledge, 1996

Privacy and the Body: The Publicity of Affect,» in: B.» .__________ Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2004)

Geuss, R. *Public Goods, Private Goods*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 2002

Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. T. Burger (trans.). .Cambridge: Polity, 1992

Honig, B. «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity,» in: J. Butler & J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* .(New York: Routledge, 1992)

Honneth, A. «Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes,» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical .Evaluations* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004)

Inness, J. *Privacy: Intimacy and Isolation*. Oxford: Oxford University .Press, 1992

Koch, G. «A Private Point-of-view: Privacy in and Via the Media,» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2004)

Lacey, N. «Interpreting Doctrines of Privacy: A Comment on Anita Allen's 'Privacy and the Law',» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical .Evaluations* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004)

Landes, J. B. (ed.). *Feminism: The Public and the Private*. New York: .Oxford University Press, 1998

Lessig, L. *Code and Other Laws of Cyberspace*. New York: Basic Books, .2000

Lyon, D. & E. Zureik (eds.). *Computers, Surveillance, and Privacy*. .Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996

Mackenzie, C. & N. Stoljar (eds.). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford: Oxford

.University Press, 2000
MacKinnon, C. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987
Reflections on Sex Equality under Law.» *Yale Law Journal*.» .__________ .100 (1991)
Mill, J. S. «On Liberty,» in: J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, and* .*Representative Government* (London: Everyman's Library, 1910)
Moore, B. *Privacy: Studies in Social and Cultural History*. New York: .Pantheon, 1984
Morris, D. «Privacy, Privation, Perversity.» *Signs: Journal of Women in* .*Culture*. vol. 25, no. 2 (2000)
Nagel, T. «Concealment and Exposure.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. .27, no. 1 (1998)
The Shredding of Public Privacy: Reflections on Recent» .__________ .Events in Washington.» *Times Literary Supplement*. 14 August 1998
Nussbaum, M. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004
.Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989
Gender, the Public and the Private,» in: D. Held (ed.),» .__________ .*Political Theory Today* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991)
Olsen, F. E. «A Finger to the Devil: Abortion, Privacy and Equality.» .*Dissent* (Summer 1991)
Ortner, S. B. «Is Female to Male as Nature is to Culture?,» in: J. B. Landes (ed.), *Feminism: The Public and The Private* (Oxford: Oxford University .Press, 1998)
.Orwell, G. *1984*. Harmondsworth: Penguin, 1954
Pateman, C. «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: C. .Pateman, *The Disorder of Women* (Cambridge: Polity, 1989)
Phillips, A. (ed.). *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, .1998
Rachels, J. «Why Privacy is Important.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. .4, no. 4 (1975)
Rawls, J. «The Idea of Public Reason Revisited,» in: J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, .1999)
Reiman, J. H. «Privacy, Intimacy and Personhood.» *Philosophy and Public* .*Affairs*. vol. 6, no. 1 (1976)

Driving to the Panopticon: A Philosophical Exploration of» .__________ the Risks to Privacy Posed by the Information Technology of the Future,» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2004)

Roessler, B. (ed.). *Privacies: Philosophical Evaluations*. Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 2004

.*The Value of Privacy*. Cambridge: Polity, 2005 .__________

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1989

Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.: .Harvard University Press, 1982

Schoeman, F. (ed.). *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology*. .New York: Cambridge University Press, 1984

.Sennett, R. *The Fall of Public Man*. Harmondsworth: Penguin, 2002

Thomson, J. J. «The Right to Privacy.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. .4, no. 4 (1974)

Turkington, R. C. & A. L. Allen (eds.). *Privacy Law: Cases and Materials*. .St. Paul, Minn.: Westlaw, 1999

Warren, S. D. & L. D. Brandeis. «The Right to Privacy,» in: F. Schoeman (ed.), *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology* (New York: .Cambridge University Press, 1984)

Weintraub, J. & K. Kumar (eds.). *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of .Chicago Press, 1997

.Westin, A. F. *Privacy and Freedom*. New York: Atheneum, 1967

Whitaker, R. *The End of Privacy: How Total Surveillance Is Becoming a* .*Reality*. New York: New Press, 1999

.Woolf, V. *A Room of One’s Own*. London: Panther, 1977

Young, I. M. «A Room of One’s Own: Old Age, Extended Care and Privacy,» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* .(Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004)

(1734) ترجمها إلى الإنكليزية ر. د. غلاسغو.

(1735) لمناقشة أوفى لفكرة هذه المقالة، يُنظر: B. Roessler, *The Value of Privacy* (Cambridge: Polity, 2005).

(1736) P. Ariès & G. Duby (eds.), *A History of Private Life, In Five Volumes* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987); J. B. Elshtain, *Public Man and Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981); B. Moore, *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (New York: Pantheon, 1984); S. Benn & G. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life* (London: Croom Helm, 1983); A. F. Westin, *Privacy and Freedom* (New York: Atheneum, 1967), pp. 8ff; J. Weintraub & K. Kumar (eds.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

(1737) J. B. Landes (ed.), *Feminism: The Public and the Private* (New York: Oxford University Press, 1998); S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989); S. M. Okin, «Gender, the Public and the Private,» in: D. Held (ed.), *Political Theory Today* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991); Roessler, *The Value of Privacy*.

(1738) H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 45.

(1739) Arendt; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks, Calif: Sage, 1996); B. Honig, «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity,» in: J. Butler & J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992).

(1740) S. B. Ortner, «Is Female to Male as Nature is to Culture?,» in: Landes (ed.).

(1741) J. L. Cohen, «Redescribing Privacy: Identity, Difference and the Abortion Controversy,» *Columbia Law Journal*, 3 (1992); J. L. Cohen, *Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); A. L. Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988); A. L. Allen, «Privacy,» in: A. Jaggar & I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).

(1742) J. S. Mill, «On Liberty,» in: J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (London: Everyman's Library, 1910); R. Rorty,

Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

(1743) Roessler, *The Value of Privacy*, pp. 43ff.

(1744) J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, T. Burger (trans.) (Cambridge: Polity, 1992); R. Sennett, *The Fall of Public Man* (Harmondsworth: Penguin, 2002); N. Fraser, «Rethinking the Public Sphere,» in: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1992).

(1745) R. C. Turkington & A. L. Allen (eds.), *Privacy Law: Cases and Materials* (St. Paul, Minn.: Westlaw, 1999); N. Lacey, «Interpreting Doctrines of Privacy: A Comment on Anita Allen's 'Privacy and the Law',» in: B. Roessler (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004).

(1746) J. J. Thomson, «The Right to Privacy,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no. 4 (1974); J. Chapman & R. J. Pennock (eds.), *Privacy*, Nomos XIII (New York: 1971); F. Schoeman (ed.), *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology* (New York: Cambridge University Press, 1984).

(1747) C. Pateman, «Feminist Critiques of the Public/private Dichotomy,» in: C. Pateman, *The Disorder of Women* (Cambridge: Polity, 1989).

(1748) F. E. Olsen, «A Finger to the Devil: Abortion, Privacy and Equality,» *Dissent* (Summer 1991); Okin, «Gender;» C. MacKinnon, «Reflections on Sex Equality under Law,» *Yale Law Journal*, 100 (1991); D. Morris, «Privacy, Privation, Perversity,» *Signs: Journal of Women in Culture*, vol. 25, no. 2 (2000); Cohen, *Regulating Intimacy*.

(1749) Cohen, *Regulating Intimacy*.

(1750) J. H. Reiman, «Driving to the Panopticon: A Philosophical Exploration of the Risks to Privacy Posed by the Information Technology of the Future,» in: Roessler (ed.), *Privacies*; P. E. Agre & M. Rotenberg (eds.), *Technology and Privacy: The New Landscape* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).

(1751) I. M. Young, «A Room of One's Own: Old Age, Extended Care and Privacy,» in: Roessler (ed.), *Privacies*.

ثمة اختلاف كبير في الآراء إزاء تعريف الخصوصية ومعناها. فالمقاربات التي تركز على السيطرة تتناقض مع غيرها التي تسعى لتعريف الخصوصية بمعنى

إمكانية الوصول للمعلومات حول الشخص، وهناك آخرون يعني لهم التعريف المركزي للخصوصية الحق العمومي بأن يُترك المرء وشأنه،
Schoeman (ed.); S. Bok, *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation* (New York: Oxford University Press, 1983); Chapman & Pennock.
وما زالت هناك أمور للنقاش حول ما إذا كانت الخصوصية تعني أولًا وقبل كل شيء حقًّا لحماية الأفراد،
J. Inness, *Privacy: Intimacy and Isolation* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Reiman, أو حقًّا يحمي العلاقات،
J. Rachels, «Why Privacy is Important,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no. 4 (1975); C. Fried, «Privacy,» *Yale Law Journal*, 77 (1968).
أو يحمي الممارسات،
A. Etzioni, *The Limits of Privacy* (New York: Basic Books, 1999); M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

(1752) Sandel; Etzioni, *The Limits*; J. B. Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995).

(1753) Etzioni, *The Limits*, p. 183; A. Etzioni, *The Common Good* (Cambridge: Polity, 2004), p. 30.

(1754) Cohen, *Regulating Intimacy*, p. 42; Roessler (ed.), *Privacies*, p. 98.

(1755) C. Mackenzie & N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(1756) C. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 93ff; Mackinnon, «Reflections on Sex Equality;» Olsen.

(1757) يُنظر مثلًا: W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); D. Cornell, *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual Harassment* (London: Routledge, 1995).

(1758) Brown; وعلى أسس عامة، يُنظر:
R. Geuss, *Public Goods, Private Goods* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(1759) Morris, p. 330.

(1760) Roe v. Wade, 410 US 113 (1973) 153.

كذلك أدت الخصوصية في السابق دورًا حاسمًا في قضية غرِسوُلد ضد كناتكت (Griswold v. Connecticut case): «إن حق الخصوصية يمنح الفرد، سواء كان

متزوجًا أو أعزب، الحق في أن يكون حرًا من التدخل الحكومي غير المبرر في المسائل التي تكون جوهرية في التأثير في الشخص مثل القرار المتعلق بما إذا كانت تريد أن تحمل أو تُنجب طفلًا».
US 438 (1972) 358 405
(التشديد مضاف).

(1761) M. Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (New York: Routledge, 1996); M. Gatens, «Privacy and the Body: The Publicity of Affect,» in: Roessler (ed.), *Privacies*.

(1762) Roessler, *The Value of Privacy*, p. 93.

(1763) لمناقشة أكثر شمولية حول هذا الأمر، يُنظر: Cohen, *Regulating Intimacy*.
يُنظر أيضًا:
M. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 396ff.

(1764) لأمثلة أكثر تحديدًا، يُنظر: T. Nagel, «The Shredding of Public Privacy: Reflections on Recent Events in Washington,» *Times Literary Supplement* (14 August 1998); T. Nagel, «Concealment and Exposure,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, no. 1 (1998); Allen, *Uneasy Access*; Cohen, *Regulating Intimacy*; N. Fraser, «Sex, Lies, and the Public Sphere: Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas,» in: N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (London: Routledge, 1996); Gatens, «Privacy and the Body».

(1765) S. D. Warren & L. D. Brandeis, «The Right to Privacy,» in: Schoeman (ed.).

(1766) Westin; O. H. Gandy, Jr., *The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal Information* (Boulder, Colo: Westview, 1993); D. Lyon & E. Zureik (eds.), *Computers, Surveillance, and Privacy* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996); Agre & Rotenberg (eds.).

(1767) R. Whitaker, *The End of Privacy: How Total Surveillance Is Becoming a Reality* (New York: New Press, 1999); M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, A. Sheridan (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1977).

(1768) Bverfge, *Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, cited by volume and page, 65:1(43).

(1769) Fried; Rachels.

(1770) Whitaker.

(1771) L. Lessig, *Code and Other Laws of Cyberspace* (New York: Basic Books, 2000).

(1772) يُنظر: Nussbaum, pp. 296-304.

(1773) G. Orwell, *1984* (Harmondsworth: Penguin, 1954); V. Woolf, *A Room of One's Own* (London: Panther, 1977).

(1774) A. Honneth, «Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes,» in: Roessler (ed.), *Privacies*; يُقارن:
J. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

(1775) Okin, *Justice*; Okin, «Gender».

(1776) يجب أن تتضمن هذه المقاربة المتعددة التخصصات، بالإضافة إلى التخصصات المذكورة، دراسات التواصل، والدراسات الثقافية بعامة؛ يُقارن:
G. Koch, «A Private Point-of-view: Privacy in and Via the Media,» in: Roessler (ed.), *Privacies*.
لقد ظهر العديد من الأفلام السينمائية التي تجسد فكرة التهديد للخصوصية الشخصية بطرق مثيرة للاهتمام، ولنذكر عددًا قليلًا، منها مثلًا فيلم «المحادثة» (1974) (The Conversation) لفرانسيس فورد كوبولا (Francis Ford Coppola)، وهو أحد أوائل الأفلام التي تناولت هذا الموضوع، والفيلم المشهور، «عرض ترومان» (1998) (The Truman Show) لبيتر وير (Peter Weir)، و«عدو الدولة» (1998) (Enemy of the State) لتوني سكوت (Tony Scott). إن معظم هذه الأفلام تنتقد الضبط والرقابة من وجهة نظر شبه ليبرالية؛ ولكن يُقارن الفيلم الذي لا يقل إثارة واهتمامًا فيلم «طريق أرلنغتون» (1999) (Arlington Road) لمارك بيلينغتون (Mark Pellington)، وهو جماعوي في نظرته.

(1777) Cohen, *Regulating Intimacy*, pp. 151ff.

الفصل التاسع والثلاثون: التقانات الجديدة والعدالة والجسم ...... سيسيل فابر

أولًا: مقدمة

يختلف بعض نظريات العدالة عن بعضها الآخر حول مدى إعادة التوزيع، لكنها تتفق كلها على أن العدالة تتطلب من بعض الأفراد أن يحوّلوا موارد مادية إلى أفراد آخرين هم في أمسّ الحاجة إليها [(1778)] أو أنهم في وضع أسوأ [(1779)]. يضاف إلى ذلك أنه بالتوافق مع الحرياتيين والمدافعين الليبراليين عن الحق في الإنجاب عمومًا والحق في الإجهاض خصوصًا [(1780)]، يعتبر المنادون بفرض ضرائب إجبارية بهدف مساعدة المحتاجين، أو الأسوأ حالًا، أن من المسلم به، ومن دون جدال، أن يكون للأفراد كلهم حق متين في السلامة البدنية. وعندما يُواجَهون بالاعتراض الحرياتي القائل إن الضرائب الإجبارية تنطوي على أخذ أجزاء الجسد بالقوة [(1781)]، ويردّ أولئك المدافعون عن [إعادة التوزيع] عادة بأننا يجب أن نرسم حول الجسد «خطًا واقيًا يجعله غير قابل للانتهاك، أي، ألا يجعل أجزاء الجسم جزءًا من الموارد الاجتماعية على الإطلاق» [(1782)]. باختصار، إذًا، ترى الأدبيات المعاصرة حول العدالة التوزيعية أن بعضنا مدين للبعض الآخر بالمساعدة المادية لا الجسمانية.

مع ذلك، في ضوء توافر التقنيات الطبية الأكثر تطورًا في تاريخ العالم حتى الآن، أصبح بالإمكان، بل من الواجب، تحدي الافتراض القائل إن الأفراد لا يدين بعضهم لبعض بشيء في ما يتعلق بأجسامهم، من منطلق أن هذا شأن يتصل بالعدالة. دعنا نفترض، لغرض المناقشة، أن للأفراد بحسب مقياس العدالة حقوقًا في مطالبة الآخرين الأفضل حالًا نسبيًا بالموارد المادية التي يحتاجونها كي يعيشوا حياة مستقلة (حيث تُعرّف الاستقلالية أنها القدرة على صوغ تصور للخير، وتعديله، والسعي في سبيل تحقيقه)، شرط أن يكونوا في الأصل غير مسؤولين عما وصلوا إليه من مأزق في حياتهم، وشرط أن الناس الأفضل حالًا لا يتعرضون للخطر في حياتهم بتوفيرهم المساعدة اللازمة. وفق المنطق عينه، أو فلنفترض ذلك هنا، للأفراد أيضًا الحق في بعض الموارد الجسمانية لأولئك الذين هم في وضع يستطيعون فيه مساعدتهم. سأقدم الحجة هنا بالرجوع إلى ثلاث تقانات طبية: زرع الأعضاء (أصبح إجراءً روتينيًا إلى حد ما)، والهندسة الوراثية (ما زالت ناشئة)، والأرحام الاصطناعية (إمكانية بعيدة لكنها حقيقية). بهذا العرض، أشير إلى الطرائق التي تدفعنا بها هذه

التقانات إلى إعادة التفكير في محتوى التزاماتنا العداليّة نحو بعضنا بعضًا ونطاقها.

ثانيًا: زراعة الأعضاء

آلاف البشر على نطاق العالم بحاجة طبية ماسة إلى إجراء عملية زرع عضو أو نسيج جسماني كي يكونوا مستقلين أو حتى كي يعيشوا؛ ولن تحصل أغلبيتهم على الزرع المطلوب، وسيموت بعضهم نتيجة لذلك. فمشكلة ندرة الأعضاء، باختصار، هي مشكلة حادة. ومع ذلك، تتجه الأدبيات في مجال العدالة نحو التركيز على القضايا التوزيعية التي تُثيرها نُدرة الموارد المادية. وعندما تتعامل الأدبيات مع المشكلات المرتبطة بندرة الأعضاء [البشرية]، فإنها تتعامل بشكل رئيس مع بيع تلك الأعضاء. والأعمال الفكرية بشأن طرائق بديلة لتحصيل تلك الأعضاء، وخصوصًا أخذها بالإكراه، أعمال شحيحة. لذلك، هناك افتراض يحبذ منح الأفراد حق التحكم بما يحدث لأجسامهم، قبل الموت وبعده، على الرغم من التصدي لهذا الافتراض أحيانًا، لكن ليس غالبًا.

مع ذلك، إذا فكّر المرء بأن للناس المحتاجين الحق في الموارد المادية التي يحتاجونها كي يكونوا مستقلين، فيجب أن يلتزم المرء، في بعض الحالات، منح المرضى الحق في بعض الأعضاء [البشرية] التي يحتاجونها كي يكونوا مستقلين [(1783)]. دعوني أشرح القضية باختصار: أولًا، من المفيد القول إن المريض **يمكن** أن يكون له حق في أعضاء شخص آخر، لأن الأعضاء موارد. أي أن الأعضاء ليست من مكونات الشخص، بل هي أشياء يستعملها الأشخاص لتحقيق تصورهم للخير، ويمكن تحويلها من شخص إلى آخر.

ثانيًا، للمرضى حق في أعضاء الشخص السليم للسبب الآتي. أحد المدافعين عن فرض ضرائب إجبارية ممن يعتقدون بالأهمية الأخلاقية لتعزيز الاستقلالية الفردية يُطالب بما يأتي: «بعض الناس ليسوا مستقلين لأنهم يفتقرون إلى الموارد المادية. وفي الحالات التي لا يكون هذا الافتقار ناجمًا عن خطأ منهم، كأن يولد الشخص، مثلًا، في أسرة معينة أو طبقة اجتماعية معينة، فلهم الحق في أن يساعدهم من هم في موقع يتيح لهم أن يفعلوا ذلك، من طريق فرض الضرائب». تستند هذه المحاجة إلى اعتبارين: (أ) حقيقة أن المرء يحتاج بعض الموارد لجعل الحياة مستقلة، وهذا هو الموضوع الملائم لواجبات العدالة؛ (ب) كيف يصل الإنسان إلى وضع لا يستطيع فيه أن يعيش حياة مستقلة.

الآن، يتضح تمامًا أننا يجب أن نتمتع بإمكان الحصول على أجزاء من الجسم كي نكون مستقلين. فالشخص الأعمى كليًا يحتاج إلى مورد أساسي، ومن ثمّ يحظى بفرص أقل جدًا من شخص آخر غير أعمى. فالشخص الذي ليس لديه كِليتان [عاملتان] وتُجرى له عملية غسيل الكلى المؤلمة ساعتين، لثلاث أو أربع مرات في الأسبوع، حالته الصحية ووقته لا يتيحان له الاستفادة من الفرص الاجتماعية التي تتوافر أكثر لشخص آخر له كليتان طبيعيتان. وهكذا

دواليك. يُضاف إلى ذلك أن توزيع أجزاء الجسم مسألة حظ أعمى إلى حد كبير. في الحقيقة، الناس غير مسؤولين في الأغلب عن احتياجهم أجزاءً من الجسم: فهم في كثير من الأحيان ليسوا مسؤولين عن نمو السرطان في أجسادهم واحتياجهم إلى نخاع العظام؛ ولا هم مسؤولون عن ضرورة الخضوع لعملية تتطلب نقل الدم؛ ولا هم مسؤولون عن كونهم وُلِدوا عُميًا ... إلى غير ذلك.

هكذا، أولًا وقبل كل شيء، وخلافًا لرأي المدافعين عن فرض الضرائب القسرية لغايات توزيعية، ومع الاحترام لرأيهم، فإن من التعسف الادعاء من جهة أن واجب الأغنياء مساعدة الفقراء من طريق تحويل الموارد المادية، والإنكار من جهة أخرى أن واجب «الأغنياء صحيًّا» مساعدة «الفقراء صحيًا» من طريق نقل أجزاء من أجسامهم.

يثار في وجه هذه المحاجة اعتراضان قياسيان: الأول، أن الأفراد، سواءً أكانوا أحياء أم أمواتًا، يجب أن يُعامَلوا باعتبارهم أشخاصًا منفصلين؛ والثاني، يجب ألا يكونوا مهددين في سلامة أجسامهم [(1784)]. إن مصادرة أجزاء الجسم أمر غير عادل، كما يقول الرد، لأنه بالتحديد يعتدي على هذين المطلبين. وكما رأينا منذ بداية هذا الفصل، فإن مطلب أن يكون لنا جميعًا الحق في سلامة أجسامنا هو مطلب مقبول على نطاق واسع لأنه صحيح، ويبدو أن الاعتراض الموجه نحوه يزيده قوة. في الحقيقة، إن أيًا من الاعتراضين ليس ذي صلة. فحقيقة أن عليِّ أن أعطيك أجزاءً من جسمي لا تنتهك المطلب الكانطي في أن يُعامل كلٌ منّا الآخر باعتبارنا أفرادًا منفصلين، لهم أهدافهم الخاصة. ذلك لأن المطلب ينص على أنه يجب أن يعامل كلٌ منا الآخر لا باعتباره مجرد وسيلة، بل غاية أيضًا، وهذا ينطوي على أن من **الممكن** أن نُعامَل بوصفنا وسائل شرط أن نُعامل أيضًا بوصفنا غايات. ويكون الاعتراض ساريًا، إذًا، إذا كان أخذ الأجزاء من الجسم بالقوة يؤدي إلى التعامل مع الناس بوصفهم وسائل فحسب. مع ذلك، فليس صحيحًا أنه يؤدي إلى ذلك: فحقيقة أن عليّ التبرع بالدم من وقت إلى آخر، أو أن عليّ منح جزء من كبدي تحت التخدير الموضعي، أو أن أفقد كِليةً أو قرنية عين بعد الموت، لا تمنع من أن أعيش حياة فيها الحد الأدنى من الاستقلالية؛ وحقيقة أنه عليّ الخضوع لتلك الإجراءات لأجل شخص يحتاج على نحو ميؤوس منه إلى تلك الأعضاء لا تعني بالتالي أني أُعامَل بصفتي وسيلة لتحقيق غاياته هو فحسب.

يصح القول، في أي حال، إنني في هذه الحالات مُهدَّد في سلامة جسمي. وبمقدار ما نحتاج إلى أن يكون في مقدورنا التحكم في أجسامنا كي نكون مستقلين، فهناك اعتراض على أن سلامة الجسم مهمة بالدرجة التي تعني أنها يجب أن تُحمى بِحق مطلق. لكن هذا الاعتراض على مصادرة الأعضاء إشكالي: لأنه بإضفاء الحق المطلق للأصحاء في السيطرة على ما يُعمل لأجسامهم نسمح بوجود عالم يُترك فيه عدد من الناس من دون أجزاء جسمية

يحتاجونها كي يكونوا مستقلين؛ وبهذا، نقوّض بالتحديد تلك القيمة التي تمنح السلامةُ الجسمية جاذبيتها. ربما يتطلب تعزيز قيمة الاستقلالية الفردية منا، إذًا، الإخلال بقيمة السلامة الجسمية لبعض الأفراد.

ثالثًا: الهندسة الوراثية

يقودنا زرع الأعضاء، إذًا، إلى إعادة تعريف مضمون العدالة. وكذلك تفعل الهندسة الوراثية. يضاف إلى ذلك أن للهندسة الوراثية تأثيرًا في نطاق العدالة: فهي، كما سنرى، تدفعنا إلى النظر في إمكان أن تكون العدالة خاصّية للعلاقة بين الآباء والأبناء.

يميز الكثيرون من منظري العدالة المعاصرين بشكل روتيني بين المعاناة بسبب سوء الحال نتيجة الحظ الأعمى السيئ، والمعاناة نتيجة الاختيار؛ وهم يفترضون أيضًا، وبشكل روتيني لا يقل عن ذلك، أن أوضاعنا، من قبيل مواهبنا وعاهاتنا التي وصلتنا كما هي من الطبيعة، مسائل متصلة بالحظ [(1785)]. يُحاجون كذلك أن دور مبادئ العدالة هو تنظيم توزيع الأعباء والمنافع التي تصل إلينا بحكم كوننا نملك تلك المواهب والإعاقات أو لا نملكها، وبحكم الاختيارات المختلفة التي اتخذناها في حياتنا.

لكنّ الادعاء أن الطبيعة، وليس الناس الآخرون، هي المسؤولة عن مواهبنا وعاهاتنا ادّعاء واضح البُطلان: إننا بصفتنا آباء ومواطنين نُشكّل، وبدرجة كبيرة، فرص أبنائنا من طريق التربية والرعاية؛ ونساهم كذلك، قبل الحمل وخلاله وبعد الولادة، في تحديد منسوب الجودة الصحية التي سينعم بها أطفالنا. إن تطور التقانات الطبية التي تمنحنا تحكمًا أكبر في تكويننا الوراثي يزيد بدرجة أكبر تأثيرنا في إمكانات أطفالنا المستقبلية: أصبح الأطباء يستطيعون حاليًا تحرّي ما إذا كان من المحتمل أن ينقل فرد ما أمراضًا وراثية معينة إلى أطفاله المستقبليين، وفي مستقبل غير بعيد، سيتمكنون من إزالة المورِّثات التي تحمل الأمراض وإحلال مورثات سليمة محلها. في المستقبل الأبعد، ربما يكون ممكنًا الكشف عن مجموعة المورثات التي تساهم في نمو الخصائص الجسدية، وسمات الشخصية، والقدرات الذهنية، والمواهب؛ ومن ثمّ، ربما يصبح ممكنًا للآباء المحتملين انتقاء مجموعة مورثات معينة فيكون لأطفالهم المستقبليين فرصة أكبر مما لأمثالهم الآن، على سبيل المثال، في مجالات الطول واللطف والانقياد والإبداع في الرياضيات والموهبة الموسيقية.

أصبح معلومًا للجميع في السنوات الأخيرة أن الهندسة الجينية تُعَدل الحدود بين المصادفة والاختيار، لأن أوضاعنا، على ما يبدو، ستصبح مُنتَج اختيارات آبائنا بدرجة متزايدة، وأن تلك الأوضاع سوف تكون أقل عرضة للمصادفة مما هي الآن بدرجة كبيرة. وبسبب أنه سيكون للأطراف الأخرى [غير الآباء والأبناء]، وهم كذلك في الأغلب، مسؤولية عن بعض المعاناة التي تواجهنا، بدأ بعض المؤلفين بمناقشة حاجتنا إلى توصيف جديد للعدالة [(1786)]. لكن ليس من

الواضح، مع ذلك، ما هي بالضبط التحولات المطلوب إدخالها على التوصيفات القائمة حاليًا. بدءًا، إن حقيقة أن التضاريس الدقيقة لنمطنا الوراثي، ومن ثمّ لنمطنا الظاهري، ستكون يومًا ما نتيجة حصرية لقرار من اختيارات أشخاص آخرين، لا يبدل من حقيقة أن الأوضاع، من وجهة نظرنا، سوف تبقى مقررة بالحظ الأعمى المتمثل بأبوين اتخذا القرارات اللازمة أو فشلا في ذلك. يضاف إلى ذلك أننا أصبحنا الآن نعرف أن ليس لبعض الأفراد آمال في الاستقلالية لأن آباءهم، مثلًا، أساؤوا معاملتهم بشكل منتظم، أو فشلوا في منحهم الرعاية العاطفية والموارد المادية التي احتاجوا إليها في أثناء نموهم، وأصبح لدينا كذلك وجهات نظر حول ما إذا كان لديهم، وهذا حالهم، مطلب أو حق في المساعدة (مثلًا، على شكل رعاية صحية مُمَوّلة من المال العام).
على الرغم من أننا نملك الأدوات التي تمكننا من مواجهة القضايا التي تثيرها علوم الوراثة، يتطلب فعل ذلك تحولًا في التركيز مِن موضوع المسائل التي يُعنى بها منظرو العدالة في الأغلب إلى موضوع المسائل التي يميلون إلى إغفالها. ليس السؤال الأكثر إلحاحًا في ما تُثيره الهندسة الوراثية «هل للشخص الذي يُصيبه الضرر بسبب الحظ الأعمى حق المطالبة بالتعويض؟»، بل «إذا كان شخص ما في وضع يوقع فيه الضرر على شخص آخر، فكيف يجب أن يتصرف؟».
للإجابة عن هذا السؤال، يُحاج بعض الفلاسفة أن على الآباء واجب الخضوع إلى علاجات جينية لأجل أطفالهم المستقبليين [(1787)]. وتتلخص مُحاجّتهم بما يأتي: لو افترضنا أن للأفراد الحق غير المشروط في إنجاب الأطفال، فإن أي شخص يجب ألا يخذل طفله برفضه الخضوع لعلاج جيني، لأنه بموجب وجهة النظر تلك، يمكن الأب ممارسة السيادة الكاملة على طفله. لكن كما رأينا من قبل، تتطلب العدالة أن يُعطى الأفراد الموارد المادية التي يحتاجونها كي يعيشوا حياة مستقلة، إن لم يكونوا مسؤولين عن افتقارهم إلى تلك الموارد.
وعلى الرغم من أن هذا، **بحد ذاته،** لا يُنبئنا من **هو** الشخص الذي يجب أن يوفر الموارد للمحتاجين، فقد يستخلص المرء سببين (في الأقل) للطلب من الآباء أن يفعلوا ذلك إزاء أطفالهم: أولًا، لنقرر ما هو بدهي، وهو أن إمكان أن يكون لدينا آمال في حياة مستقلة أو لا يكون يعتمد، بدرجة كبيرة، على درجة وجَودة العناية التي وفرها آباؤنا، وبتحديد أكثر لكن ليس حصريًا، على الموارد - طعام ولباس ورعاية صحية - التي يوفرونها لنا. ففي السنوات الأولى من وجودنا، يكون آباؤنا في الوضع الأفضل [مقارنة بغيرهم] للقيام بواجبات تزويدنا بتلك الموارد، لأننا تحديدًا معرضون لتأثيرهم أكثر (تقريبًا) من تأثير أي شخص آخر. وإذا كان المرء ملتزمًا الرأي الذي مفاده أن توفير إمكانيات الحياة المستقلة للمحتاجين هو أحد متطلبات العدالة، فيجب أن يلتزم الرأي الذي مفاده أن على الآباء واجب العدالة نحو أطفالهم في أن يوفروا لهم تلك الإمكانيات [(1788)].
ثانيًا، إن آباءنا، بإحضارِنا إلى الوجود، لا يقومون بإكسابنا المنافِع فحسب، فهم

أيضًا يفرضون علينا أعباء لم نوافق على تحملها في الأصل. أقل ما يمكن أن يفعلوه، إذًا، هو أن يمنحونا الأدوات التي تمكننا من التعامل مع تلك الأعباء، وذلك بتوفير الموارد اللازمة [(1789)].

إذًا، ومن وجهات نظر واسعة الانتشار بشأن المسؤولية الأبوية عمومًا، يمكن أن يستنتج المرء المطلب الذي يثير جدالًا أكثر [مقارنة بالاتفاق على مبدأ المسؤولية الأبوية] وهو أنه بمقياس العدالة يكون على الآباء واجب الامتناع عن أن ينقلوا إلى نسلهم إعاقات خطرة. إلى ذلك، نلاحظ أن هذا المطلب لا ينطبق على الحالات التي يُؤدي فيها تخلف أحد الوالدين عن معالجة نفسه جينيًا إلى معاناة الطفل من إعاقة خطرة أو خلل خطر فحسب. ففي بعض الحالات، على الرغم من أن الافتقار إلى أداء إنساني معين لا يشكّل إعاقةً ما، فإنه يحرمنا مع ذلك من اختيار تصورات معينة عن الخير وتنفيذها. (وفي ذهني الأمثلة الآتية: فقدان الحساسية للفنون، فقدان القدرات الجسمانية، الذكاء المتواضع). وتبعًا لذلك، لا تنحصر مسؤولية الآباء ببساطة في واجب ضمان أن يعيش طفلهم حرًا من الأمراض والإعاقات، بل عليهم أيضًا واجب ضمان أن طفلهم مؤهل بطيفٍ رحب من الأداءات التي تمكننا بصفتنا بشرًا من السعي إلى تحقيق تصور معين عن الخير.

ربما تبدو هذه النقطة مثار جدال حاد: ففي النهاية، هل نريد فعلًا القول إن **واجب** آبائنا أن يضمنوا أن يحظى طفلهم باستعداد لتذوق الفنون، باعتبار أن هذه المسألة من مسائل العدالة؟ أعتقد ذلك. يعترض الليبراليون على حقيقة أن الكثير من الأطفال من آباء فقراء محرومون ببساطة من الفرص الفنية، ويدعون إلى نظام تعليمي مُموّل من الدولة بحيث يهيئ الأطفال لمجال واسع من الفرص، بغض النظر عن خلفياتهم الاجتماعية والأسرية. وبتفسير حق التعليم بهذه الطريقة، فإنهم يَدّعون، في الحقيقة، أن على المواطنين واجبًا في العدالة في أن يدفعوا ضرائب لهذا الغرض. ليس ذلك الواجب، حتمًا، مستحَقًا للآباء الذين ربما يرغبون في إرسال أطفالهم إلى تلك المدارس: إنه مستحَق للأطفال أنفسهم. والآن، إذا كانت مصلحة الأطفال في أن يعيشوا حياة مستقلة تُبرر اعتبار أن على المواطنين واجبًا أخلاقيًا في توفير الموارد التعليمية، فهذا بالتأكيد يُحمّل الآباء واجب توفير تلك الموارد لهم. السبب في ذلك أنه سيكون هناك عدم اتساق بين مطالبة الأفراد بصفتهم مواطنين بأن يقوموا بواجب دفع الضرائب لنظام تعليمي يُعزز الاستقلالية من جهة، وبين إنكار أن عليهم الواجب الأخلاقي، بصفتهم آباءً، في أن يرسلوا أطفالهم إلى تلك المدارس، من جهة أخرى.

إذا كانت المحاجة السابقة صحيحة، فهي تقتضي أن على الآباء واجبًا أخلاقيًا في ضمان أن يتمتع طفلهم المستقبلي بوظائف الإنسان كافة باعتباره نوعًا حيًا. والسبب في ذلك هو أنه إذا كان بإمكاننا الاعتراض، استنادًا إلى أسس ليبرالية، على حقيقة أن ثمة أطفالًا يفتقرون إلى تعريضهم للفنون بسبب فقر

آبائهم، فلماذا لا نعترض، إذًا، على حقيقة أن الأطفال الذين أخفق آباؤهم في اتخاذ الاختيارات الوراثية ذات العلاقة يفتقرون إلى القدرات الشخصية على تذوّق الفنون؟ من المؤكد أن هناك فرقًا بين الحالتين. ففي الحالة الأولى، من المسلمات أن للأطفال الاستعداد الشخصي للتمتع بالفنون، ويُحاجُّ بالقول إنهم يُمنعون بطريقة غير مشروعة من توظيفها بسبب فقر آبائهم. وفي الحالة الثانية، يقال إن الأطفال يُحرمون بطريقة غير مشروعة من ذلك الاستعداد. لكن في أي حال، الفرق غير ذي صلة في السياق الحالي، والسبب ببساطة لأن المحاجّة التي تقول إن الأطفال يجب أن يتمكنوا من توظيف طاقاتهم الفنية بغض النظر عن حرمان آبائهم تستمد قوتها من قيمة امتلاك تلك الطاقات في المقام الأول.

الآن، إن الانتقاد الأكثر توظيفًا الموجه إلى الإجراءات الطبية التي تهدف إلى ضمان عدم ولادة الأطفال المعوّقين يعبر عنه المتحدثون باسم بعض حركات حقوق المعوّقين الذين يُحاجون بأنه في الدفاع عن الهندسة الوراثية يفترض المرء أن الجنين لو أُعطي الاختيار بين أن يكون معوّقًا أو غير معوّق، فسوف يختار أن يكون غير معوّق [(1790)]. وبتقديم ذلك الافتراض، كما تتابع المحاجة، يُظهر المرء الذي يُثير هذا الاعتراض عدم احترام لأولئك الأفراد المعوّقين حاليًا، لأن أحدًا ما قد حكم أن حياتهم ليست جديرة بالعيش، ولأن أحدًا ما قد فرض على الجنين فهمًا لما يُعتبر أنه الإعاقة التي يتنصل المعوّقون من الاعتراف بها.

ثمة أسباب ثلاثة (على الأقل) للشك في نجاح ذلك الاعتراض: الأول، إذا نجح ضد الهندسة الوراثية، فيجب، وفق المنطق عينه، أن ينجح ضد المعالجة الطبية لإعاقات الأطفال **بعد الولادة**، لأنه في مثل تلك المعالجة، يفترض المرء أيضًا أنه لو أُعطي الخيار للأطفال المولودين فإنهم سيطالبون بحياة خالية من الإعاقة. كما يمكن أن يوجه الاعتراض ضد الامتناع من الحمل على أساس أن أطفال المرء لن يعيشوا حياة جديرة بأن تُعاش. إن المؤيدين لاعتراض الإعاقة الذين يُحملون الآباء واجب البحث عن المعالجات الطبية التقليدية لأطفالهم المعوّقين، ليس لديهم أي سبب إطلاقًا لـ **عدم** تحميلهم مسؤولية اللجوء إلى العلاجات الجينية التي قد تضمن أنه لن تكون عند أطفالهم تلك الإعاقة في المقام الأول. وبالنسبة إلى مؤيدي ذلك الاعتراض الذين يعتبرون أن من المقبول تجنُّب الحمل، وبالتحديد لضمان ألا يكون لدى أطفال المرء الإعاقة المعنية في المقام الأول، فسيكون لديهم أسباب أقل لمعارضة العلاجات الوراثية لمثل ذلك الغرض.

لا تتعامل هذه النقطة الأولى، بالطبع، مع المطلب (وهو في الأغلب ما يوجهه الناشطون الجذريون المعنيون بمُعوّقي الصَّمم) الذي يقول إن ما نعتبره إعاقة ليس كذلك في الحقيقة. ربما يتفق أولئك الناشطون مع وجهة نظري ومفادها أن المعالجات الطبية القياسية بعد الولادة والهندسة الوراثية قبل الولادة هما

على قدم المساواة، لكنهم قد يستخلصون النتيجة المعاكسة ومفادها أنه يجب التخلي عن المعالجات الطبية القياسية، المتعلقة بالصمم في تلك الحالة. ولا أرى كيف يمكن الدفاع بنجاح عن تلك النظرة، على الرغم من أنه من الصعب دحضها من دون مناقشة. ومن المجدي، في أي حال - وهذه نقطتي الثانية - ملاحظة أن المطلب الذي مفاده أن الفرد يحتاج إلى توافر الأداءات الوظيفية الطبيعية للجنس البشري كي يكون مستقلًا لا يستتبع انتفاء استقلالية أي شخص يفتقر إلى تلك الأداءات. مع ذلك، صحيحٌ بلا أدنى شك أن الشخص الأصمَّ - خصوصًا الذي أصيب بالصمم في سن النضوج - لا يمكن أن يكون مستقلًا إلا بتكلفة ضخمة. والطريقة الوحيدة حقًا للحكم إذا كان شخصٌ ما سيختار الصمم على السمع هو النظر إلى الاختيار الذي قد يختاره أولئك الذين جرّبوا الحالتين. فمن الواضح تمامًا، استنادًا إلى دراسة عدد من الذين كانوا في السابق يتمتعون بحاسة سمع تامة ويسعون للمعالجة ضد الصمم، أنه وعلى خلفية معلومات تامة، يعتبر السمع الكامل في العموم مُفَضَّلًا على الصمم. وفي المقابل، فربما لا يكون مصادفة أن يكون الناشطون الجذريون المعنيون بالصُّم، على نطاق واسع، هم صُمٌّ خَلْقيًا.

ثالثًا، إنّ الافتراض أن الحياة المعيشة بإعاقات ليست هي التي يختارها إراديًا معظم الناس لا يشير بأي حال إلى اعتبار أن المعوّقين **أنفسهم** أقل استحقاقًا للاهتمام والاحترام. من ثمّ، لا تقتضي مُحاجّتي حتى الآن أن الناشطين الصُّم الذين يفضلون الصمم على السمع الكامل ويرفضون الخضوع للمعالجة هم غير قادرين على الحكم أين تقع أفضل مصالحهم. ففي الحقيقة، ما داموا أمضوا حياتهم برمتها لا يسمعون، وبنوا حياةً مهنية واجتماعية وأسرية تبعًا لذلك، فربما يكون **عدم** خضوعهم للعلاج هو الشيء الأكثر عقلانية الذي يفعلونه **بالنسبة إليهم**. لكن ذلك ليس الشيء عينه بالنسبة إلى كثيرين آخرين ربما يعتبرون أنهم يعاملون بإجحاف إن لم يُمنحوا فرصة أن يكونوا فاعلين تمامًا، في مجتمع تتمتع الأغلبية العظمى من الناس فيه بسمع تام.

إن هذا الاعتراض على الهندسة الوراثية مستند إلى خوف أعمق - الخوف من أنه في مجتمع تتوافر فيه العلاجات الجينية، يعاني الأفراد الذين هم مع ذلك معوّقون (مثلًا، بسبب أن آباءهم لم يخضعوا للعلاج، أو بسبب أن إعاقتهم ليست وراثية) من التمييز ضدهم أكثر مما هم الآن، على أساس أن إحضارهم إلى الوجود كان، على الرغم من كل شيء، بالإمكان تجنبه. وفي ضوء التاريخ الطويل للتمييز ضد المعوّقين، من الحمق نبذ هذه المخاوف باعتبارها بلا أساس. مع ذلك، ليس أمرًا حكيمًا أن نتوقف عن استعمال وتطوير الإجراءات الوراثية لذلك السبب، تمامًا كما أنه ليس أمرًا حكيمًا أن نتوقف عن تطوير العلاجات ضد الصمم خوفًا من أن أولئك الذين يبقون صُمًّا ربما يعانون التمييز. الشيء الصحيح اللازم عمله، باختصار، هو تقصي الإجراءات الجينية وبذل

محاولات أقوى للقضاء على التحامل المسبق لدى القادرين جسديًا إزاء المعوّقين.

صفوة القول إن على الآباء واجب إخضاع أجسامهم - خصوصًا خلاياهم التناسلية - للإجراءات الجينية الملائمة كي يضمنوا أن أطفالهم لن يعانوا أوضاعًا تقوض استقلاليتهم. في سياق محاجتي وصولًا إلى هذه النتيجة، طبقت محاجّات شائعة نسبيًا في قضية الجينات الجديدة والمعقدة. يضاف إلى ذلك أنني ادعيت أيضًا، في إثر ذلك، أن واجبات الآباء نحو أبنائهم هي واجبات من باب العدالة. **هذه الفكرة** أقل شيوعًا. فالعدالة، بحسب ما يُفَكّر فيها قياسيًا، تنظم سلوكنا نحو بعضنا بعضًا بوصفنا أعضاء في مؤسسات سياسية، لا بوصفنا أطرافًا في علاقات شخصية. وبعدُ، ما دمنا نستطيع الحصول على نتائج معاكسة لمصالح الآخرين في تلك العلاقات على شاكلة ما نفعله بوساطة المؤسسات، فلا سبب لتقييد نطاق العدالة بهذه المؤسسات. وفي ما يأتي من صفحات، أبني على هذه النظرة لاختبار واجب جسماني آخر من جوانب العدالة، ذلك هو واجب المرأة نحو طفلها الذي لم يولد بعد.

رابعًا: الأرحام الاصطناعية

رأينا في المبحث الثاني أعلاه أن مؤيدي التوزيع الموجّه قسريًا للموارد مُلتزمون بالمطلب الذي مفاده أن أولئك الذين يحتاجون للموارد الجسدية من الآخرين، لكي يكونوا مستقلين، لديهم الحق في تلك الموارد. لكنّ ذلك المطلب إذا كان صحيحًا قد يُلقي الشكوك حول السماح بالإجهاض. فالجنين، في النهاية، معتمد كليًا على استعداد أمّه لتزويده، من خلال جسمها هي، بالموارد التي يحتاجها كي يستمر في الحياة، وفي الحقيقة كي يتطور إلى رضيع سليم. أليس على النساء، إذًا، واجب من وجهة نظر العدالة لجعل أرحامهن متاحةً للأجنة التي يحملنها على مدى الوقت المطلوب لذلك؟

ليس الأمر كذلك، في الحقيقة: إذ تلاحظ جوديث تومسون في مقالتها المعلمية عن الإجهاض، أن المرأة لها الحق في سلامة جسمها، ومن ثمّ ليس عليها واجب توفير التغذية لطفلها الذي لم يولد [(1791)]. ومن الواضح أن تومسون ليست الوحيدة التي تفكر على هذا النحو، فوجهة نظرها تحظى بتأييد واسع في الأدبيات المؤيدة لإباحة الإجهاض [(1792)]. لكن، وبدقيق العبارة، إن عزوفها الواعي عن حمل جنينها حتى يُكمل مدّته يسوِّغ إنهاء الحمل لا غير؛ بيد أنه لا يسوغ التسبب بموت الجنين. ومن الصحيح أن المرأة حتى هذه الآونة لا يمكن أن تقوم بالفعل الأول، أي حرمان الجنين من إكمال مدته، من دون أن يؤدي ذلك إلى الفعل الثاني، أي موت الجنين. لكن التقارير الإخبارية الصادرة مؤخرًا تؤكد أن العلماء يطورون «أرحامًا اصطناعية»، أي حاويات بلاستيك مليئة بالسائل السَّلَوي حيث يُغَذّى الجنين عبر ما هو مكافئ للحبل السّري [(1793)].

ويؤمل أن تُستعمل الأرحام الاصطناعية، من ضمن استعمالات أخرى،

لاحتضان جنين تشكّل في الأصل في رحم امرأة لا تستطيع أن تحمله حتى نهاية مدته.

على الرغم من أن الأدبيات حول الإجهاض ذات غزارة طاغية، فإنها لا تعالج التمييز بين إنهاء الحمل والتسبب في موت الجنين [(1794)]. مع ذلك، هذا تمييز حاسم. فحجتي هنا أنه عندما تتاح الأرحام الاصطناعية، ربما يكون للمرأة الحامل الحق في إنهاء حملها، في حالتين على الأقل، ومن واجبها القيام بذلك من طريق نقل جنينها إلى رحم اصطناعي، بدلاً من إجهاضه. وعليه، من واجب المرأة الحامل أحيانًا، في هاتين الحالتين، أن تخضع جسمها للإجراء الطبي اللازم لتأمين بقاء جنينها على قيد الحياة ونموه إلى أن يصبح رضيعًا معافًى. وبإمكان المرء أن يقيم هذه الحجة على أقل الافتراضات جدلًا بشأن المكانة الأخلاقية للجنين، وهي تحديدًا أن الجنين يكتسب مكانة أخلاقية، ومن ثمّ فهو يتمتع بحق ظاهر الوجاهة في الامتناع عن قتله نحو الأسبوع العشرين من الحمل حيث يبدأ الحس بالتكون لديه. وبإمكان المرء أن يفترض أيضًا، أولًا، أنه بعد هذه النقطة [الأسبوع العشرين]، ليس بإمكان المرأة أن تُجهض إلا إذا أصبح من المحتمل بالتقدير الموزون أن تتضرر إحدى جوانب حياتها من الاستمرار في الحمل، كالصحة الجسمانية أو الصحة النفسية، وثانيًا، أن الإجهاض قانوني قبل الأسبوع العشرين.

تتضمن كل من الحالتين الآتيتين امرأةً حاملًا تواجه اختيارًا في أن تُجهض أو تواصل حملها أو تنقل جنينها إلى رحم اصطناعي، بعد الأسبوع العشرين من حملها:

(1) آن (Anne) تحمل من خلال ممارسة الجنس بالتراضي. إذا حملت جنينها حتى نهاية مدته، فسوف تُحدث ضررًا بالغًا لصحتها.

(2) بِث (Beth) تحمل من خلال الاغتصاب. لا تريد تربية ذلك الطفل بالذات.

بحسب الافتراضات السابقة، يُسمح للمرأتين بالإجهاض ومن ثمّ التسبب بموت الجنين، بعد عشرين أسبوعًا، على الرغم من أن قوة مطلبيهما تتلاشى كلما اقترب الجنين من اكتساب المكانة الأخلاقية الكاملة للشخص. مع ذلك، لا يُسمح للاثنتين، بالتساوي ومن دون تمييز، أن تُجهضا عندما تُصبح الأرحام الاصطناعية متاحة. فمثلًا، باستطاعة آن تبرير إنهاء حملها على أساس أنها تستحق أخلاقيًا ألا تُضحي بصحتها من أجل حياة جنينها، لكن لن يكون باستطاعتها تبرير اختيار التسبب في موت جنينها، ذلك لأنه ليس وجود الجنين ذاته هو الذي يهدد مصلحتها الثمينة في أن تبقى سليمة: بل ما يهدد صحتها هو حقيقة أن الجنين في رحمها. ومن المؤكد أن آن قد تكون مستعدة تمامًا لنقل جنينها إلى رحم اصطناعي في أي حال؛ لكن هذا لا يجعل مسألة أن عليها الواجب في أن تفعل ذلك مسألة منتهية.

إن حالة بِث أكثر دقة. إذ هنالك، من حيث الأعراف المتبعة، سببان مختلفان لتفسير لماذا يُعتقد أخلاقيًا أن من حق النساء اللائي يُصبحن حوامل نتيجة للاغتصاب أن يُجهضن: فمن المفهوم تمامًا، أو هكذا تسير المُحاجَة، أنهن لا يردن تحمل مسؤولية طفل خُلق من دون موافقتهن؛ وكذلك مفهوم تمامًا، أو هكذا تسير المحاجة أيضًا، أنهن لا يُردن أن يحملن في أجسامهن مدة تسعة أشهر ما يُعتبر بقايا، أو في الحقيقة جزءًا، ممن أساء معاملتهن. وبالتالي، على الرغم من أن المرأة التي اغتُصبت بإمكانها تجنب تحمل المسؤولية عن الطفل وذلك بأن تستمر في حمله ثم تضعه للتبني، فليس باستطاعة أحد أن يجعلها تستمر في الحمل إذا لم تكن هي راغبة في ذلك.

الآن، إذا كان الأساس المنطقي للسماح لبِث بأن تُجهض هو كُرهها (وهذا أمر مفهوم) أن تكون حاملًا بطفل لا تريد أن تتحمل مسؤوليته (وهذا أمر مفهوم أيضًا)، فعليها إذًا واجب أخلاقي في اللجوء إلى رحم اصطناعي. هذا يعني أن المرء ربما يوافق على أنه يجب ألا يُفرض على بِث أن تتحمل المسؤولية عن طفلها ولا أن تستمر في حمله حتى النهاية، ومع ذلك يرى المرء أنه، ما دامت ستنتهك حق جنينها الأولي في ألا يُقتل إذا كانت هي السبب في موته، فعليها نقله إلى رحم اصطناعي، ومن ثم عرضه للتبني.

الاقتراح السابق اقتراح مبدئيّ، ويمكن أن يغري أي شخص بالاعتراض قائلًا إن تحميل المرأة التي اغتُصبت واجبًا أخلاقيًا مفاده إخضاع نفسها لإجراء طبي لأجل جنينها قد يكون قاسيًا بدرجة لا تُطاق. لذلك، دعونا نميز بين ثلاثة احتمالات [(1795)]: الاحتمال الأول، التكلفة الجسمية والعاطفية لخضوعها لإجراء النقل لا تفوق تكلفة الإجهاض. إذا كان هذا صحيحًا، فعلى بِث واجب نقل الجنين إلى رحم اصطناعي؛ والاحتمال الثاني، تكلفة نقل الجنين أعلى من تكلفة الإجهاض، لكنها عالية إلى درجة تُحبِط فرص بِث في حياة فيها الحد الأدنى من الاستقلالية. في تلك الحالة، أسلِّم بأنها يجب أن تسير في عملية النقل بدلًا من الإجهاض. السبب في ذلك، كما رأينا أعلاه، هو أن حاجة الاضطرار لدى الجنين لا تُضفي عليه الحق في أن يستمر حمله في جسمها حتى نهاية المدة، بل تعطيه حقًا أساسيًا في أن تُخضع أمه جسمها لعملية النقل، شرط ألا تُحبط فُرصها في حياة مستقلة نتيجة لذلك؛ والاحتمال الثالث، إذا كان نقل الجنين أكثر تكلفة من الإجهاض، بمعنى أنه يُحبط فُرص بِث في حياة مستقلة، ففي ضوء المحاجة السابقة حول توفير الخدمات الجسمية للمحتاجين، لا يمكن فرض الواجب على بِث في أن تسير في عملية النقل.

إذًا، على آن وبِث، في الواقع، واجب أخلاقي، وفي بعض الحالات يكون هذا هو الحد الأدنى، في نقل الجنين إلى رحم اصطناعي، وإذا لم ترغب إحداهما في تربيته، أن تتنازل عنه للتبني. يجد كثيرون أن هذا المطلب غير مقبول، فلا ينبغي لأي امرأة، بحسب محاجتهم، أن تواجه المعضلة الآتية: تربية الطفل

على الرغم من أنها لا تريده، أو التنازل عنه للتبني ثم الشعور بالذنب لتخليها عن الطفل. وبحسب وجهة النظر تلك، لا يُبَرَّر الإجهاض لمجرد تمكين المرأة في ألا تُواصل حملها فحسب، بل أيضًا لمنحها مَخرَجًا من المعضلة. لكنني أرغبُ في المجازفة والقول ما إن يكتسب الجنين المكانة الأخلاقية، أو ما إن يقترب من اكتسابها، يصعب تبرير التسبب في موته على أساس أن أمه يجب ألا تصل إلى حالة الشعور بالذنب بسبب التخلي عنه عند ولادته. ففي تلك اللحظة، اكتسب الحق الأساسي في ألا يُقتَل، وهو حق لا يتم تجاوزه إلا باعتبارات لها وزنها، تتعلق على سبيل المثال بصحة الأم وسلامة حياتها. وفي ما يخص الافتراض أن الأم كان باستطاعتها اختيار الإجهاض في مرحلة مبكرة، أي قبل اكتساب الجنين ذلك الحق، أعتقد أن ليس بإمكانها، بعد مرور عشرين أسبوعًا، أن تقرر فجأة أنها لا تستطيع أن تتغلب على مشكلة التخلي عن طفلها والتسبب في موته. بالطبع، في غياب الأرحام الاصطناعية، ربما يُفكر المرء في أن لديها الحق في الإجهاض، على قاعدة أنها يجب ألا تُضطر للاستمرار في الحمل حتى الولادة؛ لكن بمجرد أن تصبح الأرحام الاصطناعية مُتاحة، وإذا كانت تكلفة نقل الجنين [الجسمية والعاطفية] ليست بالدرجة التي تُهدد فرصها في حياة مستقلة بالحد الأدنى، فعليها إذًا الواجب الأخلاقي في ألا تتسبب بموت الجنين، بل عليها نقله.

خامسًا: خاتمة

تفضي بنا التقانات الطبية الثلاث التي ناقشتها في هذه الورقة إلى إعادة التفكير في العدالة بالطرائق الآتية: **(أ)** لا تقتصر واجبات بعضنا نحو بعضنا الآخر على مجرد إعطائهم الموارد المالية التي يحتاجونها؛ بل تشمل أحيانًا إخضاع أجسامنا إلى إجراءات تدخلية إذا احتاجوا موارد أجسامنا (نقل الأعضاء وزرعها) أو جينات معينة (الهندسة الوراثية)، أو المُغَذِّيات والأكسجين التي لم نعد نريد أن نوفرها لهم من خلال أجسامنا ذاتها (الأرحام الاصطناعية)؛ **(ب)** كما رأينا عندما كنا نناقش موضوع الهندسة الوراثية والأرحام الاصطناعية، إذا كانت العدالة تتمثل في تخفيف التأثيرات المترتبة على الحظ العاثر التعس، فإن التنظير حول العدالة يتطلب أكثر من مجرد الإجابة عن سؤال ما إذا كان يجب تعويض غير المحظوظين، فهو يشمل أيضًا الإجابة عن سؤال كيف يجب أن يتصرف أحدنا نحو الآخر، بالقدر الذي تُؤثر فيه اختياراتنا سلبيًا في الآخرين من دون أن يكون لديهم أي سيطرة عليها؛ **(ج)** يضاف إلى ذلك أنه عندما نتفحص المتطلبات التي تفرضها العدالة على سلوكنا نحو بعضنا بعضًا، يجب أن نتقبل انسحاب تلك المتطلبات ليس على السلوك الذي تنظمه المؤسسات السياسية وحده، بل أيضًا على سلوكنا تجاه من تجمعنا بهم علاقات أكثر شخصية، وبالأخص أطفالنا.

إذا كنتُ على صواب، إذًا، فإن موقفي غير خلافي نسبيًا إزاء متطلبات العدالة المتصلة بتوزيع الموارد المادية، وعندما يُنظر إليه من خلال موشور بعض التقانات الطبية الحديثة، يُثمر نتائج خلافية نسبيًا في ما يتعلق بالجسم البشري، وأفكار ثاقبة لافتة حيال العدالة ذاتها.

المراجع

Anderson, E. «What is the Point of Equality?.» *Ethics*. 109 (1999).

Arneson, R. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*. 56 (1989).

Audi, R. «The Morality and Utility of Organ Transplantation.» *Utilitas*. 8 (1996).

Buchanan, A. et al. *From Chance to Choice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cohen, G. A. «On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics*. 99 (1989).

__________. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Dworkin, R. «Comment on Narveson: In Defence of Equality.» *Social Philosophy and Policy*. 1 (1983).

__________. *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Fabre, C. «Justice and the Compulsory Taking of Live Body Parts.» *Utilitas*. 15 (2003).

__________. «Justice and the Confiscation of Cadaveric Organs.» *British Journal of Political Science*. 34 (2004).

Feinberg, J. «The Child's Right to an Open Future,» in: W. Aiken & H. LaFollette (eds.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).

Frankfurt, H. «Equality as a Moral Idea.» *Ethics*. 98 (1987).

Fried, C. *An Anatomy of Values*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Gewirth, A. *The Community of Rights*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

Harris, D. *Justifying State Welfare*. Oxford: Blackwell, 1987.

Harris, J. *Clones, Genes, and Immortality*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

International League of Societies for Persons with Mental Handicaps. *Just Technology: From Principles to Practice in Bio-Ethical Issues*. Canadian .Association for Community Living, 1994

.Jacobs, L. *Rights and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press, 1993

.Kamm, F. *Creation and Abortion*. Oxford: Oxford University Press, 1992

LaFollette, H. «Licensing Parents.» *Philosophy and Public Affairs*. 9 .(1980)

McKie, R. «Men Redundant? Now We Don’t Need Women Either.» .*Observer* (10 February 2002)

MacKinnon, C. *Feminism Unmodified*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1987

Narveson, J. «On Dworkinian Equality.» *Social Philosophy and Policy*. 1 .(1983)

.Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974

Nussbaum, M. *Women and Human Development: The Capabilities* .*Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

O’Neill, O. «Begetting, Bearing and Rearing,» in: O. O’Neill & W. Ruddick (eds.), *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on* .*Parenthood* (New York: Oxford University Press, 1979)

.Rakowski, R. *Equal Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1991

Rawls, J. *A Theory of Justice*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, .1999

.Rifkin, J. «The End of Pregnancy.» *Guardian*. 17/1/2002

Shiffrin, S. «Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the .Significance of Harm.» *Legal Theory*. 5 (1999)

Shrage, L. *Modern Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and* .*Abortion*. London: Routledge, 1994

Thomson, J. J. «A Defence of Abortion.» *Philosophy and Public Affairs*. 1 .(1971)

Veatch, R. *Transplantation Ethics*. Washington, DC: Georgetown .University Press, 2000

(1778) للاطلاع على وجهة النظر التي تقول إن الناس المحتاجين يجب مساعدتهم، يُنظر:

E. Anderson, «What is the Point of Equality?,» *Ethics*, 109 (1999); H. Frankfurt, «Equality as a Moral Idea,» *Ethics*, 98 (1987); A. Gewirth, *The Community of Rights* (Chicago: Chicago University Press, 1996); D. Harris, *Justifying State Welfare* (Oxford: Blackwell, 1987); L. Jacobs, *Rights and Deprivation* (Oxford: Oxford University Press, 1993); M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

(1779) للاطلاع على وجهة النظر التي تقول إن الأسوأ حالًا يحق لهم مثل هذا المطلب، يُنظر:

R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies*, 56 (1989); G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» *Ethics*, 99 (1989); R. Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000); J. Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(1780) يُنظرمثلًا:

J. J. Thomson, «A Defence of Abortion,» *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971).

(1781) J. Narveson, «On Dworkinian Equality,» *Social Philosophy and Policy*, 1 (1983); R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(1782) R. Dworkin, «Comment on Narveson: In Defence of Equality,» *Social Philosophy and Policy*, 1 (1983), p. 39.

(1783) C. Fabre, «Justice and the Compulsory Taking of Live Body Parts,» *Utilitas*, 15 (2003); C. Fabre, «Justice and the Confiscation of Cadaveric Organs,» *British Journal of Political Science*, 34 (2004).

للاطلاع على محاجة مغايرة عن هذه لمصلحة مصادرة الأعضاء بعد الموت، يُنظر أيضًا:

R. Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1991); R. Audi, «The Morality and Utility of Organ Transplantation,» *Utilitas*, 8 (1996).

(1784) G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); C. Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970); R. Veatch,

Transplantation Ethics (Washington, DC: Georgetown University Press, 2000).

(1785) يُنظر مثلًا:

Dworkin, *Sovereign Virtue*; Cohen, «On the Currency».

(1786) Dworkin, *Sovereign Virtue*; A. Buchanan et al., *From Chance to Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

(1787) J. Harris, *Clones, Genes, and Immortality* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Buchanan et al.

(1788) O. O'Neill, «Begetting, Bearing and Rearing,» in: O. O'Neill & W. Ruddick (eds.), *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood* (New York: Oxford University Press, 1979); J. Feinberg, «The Child's Right to an Open Future,» in: W. Aiken & H. LaFollette (eds.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980); H. LaFollette, «Licensing Parents,» *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980).

(1789) S. Shiffrin, «Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm,» *Legal Theory*, 5 (1999), pp. 138-139.

(1790) International League of Societies for Persons with Mental Handicaps, *Just Technology: from Principles to Practice in Bio- Ethical Issues* (Canadian Association for Community Living, 1994).

(1791) Thomson.

(1792) من المؤكد أن بعض مفكري النسوية يدّعون أن النساء في الوضع الراهن لا يمارسن السيطرة الحقيقية على جنسانيتهن، وبالتالي على أجسامهن؛ وبحسب هذه الفكرة، إن مجرد الاعتماد على الحق في سلامة الجسم للدفاع عن حق الإجهاض يدل على إظهار عدم حساسية للسياق الذي تحاول فيه النساء ممارسة الحق في سلامة الجسم. يُنظر مثلًا:

L. Shrage, *Modern Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion* (London: Routledge, 1994); C. MacKinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987),

وفي أي حال، إن الشمول الموجود في نقدهم [مفكري النسوية] لتلك المحاجة بالذات المؤيدة لحق الاختيار، وفي دفاعهم عن تشريع الإجهاض، هو وجهة النظر التي تقول إن النساء يجب أن يكن قادرات على ممارسة السيطرة ذات المعنى على أجسامهن.

(1793) J. Rifkin, «The End of Pregnancy,» *Guardian*, 17/1/2002; R. McKie, «Men Redundant? Now We Don't Need Women Either,» *Observer* (10 February 2002).

(1794) مع الاستثناء الوحيد المتمثل في:

.F. Kamm, *Creation and Abortion* (Oxford: Oxford University Press, 1992)

.Ibid (1795)

الفصل الأربعون: البارانويا والفلسفة السياسية ...... جيمس غلاس

أولًا: البارانويا واسمةً النظرية

إن التفكير بطريقة نفسانية - دينامية في المفاهيم السياسية يثير القضية الأكبر المتمثلة بالعلاقة بين النظرية السياسية، كمنهاج لتنظيم الجمهور، وبين الدفاعات داخل النفس التي هي مناهج تنظيم وحماية الذات الداخلية أو الخاصة. وقد حاجّت حنة أرندت [(1796)] وآخرون قائلين إن مثل هذه التوازيات غير موجودة؛ فأن نرى ارتباطًا كهذا معناه إضفاء الضبابية على الفضاء العام، وتشويه الدوافع والنوايا، وفرض صلة زائفة بين الديناميات اللاشعورية والأفعال في الفضاء العام. مع ذلك، وفي معارضة هذه النظرة، أرى أن الصراع النفسي الداخلي يؤثر في الواقع السياسي من خلال متانة منظومات المعتقدات. ويُستمد المعتقد من التفاعل المعقد بين إضفاء البنية على (structuralization) الذات الداخلية وركائزها الانفعالية والتطورية، أو عدم بَنْيَنَتها، وما يُنتجه العالم الخارجي من معطيات وأحاسيس. وعلى الرغم من أن من فرط التبسيط اقتراح أن الحياة الداخلية تُنمّط الواقع الخارجي كليًا، فإن البنيات النفسانية الداخلية تمارس، من خلال حضورها في الأيديولوجيا والمعتقدات، تأثيرًا مُعتَبرًا في ما يحدث لعامة الجمهور في الفضاء العام.

يصدق الناس «س» أو «ص» لا لمجرد أنهما من طبقة معينة في المجتمع أو درسا التفكير الفلسفي أو يمثلان مصالح بيئة تاريخية محددة وذات صبغة ثقافية معينة؛ فإضافة إلى ذلك، ربما تعمل الديناميات النفسية الداخلية، التي تكوّنت في زمن مبكر من سيرورة النمو، على دفع النفس نحو تحديد هوية تتخذ **العاطفةُ** فيها شكلَ المعتقد أو النظرية. إن ما نُرَكّبُهُ ذهنيًا باعتباره دفاعات نفسانية، خصوصًا في أشكالها البدائية، ربما يظهر في الشخص الراشد باعتباره معتقدًا أخلاقيًا، أو أيديولوجيا، أو التزامًا دينيًا أو تعصبًا دينيًا. إذًا، ربما تكون النظم والنظريات السياسية البارانويّة انعكاسًا رمزيًا للمخاوف العاطفية حُدِّدت بشكل غير مباشر أو إسقاطي من خلال تصورات تنظم سياسة الثقافة. تُفهم السياسة هنا بصفتها تمثل عرَضًا لأمراض أوسع نطاقًا في الثقافة. فالأمور التي لا نستطيع قبولها أو الإقرار بها في خيالاتنا بشأن الدوافع والرغبة البشريتين، أو لا نرغب في ذلك، تتحول إلى اعتقاد نعتنقه في حياتنا السياسية باعتباره نوعًا من مخزون تمثلات ذاتية سيئة: الغضب الإجرامي، والعدوان التدميري، والخطط البارانويّة للرقابة، ومأسسة الخداع، والافتقار إلى كوابح وقيود الأنا الأعلى. إن السياسة، بوصفها فضاءً نفسانيًا

ناشطًا ضمن الثقافة، تعمل على تقسيم الذات وتطرح منها جانبًا الأجزاء غير المرغوب فيها؛ وهي تعيد حرفيًا تمثيل لغة اللاوعي. ربما يكون للغضب النرجسي في النفس، وهوامات السيطرة، والغُرور السياسي أثر مهم في السياسات العامة.
مجالَا الخبرة، النفسي الداخلي والسياسي الخارجي، متداخلان يعتمد كل منهما على الآخر. فالسياسة البارانويّة أو الفلسفة السياسية البارانويّة مستحيلة من دون مستمعين يستقبلون مفاهيمها وأهميتها ويعكسونها [إسقاطًا على ذواتهم]. فكّر على سبيل المثال في الفضاء العام بوصفه مرآة تعكس تشظيات الذات؛ فربما يكون، مثل الذات، «ملتحمًا» بدرجة أو بأخرى، أو خاضعًا للتفكك الهائل والسقوط في اللاهويّة الفصامية أو الاختلاط الفصامي. أو ربما تغمر الجمهور منظومات اعتقادية مرعبة تفترض وجود الأعداء في كل مكان، وتنظر إلى العالم باعتباره تهديدًا أبديًا.
البارانويا هجوم على الذات، على قدرتها على التمييز بين الداخلي والخارجي؛ إنها تُفسد الإرادة، وتشوّش العلاقات بين الذات والآخر. إذ من الأعراض البارانوية الدفاع العنيف عن الذات وبقدرة معتبرة ضد سلطة القوى «الخارجية» التي تهدد الحياة وخوفًا من عَدواها [1797]. يعمل الوعي، بحسب المحلل النفساني ليو كوفار، على جعل النفس «محمية بالقدر الممكن من توغلات سياط الشك وعدم اليقين المستقبلية». يعتقد البارانوي أن «الأفكار والمشاعر موجّهة من الخارج، كما كانت في الطفولة». ومن أجل «نجاح هذا الشكل الأمثل للسجن»، فإن البارانوي «لا بد من أن يُوظف السّجّان الأمثل»، المضطهِد [المُتَخيَّل] الذي يهدد باستمرار بقاء النفس على قيد الحياة [1798]. وتحمل الخبرة في طياتها التهديد والألم؛ وتعاني النفس طغيانًا داخليًا مميتًا كأي شكل من أشكال القمع الخارجي. وتفقد البراءة والأمن والسعادة أو أي شكل من أشكال الهناء معانيها بالنسبة إلى البارانوي؛ ويبدو له العالم كابوسًا، سقوطًا في الرعب، وخوفًا من الواقع التوافقي. وتجد العواطف نفسها مُعرَّفةً بما يسميه د. و. وينيكوت [1799] مطالب الامتثال؛ وبدافع داخلي ضاغط، مُعَزَّزًا بمطلب خارجي، يدفع النفس إلى حالة من شتات الذهن والرهبة.
بسبب المشاعر ما قبل اللفظية [في مراحل نمو الطفل] والعواطف الكلية الشاملة في الفكر ما قبل اللفظي، فإن الفكرة الفرويدية عن أصول البارانويا في الممارسة الجنسية المثلية المكبوتة ليست مفيدة في محاولة فهم السياسة البارانوية وحضورها في الفترات التأصيلية من الفلسفة السياسية [1800]. إن تحليل فرويد حالة الدكتور شرايبر، على الرغم من أنه حالة دراسية مثيرة للاهتمام من الناحية السريرية، فإنه لا يحمل سوى صلة ضئيلة بفهم العمليات والمفعولات السياسية والنظرية للبارانويا في الفضاء العام. هذه نظرة ضيقة إلى أصول نشأة الارتياب الجذري، ولا نفع لها في تفكيك الأصول السياسية لِلبارانويا. فما يفيد في فهم قوة البارانويا في الذات الواعية هو

الاعتراف بأن دينامية البارانويا مركزية لنمو الإدراك والشعور. لكن هذه الدينامية ليست مشتقة من الخلط بشأن الموضوع الجنسي؛ بل هي حالة ذهنية ربما تتحول أو لا تتحول إلى حالة مَرَضيّة مشتقة أصلًا من مخاوف التفكك البدائية التي ترجع أصولها إلى المناطق المنسية من الخبرة قبل اللفظية عند الإنسان. فالخوف من أن ينهار العالم هو صدى لهذا العالم قبل اللفظي في الوعي، بقدر ما هو صدى التقويم الموضوعي للخبرة الحيّة. من المستحيل، بالطبع، خارج الاستجواب السريري، معرفة وبأي درجة من اليقين مدى التضخيم النظري للواقع القائم في المنظومات المفهومية البارانويّة. لكن استنادًا إلى ما تُشير إليه نظرية التحليل النفسي المعاصرة بشأن قدرة اللاوعي على التأثير في الوعي، من الممكن القبول بالافتراض **النفساني** القائل إن القلق البارانوي، أي الخوف من التحلل والتلاشي، ربما يكون عاملًا في تفسير التنظيم الواعي للعالم لدى المُنظّر.

تشير دلائل التحليل النفسي إلى أن المُدرَكات قبل اللفظية الشاملة قد تكون مهمة في تعريف الأخلاقيات، والفعل، وإدراك الخبرة [(1801)]. وبالمثل، فإن المجال البارانوي للخبرة الإنسانية المتكثف في الانفعال ما قبل اللفظي الذي يستنزف حرفيًا الوعي، قد يكون له أثر مهم في الفكر والفعل السياسيين. وإن أعمال كل من ميلاني كلاين وويلفورد بيون ومايكل إيغن وتوماس أوغدن وجيمس غروتشتين وفامك فولكان حول البارانويا وعدم الثقة في المراحل المبكرة من النمو النفسي توفر تفسيرًا نظريًا أكثر إثارة ومعقولية من التفسير الفرويدي الأسبق. يرى هؤلاء المنظرون في التحليل النفسي أن جذور البارانويا تضرب في الشعور والصدمات النفسية قبل المرحلة اللفظية التي تترك في النفس أثرًا لا يُمحى، وأن الإسقاطات البارانوية، المتمثلة بالشك المُضخم لدرجة مَرَضية عبر تريبات ذهنية وهمية خادعة، تنشأ من فضاءات في النفس غير متمايزة بدرجة تزيد كثيرًا عن الأسباب الجنسية للاعتلال عند فرويد. كما أن قوة قلق التفكك في النفس، والمبالغة في تصور تهديدات العالم الواقعي وتزيينها بخيالات وهمية، تتحول إلى سيناريوات دفاعية تمتلك قوة دفع عاطفية ذات صبغة شاملة أكبر كثيرًا من تصور فرويد للقلق المرتبط بالشهوات الجنسية المِثلية. ففي الخطاب الطبي السريري، الارتباط بين البارانويا وتخيل الأعداء هو دينامية نفسية تُنتج المخاوف فوق العادية. فـ «العدو» شر ومهدِّد ويجب تدميره؛ وإن تركه ليستمر في البقاء يُهدد الواقعَين السياسي والنفساني.

فالبارانويا، إذًا، عنصر حقيقي سواء أكان في التركيبات الذهنية النظرية للمنظرين السياسيين أم في أفعال القادة السياسيين. أود أن أركز على الفيلسوف هوبز في هذا الفصل، لكن من المهم أيضًا إدراك أن القادة السياسيين الحديثين يستعملون البارانويا باعتبارها سلاحًا للتعبئة السياسية. إن الفصل بين الدينامية السياسية للقادة السياسيين وأفعال الدولة يتجاهل الصلة

الوثيقة بين التأثير السياسي والفعل السياسي. توضح نظرية التحليل النفسي الحديثة وهي تدرس البارانويا الارتباط الوثيق بين المؤسسات العامة والقادة، والعوامل الدينامية النفسانية التي تؤثر في صنع القرار السياسي والسلطة الإدارية.

إن قراءة كتاب **الليفياثان** لهوبز من منظور الانفعال البارانوي يعني أن النظرية ذاتها تُشكل دفاعًا ضد سقوط النفس والعالم في كونٍ غير مترابط ولازمني، قوامه الرعب والفوضى. أو بكلمة أخرى: تشكل التخيلات البارانوية دفاعًا ضد التفكك البارانوي أو الجنون؛ وإن التصورات البارانوية (مثلًا، مناقشة هوبز في الفصل الثالث عشر للحالة الطبيعية للبشرية) تبرر إرادة سياسية قوية، والتزامًا قائمًا على أسس نفسانية قوية بالدفاع عن الأفراد والمجتمعات ضد رُعب التجزئة السياسية. وأُقرُّ بأن هذا هو ما أزعج هوبز: أن يكون بإمكان قوة العالم العاطفي جَرّ النفس والمجال السياسي إلى الحضيض. كانت لديه أسباب وجيهة لهذه النظرة؛ فهي كانت واضحة في الحروب الأهلية، وفي الصراعات على السلطة، وفي المجادلات حول المعتقدات والدين، وفي السعي إلى تحقيق الطموحات الفردية والمجد الفردي.

ربما تُشعِل نارَ البارانويا نشاطيّةُ العالم الواقعي؛ لكن، بالنسبة إلى مُنظّر مثل هوبز، تتطلب نشاطية العالم الواقعي أن تدعم الإرادة السياسية (في صورة العاهل) المؤسسات السياسية البارانوية. اعتقد هوبز أن السلطة المُغَلّفة بنظرة من الشك والتمحيص للعالم يمكن أن تؤدي إلى إحلال النظام العام وتوطيده في البيئات السياسية الفوضوية. إنه إيمان نظري، لكن هوبز لم يستمده في **الليفياثان** من الدين، بل من منطق القضايا الهندسية والاعتقاد الراسخ أن التفكير الهندسي يحمل مفتاح «الحسابات» الموضوعية. مع ذلك، يصح القول إن النظرية البارانوية وليس تحقيق الأمن والسلامة هي التي بمقدورها تعزيز الديناميات العاطفية والبنيوية التي أوصلت نظام الحكم إلى حافة التفكك في المقام الأول. وإن قوة الجنون والخوف منه، وحضوره في الحالة الطبيعية، تفسر تحول هوبز إلى تبني إرادةٍ سياسية تتميز ببنيتها المطلقة والقمعية. إن **الليفياثان** قفزة خيالية نظرية، جزء منها قائم في الواقع، لكنها مُزدانة بالإسقاطات البارانوية المصممة لمنع تفكك النظام السياسي ونظام النفس. والسقوط في الجنون، في النفس وفي نظام الحكم، هو خوف كلي الوجود يبلوره هوبز على مدى كتابه **الليفياثان**.

ثانيًا: البارانويا بوصفها فعلًا

لا يُظهر هوبز أي تعاطف مع سياسة مُشَرّبة بالمشاركة أو التبادلية أو العفوية أو المتعة. بل على العكس من ذلك. العفويّ يصبح هو الخطِر؛ ويُنظر إلى الخيال على أنه «الإحساس المضمحل» للمخيلة ويؤدي إلى جميع أنواع الصور الوهمية التي لا شأن لها بالنظام العام؛ ويتحول غير المتوقع إلى تهديد؛ ويصبح

تحاشي الولاء الصارم للقانون والقواعد السياسيين أمرًا لا يمكن احتماله. وفي **الليفياثان**، بدلًا من أن تُعتبر الحرية توسيعًا لحدود المشاركة، ينظر إليها بوصفها دينامية تقييدية على فاعلية الحكم. والفردية، أقلّه بالطريقة التي يستعملها جون ستيوارت مِلْ في كتابه **عن الحرية** [(1802)]، أي استعمال الكلمات أو البلاغة السياسية كمُساءلة مشروعة للسلطة، تصبح خطرًا مطلقًا في المجال السياسي. إن الخوف الدائم من الغرق في العدم، لدى المُنظّر (ونظام الحكم) السياسي البارانوي، هو تشويش بارانوي للعالم يستند إليه النصح السياسي. يهاجم هوبز «جلبة» الكلام السياسي لأن كثرة الكلمات الخالية من معنى مشترك تلهب الخيال السياسي وتقوض السيادة المطلقة.

يعدّ كتاب **الليفياثان** مثالًا جيدًا على كيفية استعمال البارانويا لغايات سياسية؛ وكيفية انصهار دينامية البارانويا في رؤية المُنظر إلى العدل والحق؛ وكيف أن البارانويا بصفتها بنية سيطرةٍ تعيّن الاختيار الفلسفي ومقاربة العقل واستعماله. ينسب هوبز التعاون والنزاع والتبادلية إلى المجال الاقتصادي الذي يعرّفه بأنه السعي في «الحياة السلعية». يوفر هوبز أيضًا مُحاجّة نظرية مصممة للسيطرة على طبيعة متمردة وتدجينها من خلال فرض بنية سياسية توظف الرقابة والجزاء وإمكان العقاب على التجاوزات والاعتداءات. وتحارب النظرية الكلام المُلوَّث أو الكلمات السياسية الملوثة (ما نسميه اليوم أيديولوجيا) المقلوبة رأسًا على عقب بسبب عدم إمكانية التنبؤ بالأهواء. كتاب **الليفياثان** تعبير حديث بشكل متفرد عن القيم القمعية التي تحكم الإدراك والفعل السياسيين، وتذكير كذلك بأن ليس كل امرئ يعتبر الحرية المدنية أو التسامح السياسي أشياء خيّرة بالمطلق.

إن التهديدات للنفس والدولة هي، بالطبع، حقيقية؛ لكن ربما يأخذ الخيال التنظيري التهديد الحقيقي ويحوله إلى قانون للحكم السياسي غير قابل للانتهاك. كما تُنتج القراءات البارانوية للواقع الإمعانَ في القتل، وتختفي الثقة في ما تتطلبه الطبيعة السياسية لجعل الواقع قابلًا للحكم. يبرر هوبز إحلال النظام العام والاستقرار من خلال اتباع الوسائل الآتية بإصرار دؤوب: التمحيص أو الرقابة التامة أو التيَقظ الفائق. السلطة الفاعلة في الدولة الليفياثان هي تلك التي تُضحي بالتفاعل الحر للخطاب السياسي مقابل الطاعة المطلقة لإرادة من يقرر «القوانين». وتزدهر السلطة على الخوف: الخوف من تجاوز الحدود، والخوف من التعديات، والخوف من الكلام الذي ربما يتناقض مع ما يدعوه هوبز «الأسماء» العامة أو رموز الكيان، أو الشخص الذي يحكم. فالفلسفة، إذًا، على يديْ هوبز، تُحول الواقعي إلى بارانويا؛ وتصبح عقلانية الشكل الفلسفي الأداة التي تُزيل من الكيان السياسي الغموض، والتساؤل، وعدم التأكد، والشرطية، والعاطفة السياسية أو الشدة التي من شأنها تقويض النظام العام لسيطرة العاهل ذي السيادة.

أنا لا أحاول هنا نقل المحاجة من التساؤل حول شخصية الفيلسوف إلى أهمية البناء النظري. فالدليل موجود في البناء النظري ذاته، في المقدمات التخيلية التي تؤازر الأنموذج النظري. كما أن مُحاجَتي ليست محاولة لإظهار أن هناك قوى بارانوية غامضة تحرك هوبز، على الرغم من أن تلك الدينامية كانت بالتأكيد موجودة عند الكثيرين من مفكري هذا التقليد. بل ما أود فعله هو التأمل في البنيات البارانوية ضمن نظام الليفياثان الحاكم، وضمن المخيلة التنظيرية، ثم اقتراح أنه قد يكون من المفيد النظر لهذه البنيات كجزء من نمط معقد من الدفاعات البارانوية التي تنبثق من رؤية المُنظر للطبيعة البشرية والدوافع الكامنة خلف الفعل. فمثلًا، إن كراهية نيتشه [(1803)] أخلاقيات العبيد وخوف أفلاطون [(1804)] من **العامّة** (demos) تُظهر الاحتقار الذي يحمله كل منهما للأنفس البشرية التي تعمل بسبب الشهوة والمصلحة الشخصية وليس بسبب إدراك أرقى وأكثر «نقاءً». إن تبويب هوبز للانفعالات في القسم الأول من كتابه **الليفياثان** تظهر تنبهًا إلى قدرة الرغبة على التأثير في الاختيار وتعيين الفعل؛ و[بالمثل] يُظهر وصف أفلاطون انهيار الدولة وعلاقته بالشخصية البشرية في الكتاب التاسع في **الجمهورية** طبيعة بشرية («طائر وحشي مجنح دَنّان... بشهوات لا تُشبع» يركض «مسعورًا» وعنده لوثة «جنون») لا يمكن، بكل نقائصها، الوثوق بها لصنع القرارات الصحيحة والمحقة [(1805)].

في كتاب **القوانين** لأفلاطون [(1806)]، كان الغرض من المجلس الليلي، وهو الجسم الإداري المحوري الموكول إليه مراقبة القانون، فرض طاعة الناس للدولة وإخلاصهم للقوانين وعملها في المجتمع. لكن هذا التنظيم في قلب مُحاجة أفلاطون السياسية يلتقي في الظلام؛ ويُجري مداولاته في غموض بعد أن يُسدل الليل أستاره؛ ويكمن هدفه في التنفيذ؛ وغرَضُه ضمان الامتثال لقوانين الدولة. ويشترط أفلاطون أن تُحافظ الوظيفة السياسية على التدقيق في كل خطر محتمل. «فالعالم مليء بالأشياء الخيِّرة ونقيضها على حد سواء، والأمور الخاطئة هي الأكثر عددًا» (السطر 106). هكذا، نرى أن على مجلس **القوانين** الحاكم أن يكون على حذر إزاء إمكان التحلل والانهيار والتفكك والجنون. «فالقتال المعشش في أذهاننا، بالتأكيد، أبديّ، ويدعو إلى الرقابة غير العادية» (السطر 106). تُرى، كم يختلف هذا عن فكرة نيتشه عن المربّي المطهَّر (purified breeder) في كتابه **إرادة القوة** [(1807)]، الذي يضمن أن الصفوة، وهم الذين «يرون» بالفعل، ليسوا ملوَّثين بالأخلاقيات والرغبات المفسدة للجمهور؟ وما أعظمَ مقدار الازدراء هنا للذكاء السياسي للشعب! إن الحَذَر المتواصل هو الوظيفة المركزية للمؤسسات المذكورة كالمجلس الليلي عند أفلاطون، والعاهل ذي السيادة عند هوبز، وصور النظام وضبط النفس التي تتكرر في فكر نيتشه.

ثالثًا: السيطرة وسيكولوجيا القيادة

يُحاجّ ليو كوفار [(1808)] قائلًا إن الشخصية البارانوية مهووسة بالقيادة، بـ «فيزيولوجيا السلطة البينشخصية، كيف ما كانت»، وأن «السلطة على الناس قد يجري إنفاذها بالقوة أو بالتأثير» [(1809)]. ويقترح هاري ستاك سولّيفان [(1810)] أن الهوَس البارانوي بالسيطرة هو محاولة للدفاع عن الذات ضد الحميميّة. تحل السيطرة محل اللطف؛ والصراعات داخل النفس تستنفد ما هو توافقي. ويرى هارولد سيرلز [(1811)] الذات البارانوية بوصفها ناتجًا للموضوعات الداخلية التي يكمن هدفها في الاضطهاد. «فالبارانوي يعيش اعتياديًا تحت التهديد، بكلمة أخرى، ليس التهديد من الشخصيات المضطهِدة التي يمر بتجربتها باعتبارها جزءًا من العالم الخارجي فحسب، بل أيضًا بتأثير الصور المُستَدْمَجة في داخله التي يحملها أينما حلَّ، وغالبًا لا يعلم بها، بداخل نفسه» [(1812)]. إن هؤلاء الفاعلين الذين يفرضون أنفسهم على الذات (مضطهِدون مستقلون) تكون خبرة المرء بهم بوصفهم يأتون من «الخارج»، ويرى المصاب بالبارانويا هذه «الأجسام الغريبة» داخل نفسه باعتبارهم أشخاصًا حقيقيين، لديهم القدرة على إيقاع الأذى أو الضرر، فيطور استراتيجيات مفصلة للسيطرة على قوة هؤلاء وضبطها [(1813)]. والذات البارانوية، إذًا، تصرف قدرًا كبيرًا من الوقت منخرطة في عمليات القوة المعقدة المتخيَّلة التي يكمن هدفها في السيطرة، حتى ولو أن أصول هذه المدركات تكمن، من الناحية النفسانية، في «داخل» الذات، في النطاق النفساني للخبرة.

إن الخوف من التعرض للهجوم، ومعرفة العالم بوصفه حقدًا متواصلًا، والجهد المحموم للهرب من التهديد والخطر، تستنزف الوعي في جدلية تتأرجح بين الرغبة الجامحة في السيطرة والخوف من الفناء والتلاشي الوشيكين. كما أن الكثير من هذا الجهد النفساني هو كفاح لتجنب الرعب والسقوط المدوي في حالة من فقدان الهوية والفوضى، أو ما يسميه إيغن [(1814)] «الهيكل الخارجي الهلوسي الموارب» (evasive hallucinatory exoskeleton). فالنظرة البارانوية إلى العالم، إذًا، توفر الشعور باليقين؛ وتقاوم التلاشي؛ وتبني هوية غريبة لكنها حقيقية جدًا. تحدد البارانويا، في حالتها القصوى، كنه هوية الذات. أذكر مريضًا في مستشفى شبرد وإينوخ برات أخبرني أن ليس بإمكانه الخروج من المستشفى لأن التلال المحيطة حول توسون كانت مليئة بالمدافع البعيدة المدى التي سوف تنفجر حالًا وتقتله في حال خروجه. وكانت استراتيجيته داخل المستشفى (في محض خياله المتوهم) أن يبني مدفعًا أقوى لتدمير المدافع في «الخارج». فالوهم يُنتج صورًا للقوة محكمة الإغلاق عصية على التغيير [(1815)].

ينسج هوبز على المنوال نفسه؛ فالتهديدات للدولة مصدرها عملاء أو أوهام أو أشباح أو أخلاقيات فاسدة تهاجم من الخارج. وبافتراض أن الكثير من التهديدات حقيقية، فهل يتطلب احتواؤها الإجراءات الاستثنائية التي يدعو لها كتاب **الليفياثان**؟ وهل حماية الجسم السياسي من العملاء المفسدين هدف

سياسي جوهري؟ وما هي المضامين السياسية والثقافية في تصور آلية دفاع بارانوية بوصفها المهمة الأولية للمُنظّر والدولة؟ وكما يُحاج بارنغتون مور الابن في دراسته المشهودة، **الطهارة الأخلاقية في التاريخ** [(1816)]، تربط السلطة نفسها بمطلب السهر المتواصل والتطهير والتخلص من كل ما هو مقلق وفوضوي ومفسد. ومع أن تحليل مور التاريخي غير متوازن أحيانًا، إلا أن المادة التي تُظهر تسلط الفوبيا والنفور، وارتباط ذلك بالخوف من التسمم على يد «غير النظيفين» والسامّين، أمر أخّاذ. وإن نقاشه حول الإرهابي الفرنسي الثوري، سان جوست (Saint Just)، يُبين بإقناع أن أصول الإرهاب تكمن في كراهية غير النظيفين، والمنحرفين، وغير الطاهرين. فالسلطة المنغرسة في «رؤية» معينة تناضل لأجل مثلها الأعلى في تحقيق بيئة سياسية متحررة من القوى المعادية والمؤدية إلى الفناء. لكن ما نوع السلطة التي تتطلبها مثل هذه الأفعال؟ بالنسبة إلى مور، إن تأثير الإرادة السياسية المستقيمة أخلاقيًا على الجسم السياسي ضخم جدًا. وفي حين أن هوبز أنكر أن الاستقامة هي الدافع خلف قوة وسلطة الدولة الليفياثان، فإنه مع ذلك رأى أن القالب الذي يقدمه أنموذج مثالي، وهو الميدانُ النظري الوحيد الذي سوف يضمن بيئة سياسية تحقق النظام العام. ويجب عدم التقليل من أهمية الأمل الخلاصي الذي عول في تحقيقه على السلطة المنمذجة على غرار الدولة الليفياثان. فالعاهل ذو السيادة سوف يحمي الفضاء السياسي من الجَيَشان الناتج عن الإرادات السياسية الغاضبة، والمتنافسة والمندفعة بقوة. وإن الإجراءات الأمنية الصارمة ضد تسلل من يُعرَّفون بأنهم الشوائب أو السامّون تحكم الفعل في العالم السياسي البارانوي. ومن الضروري إذًا في رأي هوبز أن تحظر السلطة الخطابات العامة، وتراقب التصريحات العامة، وتحارب الكلمات السياسية المُعدية. وليست مصادفة أن يستعمل هوبز صور «المرض» والجنون ليصف الأخطار المحدقة بالكومنولث.

بوقوع الفلسفة تحت تأثير الإرادة البارانوية، فإنها تُعرّف العالم على شكل صور مقَسَّمة إلى صالح وطالح. وتحذو الفلسفة حذو النظام النفساني البارانوي، فتعزل «الأعداء» من منظور علاقتها مع القوى التي تنظم الدولة. والفلسفة هنا تقطع دابر «الزَّبَد والجَرَب الموجودين على الجسم السياسي» (هوبز)، و«الطُّفيليين» (أفلاطون)، و«العبيد» و«الضعفاء» (نيتشه). ويظهر المنطق على شكل مُحاجّة تقضي على «الطالحين» أو هجوم شديد على حضور جهات يعتبرها الفيلسوف كريهة. ويوجه هوبز هجومه نحو «أساتذة المدارس» أولئك الذين يطاردون «أشباحًا»، ويسخر من الأرواح «غير الطبيعية»، حملة الأيديولوجيا السياسية ذات «الريح في الرأس» أو «الدماء الحارّة»، الذين «بمجرد ما حصلوا على عدوى المرض، يمزقون أنفسهم بأظافرهم الخاصة، حتى لا يعودون يحتملون الأذكياء إطلاقًا». ويحذر هوبز مستمعيه من الأمراض السياسية المتمثلة بـ «الأمزجة السيّئة»، و«المواد

السامة»، و«الجروح التي لا تندمل»، و«العقائد المؤدية إلى الفتن»، و«حمّى الشغب والإنفاق العبثي» [(1817)]. ويشجب «السخافات العبثية» للمدّعين السياسيين، وليس عنده طاقة لتحمل «الروحانيين الضالّين»، و«المقدّسين الجهلة» الذين يتكلمون عن «ممالك الجنيّات... والظلام والأشباح... الذين يعملون على تغيير عقول الرجال، بكلمات وتمييزات لا تدل في حد ذاتها على أي شيء» [(1818)]. إن الفتنة، والصراعات الدينية الأيديولوجية، والارتباك السياسي، كلها تساهم في إضعاف السيادة والتهديد بالانحلال والسقوط في هاوية الجنون.

تدمر البارانويا البنية المعرفية والنفسانية للحقيقة المتعارَف عليها عمومًا، عدا عن تدمير السياسة التشاركية وتوازناتها الحساسة بين المصلحة والانضباط. والبارانويا وعدم الثقة مدمران بشكل خاص للأشكال الديمقراطية في التحاور والعمل ولتسيير مجتمع مدني متسامح يتطلب قدرًا كبيرًا من الثقة والاعتماد المتبادل [(1819)]. إذا كانت السياسة البارانوية مشحونة بوقود الرعب الذي يميز البارانويا في النفس، فإن تأثير ذلك في الثقافة سيكون كارثيًا. وفي محاولة السياسة البارانوية للوقوف ضد الجنون، مهما كان تعريف الجنون، تقع في التناقض بحيث تُنتج ذلك الشيء الذي كانت تخشاه أكثر من غيره؛ وربما يقوي القلق الذي يولده الفضاء العام الإرهاب ويزيد تَيَقُّظ البنية السياسية البارانوية. إن «المهمة الأولية» للشخص البارانوي، كما كتب كوفار، «هي أن يُغلق على نفسه في نظام لا يمكن اختراقه أو التلاعب به». وذلك النظام، أو الوهم «يجب أن يحتويه بطريقة يُشكل بموجبها سجنًا بإمكانه أن يُقيم فيه... بعد أن يكون قد أغلق البوابة التي حبس نفسه خلفها» [(1820)]. أليس ما يفعله هوبز هو إغلاق البوابة في وجه أولئك الذين قد يهددون اليقظة البارانوية المُراقِبة لدى سلطة الملك؟

إن السلطة بالنسبة إلى هوبز أكثر من ضرورة؛ ففي **الليفياثان** تصبح صنمًا. أليس النظام المعروض في **الليفياثان** متيقظًا فوق العادة ضد القدرة المفسدة للشهوة والقوى الملوِّثة الحاضرة دومًا؟ وما أغربَ ألا تسقط أبدًا مثل هذه السلطة غير الأيديولوجية، الصافية، كالتي في الدولة الليفياثان، وهذه الهندسة العظيمة للشكل السياسي، في إغراء التطبيق باسم مبدأ مثالي أو أيديولوجيا مثالية. وهل بإمكان السلطة أن تكون بهذه الدرجة مُطهَّرة من الكلمات أو المعتقدات المشحونة بالأهواء إلى الأبد؟ هذا أحد افتراضات هوبز الذي أثبت التاريخ عدم صحته. فالسلطة المودعة في فاعلين مثل العاهل ذي السيادة تستند إلى الخوف من أن يحطم «الداخلُ» (بمعنى أهواء النفس) الخارجَ، أي عالَم القواعد والقوانين والأسماء العامة والنظام العام. لكن التهديد يُرى قادمًا من الخارج. ومع ذلك، كلما كانت البيئة السياسية أكثر معاداة للديمقراطية ومعاداة لليبرالية، ازداد احتمال سيطرة البارانويا على الوعي العام وتغذية عدم اليقين والخوف الذي صممت لأجل كبته. والسلطة

السياسية المؤمنة بالإسقاطات البارانوية، حتى في وجه الدليل المقنع المؤدي إلى عكس ذلك، تستعمل ذلك الاعتقاد أو الإيمان لإخافة جمهورها السياسي، والسيطرة عليه، ثم تقوية رؤيتها الخاصة للإرادة السياسية.

رابعًا: الحاكم المتيقظ والسلطة الأبوية

يتمتع العاهل الهوبزي ذو السيادة بخاصية آلية، غير مجسدة، غير إنسانية، وتكاد تكون فصامية. فالنفس الفصامية تكبت العاطفة أو الانفعال بلا هوادة. ومن دون المشاعر، وخصوصًا الرحمة، تصبح ممارسة السلطة أسهل؛ ولا يخضع التسبب بالضرر، وفرض الإرادة لأي قيود تُذكر. ومن الأسهل قمع أولئك الذين لا يستدرُّون عاطفة تُذكر أو لا يستدرّونها أبدًا أو قتلهم، أولئك الذين يُعتبرون هدّامين، أو مدخولين، أو موبوئين [(1821)]. ويتصرف العاهل ذو السيادة بحسب هذه المسافة القيادية الفاصلة، ويدّعي السلطة الكلية، ويمتلك خصائص تشبه كثيرًا ما سماه فيكتور توسك [(1822)] «وهم آلة التأثير» (influencing machine) [(1823)]. يرتبط ملك هوبز بالنفس الجمعية؛ ويخاطب الوعي مباشرة؛ ويتصرف آليًا ويظهر كأنه موصول بعقول الرعايا. وفي تحليل توسك للعقل الفصامي، أُعجب بتوهم أن يكون المرء موصولًا، حرفيًا، بقوة ذات سلطة وتأثيرٍ واسعين؛ ذلك الإحساس أو الشعور بأن المرء موصول يبدو صوتًا أو فاعلًا على قدر من القوة بحيث يُحدد هوية النفس. وفي الحقيقة، إن الخوف الأكبر عند هوبز يردد أصداء الفزع المروِّع الذي تراه جوليا كريستيفا في كونٍ من دون حدود أو قيود [كما في حالة الطبيعة]، وفي «إطلاق البواعث الداخلية كما هي، من دون هدف، بحيث تهدد الهوية، بما في ذلك هوية الذات نفسها». هذه بالنسبة إلى كريستيفا حالة الجنون. فـ «نحن عندئذ نكون بحضور البارانويا التام» [(1824)].

إن بيئة هوبز السياسية محاولة يائسة لتجنب هذا الإطلاق للدوافع والسقوط في جنون الحالة الطبيعية. «فالرجال الساعون إلى إحلال السلام والمحافظة على أنفسهم بالنتيجة صنعوا رَجُلًا اصطناعيًا، ذاك الذي نسميه كومنولث (commonwealth)»؛ لكن الكومنولث يضمن بقاءه الخاص من طريق العمل على ضمان الانقياد المطلق للقوانين، «ولذلك أيضًا صنع الرجال سلاسل قيود اصطناعية، سموها القوانين المدنية، قاموا بأنفسهم، وحسب المواثيق المتفق عليها، بتثبيتها من أحد أطرافها بشفاه ذلك الرجل، أو الجمعية، الذي أو التي منحاها سلطة سيادية». إن آذان الرعايا مقيَّدة بسلاسل الأوامر؛ ولا مجال للفهم الخاطئ بشأن مدى جدية وحيوية الطاعة. فالسيادة تصبح، حرفيًا، صوتًا في الرأس. وسوف تُجعل القيود قوية لدرجة أن «كسرها» يقود إلى «الخطر» والرد الانتقامي [(1825)].

تتحدث كريستيفا عن «عدم اليقين» بشأن حدود الذات؛ وهشاشتها في وسط الدوافع، والرغبات، والعنف. ويظهر اهتمام مشابه بالحدود عند هوبز؛ فتقوية

حدود الكومنولث ومن ثمّ منع الغرق في العدم البارانوي يتطلبان سلطة قوية. ويقترح العاهل ذو السيادة بنية نظرية تتجه إلى تعزيز حدود الكيان السياسي وتوطيدها وجعلها عصيّة على الاختراق بالغزو والتهديد والتفكك. وبتعبير كريستيفا، إن جانبًا من «الوظيفة الأبوية»، بما فيها من تناقضات وإجحافات، هو تقوية جدران النفس، وخلق الأنا (ego) المظهرية، إن صح التعبير، لمقاومة الغزو، أو، بتعبير هوبز، لتفادي السقوط في الجنون. وإن توافر وظيفة أبوية ضعيفة في النفس، أو بطريقة أخرى للتعبير، عدم وجود الأنا العليا (superego)، يفتح «الباب أمام الانحراف أو البارانويا». إن المرضى الذين يعانون الاضطرابات النرجسية (أو نكوصًا مخيفًا) يجدون أنفسهم مُستهلَكين في «الرعب» و«ما يرتبط به من إرهاب وخوف من أن يصبحوا متعفنين، أو مستنفَدين، أو معطَّلين» [(1826)]. إن العاهل ذا السيادة لدى هوبز يعمل، من خلال وظيفته الأبوية القوية، على منع القوى الموازنة في النفس من أن تثير العنف والمنازعات السياسية وفقدان الحدود. لكن ذلك يجري على حساب تكلفة عالية للحرية.

إن الآلية والقيادة، كأسلوبين سياسيين يعززان حدود الكومنولث، يظهران بانتظام في **الليفياثان**. «ذاك الذي يملك السلطة السيادية هو أيضًا القائد العام»، أو «قوة الجميع مجتمعة، هي مثل قوة العاهل ذي السيادة»، أو «تعبيرُ الجميع معًا يعني أن الآخرين يرونهم شخصًا واحدًا» [(1827)]. التماهي في قوة مشتركة، واندماج الإرادة، وقبول السلطة: هذه الموضوعات كلها تصف ما هو متوقع من الرعية. يقضي الخضوعُ لإرادة العاهل ذي السيادة على الفزع والرعب وعدم اليقين في المجال العام [بحسب هوبز]. وإرادة العاهل ذي السيادة هي إرادة الرعية في القضايا السياسية. ويشكل النظام العام في هذه الأسرة المعيشية السياسية البارانوية الخير الأعلى؛ ومع ذلك، إن ذلك الطلب على النظام العام بالتحديد هو ما يمكن أن يؤدي إلى نتائج كارثية من الناحية النفسية. ففي حين أن هوبز يتوجه إلى منع العنف في الكومنولث، ربما يكون الأثر العملي للسلطة القمعية معكوسًا تمامًا: أي تشجيع الانتفاضات المدنية وتأكيد المطالب السياسية والأيديولوجية من خلال استعمال العنف. أن يعيش المرء في ظل نظام حكم قوامه الخوف يعني استبطان المعتقدات و«الرسائل» البارانوية، ويعني المعاناة بسبب ما تدعوه كريستيفا «الانهيار الوشيك للحدود بين الداخل والخارج» [(1828)].

لكن هوبز يعتقد أن السلطة السيادية تمنع ذلك الانهيار **السياسي**، أي الحركة النفسية إلى الوراء في اتجاه نسخة كريستيفا من «الحالة الطبيعية» للجنس البشري: «فظاعة لا يمكن الهرب منها، بغيضة، كريهة... منكرة... قوة قديمة، على حافة الانفصال، غير واعية، تغرينا إلى حد الوصول إلى نقطة فقدان اختلافاتنا وكلامنا وحياتنا؛ إلى حد الوصول للسكتة الكلامية والتلاشي والعار

والموات» [1829]. إن سياسة بارانوية تهدف إلى منع العودة إلى الغرق، أو بطريقة أفضل، التوهم بإمكان عدم حدوثه أبدًا، تؤدي حتمًا إلى تحريم الحرية وتبرير الاضطهاد؛ وبسبب هذه الإمكانية المرعبة، تنكر هذه السياسة التعبير الحر عن الإرادة وتحدد العلاقات السياسية المعينة التي تحظى بالشرعية، وتلك التي لا تحظى بها. إذًا، قد تكون نتيجة الإرادة السياسية شديدة التيقظ، إلغاء النظام العام، وازدياد الجَيَشان والاضطراب، والعودة إلى الغرق في فوضى الحالة الطبيعية.

خامسًا: السلطة الأبوية والطبيعة النفسانية والنفس الجامحة

في هاجس الأب لتنظيم الكون، والسيطرة على «الطبيعة» النفسانية، يعتبر الطفل السلطة والنظام الدينامية المركزية للحياة العاطفية. لاحِظ كيف يعبر هوبز عن هذه العلاقة: «إنني أعمّم الميل الطبيعي لدى جميع البشر، وهو الميل المتمثل في الرغبة الدائمة في مراكمة سلطة إثر سلطة، رغبة لا تتوقف إلا بالموت» [1830]، أو كما عبر عن ذلك مُنظر في البارانويا: «الشخصية البارانوية تضحي بـ'الحب' من أجل 'السلطة'» [1831]. إن الحصيلة المعرفية الوحيدة لهذا الوضع هي معرفة العالم باعتباره سلطة: **فالنفس تصل إلى معرفة «داخليتها» الخاصة، وإطار كينونتها الخاص، ووجودها الخاص، من خلال إسقاطات السلطة، والخوف، والتهديد بوصفها البنيات الباطنة في الخبرة الإنسانية برمتها**.

بحسب هوبز، تتطلب الطبيعة إرادة قوية لمحاربة الأهواء المُخرّبة. «الأهواء غير الموجهة بإرشاد هي في الأغلب مجرد جنون»، وربما تقود إلى «هدير الفتن في أمة مضطربة» [1832]. ففي ظل سيادة العقل، أي في الكومنولث النظري عند هوبز، تصبح الطبيعة أقل ميلًا إلى الفتن، وأقل ميلًا إلى ملء الوعي بالرغبات والغموض وشهوات الحواس والعفوية، ومن ثمّ، أقل ميلًا إلى إمكان الجنون. يوفر العلم لنا الترياق؛ فهو يكافح عدم قابلية الطبيعة للتنبؤ بيقين العقل غير الملتبس و«حساب» النتائج: «إن ضوء العقول الإنسانية هو كلمات واضحة، لكن من خلال تعريفات دقيقة، خالية من الالتباس؛ **العقل** هو **طريقة السير، ونمو العلم** هو **الطريق**؛ ومنفعة البشرية هي **الغاية**» [1833]. إن متطلبات العاهل ذي السيادة لا يمكن الخطأ في رؤيتها، بمعنى «حقيقة» البرهان الهندسي غير القابلة للاهتزاز ولا تقبل الخطأ. «عمومًا، ليس القانون مشورة، بل هو أمر؛ ولا هو أمر من أي رجل لأي رجل، بل منه، ذاك الذي يكون أمره موجَّهًا إلى شخص مفروض عليه مُسبقًا أن يطيعه فحسب» [1834]. إن البنيات البارانوية للقانون، أو ما يدعوه هوبز الأمر، تمنع انحلال حدود النفس وحدود الدولة؛ إنها قيد مطلق.

من الأمور فوق الاعتيادية، على سبيل المثال، مدى مأسَسَة العقاب بوصفه دفاعًا ضد قابلية التعرض [للأذى] في الدولة الليفياثان. يتحدث هوبز عن هذه الدفاعات بوصفها معاقل حصينة ضد «سُمّ السياسيين الوثنيين و... ضد تعويذات الأرواح الخادعة». ليس من المبالغة القول إن آليات العقاب تحتوي صراحة على مكونات قمعية. يقارن هذا، على سبيل المثال، مع ندرة الحالات التي يستدعي فيها جون لوك في **رسالة ثانية في الحكم** [(1835)] (1963) (Second Treatise) العقاب، أو العدوان، أو **التهديد** باستعمال القهر أو العقاب باعتبارهما أداتين لتشجيع العيش بسلام في المجتمع السياسي.

الخوف والإرهاب والجزع: هذه المشاعر كلها تُزعج الطفل الذي يواجه الأب - الطاغية. إنه عالم بشري يشبه تمامًا الحالة الطبيعية عند هوبز، مكان حافل «بالقوة والخداع... حيث كل رجل عدو لكل رجل... والخوف مقيم، وخطر الموت العنيف؛ وحياة الإنسان يكون فيها وحيدًا، فقيرًا، بغيضًا، وحشيًا، وحياته ذاتُها قصيرة» [(1836)]. بالنسبة إلى الأب «المسبِّب للبارانويا» [(1837)]، تمثل عفويةُ الطفل وحبه للعب واستقلاليته عدوانًا خطيرًا على السلطة الأبوية والمحدِّدات الأبوية للواقع. توثق أليس ميلر [(1838)] بعناية الأثر التدميري لهذه الممارسات في تحليلها للسيطرة الأبوية، في كتابها **هذا لأجل مصلحتك** (*For Your own Good*). على المنوال نفسه [في مجال نظام الحكم]، إن تطفل الفرد غير الممتثل على «الفضاء» السياسي كي يعمل بأي أسلوب ينم عن إرادة شخصية، متحركًا ضد أوامر سلطوية تستدعي انتقامًا سريعًا غير مهادن. فليس عند العاهل الهوبزي ذي السيادة استعمال للخيال (ما يدعوه هوبز «الشعور المتلاشي») في قاموس «الإشارات» السياسية خاصته. فما **يقرره** صاحب السيادة الهوبزي هو الصحيح بفضل حقيقة أن السيادة هي التي **تنطق** القانون، وتُجسِّده في اللغة. ليست المسألة مسألة عدالة أو إجحاف، ذنب أو براءة، بل مسألة قوة، وسيطرة، وامتلاك حق تعريف **المعاني**. فـ«القانون تصنعه السلطة السيادية، وكل ما تفعله هذه السلطة له ما يبرره، ومملوك لكل واحد من الناس» [(1839)].

إن أي بيئة سياسية تفتقر إلى السلطة القوية تؤدي، بكلمات هوبز، إلى «خطأ وسُوء في الحسابات، وهذا أمرُ معرَّضة له البشرية برمتها وبدرجة كبيرة» [(1840)]. فمن الضروري، إذًا، أن تكون «الغاية من الطاعة هي الحماية»، وأن «يُفهم واجب الرعية نحو العاهل ذي السيادة على أن دوامه من دوام السلطة ذاتها التي يحميها بموجبها، لا أن يدوم أكثر من دوامها» [(1841)]. وليس للرعية أي خيار؛ إنه رضوخ جماعي، مع أن هوبز يعتقد أن مثل هذا الترتيب يخدم حياة الكومنولث ويجابه «جهل الرجال وأهواءهم» الطبيعية، والجلبة السياسية والخلط الذي يُنتج من دون شك «ضجيج الأمعاء».

سادسًا: خاتمة البارانويا والعقل - الاعتداء على الحرية

يتجنب المُنظر السياسي البارانوي التشكيك في الأسس المعرفية لأن الغرض من بناء نظرية ليس الانخراط في حوار ديالكتيكي، بل تعزيز نظام اليقين لديه. وما ينتج من ذلك هو منظومة مغلقة قوامها تفسير التأويلات، أي هو موقف مناهض لليبرالية بالمعنى الذي عبر عنه جون ستيوارت مِلْ الداعي إلى التسامح مع الآراء المعارضة. فهذا هو الدافع الذي يقرر كيف ستوضع الحقائق في الاستعمال، وكيف ستُشكل بنيات الاعتقاد في العالم، وكيف ستُؤوَّل المعرفة. وفي الحالات المتطرفة، تصبح الحقائق غارقة في الأوهام البارانوية، حتى ولو أن الأوهام تشوه الأطر التأويلية المؤسسة اجتماعيًا.

يفترض هوبز أن «العقل» أو، بتعبير أفضل، العلم قادر على البقاء نقيًا لا تشوبه شائبة فساد، أو، أقلّه، بعيدًا تحليليًا عن الأسس الإنسانية والعاطفية للحياة السياسية. وهذه غطرسة مرتبطة بالعقل تشير من منظور التحليل النفسي إلى قراءة خاطئة على نحو خطير للعلاقة بين الذات الواعية والذات اللاواعية. صحيح القول إن هوبز رأى تهديدات حقيقية للحياة السياسية لها معنى وأهمية محددان تاريخيًا. مع ذلك، المهم لغرض دراستنا هو الطريقة التي تقارب بها النظريةُ الصراعَ على الإرادة السياسية وكيف يمكن التعامل مع الصراع كموضوع للعقل التأويلي، أي «الكلمات الواضحة» عند هوبز.
بالنسبة إلى هوبز، تُفسد الأهواءُ «الكلمات الواضحة» وتُربك العقل. وهي آلة توسك غير البشرية، آلة التأثير الآلي، والإسقاط العقلاني المتصف بالقوة وكلية الحضور، والمشروع الرسمي بعيدًا عن الانسيابات العفوية للطبيعة، تلك التي تؤطر الجغرافيا السياسية وتكبت الأهواء وتستعيد النظام العام للعالم. ومع ذلك، فأي نظام عام هذا، نظامُ آلية الإملاءات البيروقراطية، نظام الكائنات البشرية بلا روح؟ وما أنواع الأشخاص الذين يحكمون وهُم بلا روح؟ وهل أيخمان هو أنموذج تحويل الشخصِ البيروقراطي العديم الروح إلى مجرد آلة؟ أم إن البيروقراطيين يمارسون التدقيق والعقاب بسبب اعتقاد قوي بالنظام العام واستقامة الإرادة السياسية؛ هذا الاعتقاد القوي يسمح بأفعال تبدو بلا روح، أفعالٍ ميكانيكية (مثل مديري الخط الحديد، ومشرفي الإنشاءات، ومديري البنوك، والأطباء، والعلماء في الرايخ الثالث)، لكن نتائجها في الحقيقة وحشية لا ترحم [(1842)].
مع ذلك، ثمة مفارقة غريبة في هذه النظريات البارانوية ونظراتها إلى العالم؛ فالبارانويا باعتبارها مرضًا تُستمد من التشوهات الخطيرة في بنية الرغبات وسيرورتها؛ وهي تجسد وتمثل صراعًا (جذوره في النمو النفساني المبكر) عاقبته هياج وغضب مفزعان لا يجدان مخرجًا إلا في التصورات المفزعة الكلية القوة للمخيلة النظرية. لكن **الليفياثان**، بصفته أطروحة سياسية وعملًا خياليًا، يضفي صبغة بيروقراطية على الغضب والسلطة العقابية، ويهاجم ما هو بشري وأهوائي والمجسَّد وغير محدد الاتجاه، بوصفها أخطارًا مدنية بالمطلق.

يحاج هوبز قائلًا إن مفهومه للشكل السياسي يخلو من الأهواء؛ مع ذلك، تنطوي البارانويا والافتتانُ بالسلطة والهيمنة والرقابة على انقلاب يغير معاني الغضب والهياج والخوف والفناء. بكلمات أخرى، فإن الشخص البارانوي ممتلئ بالأهواء، لكنها أهواء الخوف والكراهية.

فمما يضفي حيرة على التجربة البشرية الإيحاءُ بأن أي شخص أو نظام يمكن أن يكون خاليًا من الأهواء أو تعدّيات الرغبة؛ ولكن تلك هي تحديدًا المطالبة التي يرفعها هوبز بشأن السلطة. فمطلب أن ينقاد السلوك إلى الضبط، وأن يحل الأمن الصارم محل النشاط التلقائي للقوى السياسية، وأن يُقَلَّص اهتمام المؤسسات إلى مجرد صدّ القوى الديمقراطية والمضادة للبيروقراطية، فذلك كله يعني إجراء عملية جراحية على التعبير السياسي ليست أقل جذرية من محاولة لجم النفس الغريبة الأطوار أو الفوضوية بواسطة الأغلال أو بشق جراحي في الدماغ بدعوى أن أفعالها ببساطة ترفض أن يُسيطَر عليها أو أنها تقع خارج نطاق ما يتصور العقل أنه ملائم.

فما يُخفق في الحالة البارانوية، وما يسقط في **الخوف** هو العزم، والفاعلية، والإرادة **المستقلة**. إن السيطرة والسلطة، لا التبادلية والتشاركية، تغدوان النمطين البدئيين للعلاقات الإنسانية. يُقضى على العفوية وتتحول الذات السياسية إلى دمية متحركة، إلى شكل متأرجح نحيف في نهاية خيط لاعب الدمى. هذا ما يحدث سياسيًا للرعية في كومنولث هوبز، ولضحايا المشيئة الإدارية القليلي الحظ في كتاب أفلاطون **القوانين**، وللجماهير المثيرة للشفقة الموجودة على الطرف الآخر من فكرة نيتشه عن **إرادة القوة** والبطل ديونيسيوس محطم المقاييس. وبالنسبة إلى الفيلسوف السياسي، هذا النوع من السلطة يجد نفسه مصانًا لأنه، بالتحديد، تحت سيطرة نرجسيةِ مَنْطِقِه المكتفي بذاته، وهذا هو «إصرار المصاب بالبارانويا على عمل المستحيل» [(1843)]. إن ما يُضَحّى به هو طبيعة العارض العصيَّة على التنبؤ لكنها طبيعة توليدية، وهي ما أسماها لودفيغ فيورباخ «الملموسيّة» [(1844)]، كما يعبر عنها تفاعل وتداخل الرغبات الذي يُكوِّن الحياة السياسية والثقافية. أن من علامات المجتمع الديمقراطي أن الثقة والمشاركة، والاجتماع والتعاون تميز سياسته عن سياسة الهيمنة الاستبدادية.

و[بالمقارنة] يمثل كتاب جون ستيوارت مِل، **عن الحرية**، أنموذجًا راقيًا لمجموعة من الافتراضات غير البارانوية التي تحكم التوصيات السياسية. فالحرية، والتسامح، وقبول عدم الامتثال تدفع فهم مِلْ لعلاقة الفرد بالمجال العام. ليس الشك ما يُعرّف النظرية، بل الثقة؛ حيث عالَم الحياة السياسي تحتضن التبادلية، والقبول بالعدالة، والتراحم. ولن يكون المجتمع استبداديًا، ولن يتطلب ما طلبه روسو في **العقد الاجتماعي** [(1845)] أي إعلان الدين المدني. بدلًا من ذلك، يحتفي الفضاء العام بإمكانات الثقة، وبُعدها الخلاق، وقدرتها على صوغ تحالفات لم تُبنَ على الإسقاطات البارانوية، بل قامت على العمل

الجاد الهادف إلى بناء التوافق الديمقراطي. في الحقيقة، مثل تلك التحالفات والأفعال ممكنة؛ ولن تكون البارانويا تهديدًا للديمقراطية أو للفردانية الخلاقة في ليبرالية مِلْ. وهذا يبدو أيضًا افتراضًا جوهريًا عند جون رولز في **نظرية في العدالة**؛ فلا مكان للبارانويا في تقدير الأقل استفادة أو الوضع الأصلي.
نجد في كتاب هربرت ماركوزه **الحب والحضارة** [(1846)] أحد أكثر التعبيرات بلاغة بخصوص العالَم السياسي غير البارانوي. لكن ماركوزه وسع فكرة فرويد عن الشهوة الجنسية، حتى أبعد مما يمكن أن يقبل به فرويد. فبالنسبة إلى فرويد ونظرية التحليل النفسي، تمتلك البارانويا قوة معتبرة في تشظية قواعد الثقة. وتعكس النظرية المعاصرة في التحليل النفسي بخصوص علاقات المريض تعكس تشاؤمًا أصله وجهة نظر فرويد وكلاين، ومفادها أن غريزة الموت تؤدي بثبات إلى تفتت قواعد التعاون الإنساني والسياسي. فالذات السياسية، المقيدة بحضور المضطهِدين الحقيقيين والمُتخيّلين من جهة، وبالحاجة إلى النظام والسيطرة من جهة أخرى، تعمل في مجال ضيق. والقائد السياسي أو الجماعة السياسية، في مواجهة عدم اليقين والهجوم على حدودها، ربما ينكصان إلى أوهام السلطة والسيطرة المُحكمة، أو ربما يريان أن العالم حافل بالأعداء الذين لا بد من ترويضهم وإخضاعهم للعدالة. ربما يرفض النظام البارانوي أو القائد البارانوي الحب والتراحم والثقة بوصفها جميعًا ترفًا لا يمكن استدامته في عالم مليء بالتهديد والتفكك والمراكز الفرعية للسلطة التي تسيطر على المجتمع المدني. إن نجاح المؤسسات السياسية الديمقراطية والليبرالية ربما يكون متعلقًا بقدرة القادة وأعضاء دوائرهم الانتخابية [أو مناطقهم] على رؤية ما هو أبعد من مخاوفهم، ورفض الحلول البارانوية للصراعات السياسية، وبناء تحالفات تعتبر الثقة متجذرة في المصلحة الذاتية الجمعية.

المراجع

Alford, C. F. *Melanie Klein and Critical Social Theory: An Account of Politics, Art, and Reason Based on the Psychoanalytic Theory*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

Arendt, H. *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*. New York: Doubleday Anchor, 1958.

Berke, J. H. et al. (eds.). *Even Paranoids Have Enemies—New Perspectives on Paranoia and Persecution*. New York: Routledge, 1998.

Bion, W. R. *Experiences in Groups*. New York: Basic Books, 1959.

Eigen, M. *The Psychotic Core*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1986.

Rage. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, .____________
.2002

Feuerbach, L. *Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*. New
.York: Anchor, 1972

Freud, S. *Psychoanalytic Notes on an Autobiographic Account of a Case of*
.*Paranoia*. Collected Works, 12. London: Hogarth, 1958

Glass, J. M. *Delusion: Internal Dimensions of Political Life*. Chicago:
.University of Chicago Press, 1985

Private Terror/Public Life: Psychosis and the Politics of .____________
.*Community*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989

Psychosis and Power: Threats to Democracy in the Self .____________
.*and the Group*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994

Life Unworthy of Life»: Racial Phobia and Mass Murder» .____________
.*in Hitler's Germany*. New York: Basic Books, 1997

Jewish Resistance During the Holocaust: Moral Uses of .____________
.*Violence and Will.* New York: Palgrave Macmillan, 2004

Hobbes, T. *Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth*
.*Ecclesiaticall and Civil*. Oxford: Basil Blackwell, 1957

.Klein, M. *Envy and Gratitude*. London: Tavistock, 1957

.Kovar, L. «A Reconsideration of Paranoia.» *Psychiatry*. 29 (1966)

Kristeva, J. *Powers of Horror: An Essay on Abjection.* New York: Columbia
.University Press, 1982

Kumin M.D., I. *Pre-Object Relatedness. Early Attachment and the*
.*Psychoanalytic Situation*. New York: Guilford Press, 1996

Locke, J. *Two Treatises of Government*. P. Laslett (ed.). New York: New
.American Library, 1963

Marcuse, H. *Eros and Civilization: A Philosophic Inquiry into Freud*. New
.York: Vintage, 1955

.Meissner, W. W. *The Paranoid Process*. New York: Jason Aronson, 1978

.Mill, J. S. *On Liberty*. Baltimore: Penguin, 1974

Miller, A. *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence.* H. & H. Hannum (trans.). New York: Noonday Press,
.1990

.Mitchell, J. (ed.). *The Selected Melanie Klein*. New York: Free Press, 1986

Moore, B., Jr. *Moral Purity and Persecution in History*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 2000

Munro, A. *Delusional Disorder: Paranoia and Related Illnesses*. .Cambridge: Cambridge University Press, 1999

Nietzsche, F. *The Will to Power*. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans.). .W. Kaufmann (ed.). New York: Vintage, 1968

Nydes, J. «Parricide and Paranoid-Mechanisms.» *International Journal of* .*Psychoanalysis*. 44, pt. 2 (1963)

Ogden, T. H. *The Primitive Edge of Experience*. Northvale, NJ: Jason .Aronson, 1989

.*Subjects of Analysis*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994 .____________

Plato. «The Laws,» in: *The Collected Dialogues of Plato*, E. Hamilton & H. .Cairns (eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961)

The Republic,» in: *The Collected Dialogues of Plato*, E.» .____________ Hamilton & H. Cairns (eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, .1961)

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard .University Press, 1999

Rousseau, J.-J. *The Social Contract and Discourses*. New York: E. P. .Dutton, 1950

Schatzman, M. *Soul Murder: Persecution in the Family*. New York: .Random House, 1973

Searles, H. *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*. New .York: International Universities Press, 1965

Sullivan, H. S. *Conceptions of Modern Psychiatry*. New York: Norton, .1953

.*Clinical Studies of Psychiatry*. New York: Norton, 1956 .____________

Tausk, V. «On the Origin of the Influencing Machine in Schizophrenia,» in: R. Fleiss (ed.), *The Psycho-analytic Reader* (New York: International .Universities Press, 1956)

Uslaner, E. M. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge .University Press, 2002

Volkan, V. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to* .*International Relationships*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988

Warren, M. *Democracy and Association*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 2001

Winnicott, D. W. *The Maturational Process and the Facilitating* .*Environment*. New York: International Universities Press, 1965

(1796) H. Arendt, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man* (New York: Doubleday Anchor, 1958).

(1797) W. W. Meissner, *The Paranoid Process* (New York: Jason Aronson, 1978).

(1798) L. Kovar, «A Reconsideration of Paranoia,» *Psychiatry*, 29 (1966), p. 300.

(1799) D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Environment* (New York: International Universities Press, 1965).

(1800) إن تحليل فرويد لحالة الدكتور شرايبر:
S. Freud, *Psychoanalytic Notes on an Autobiographic Account of a Case of Paranoia*, Collected Works, 12 (London: Hogarth, 1958), تُعتبر الدراسة المعلَمية في مقاربة التحليل النفسي للبارانويا. وللاطلاع على مناقشة مفصلة لتحليل فرويد لحالة شرايبر، ينظر مورتون شاتزمن: M. Schatzman, *Soul Murder: Persecution in the Family* (New York: Random House, 1973).
يتمسك فرويد، على مدى عمله الإكلينكي، بهذا الخط العام من التفسير في النظر إلى البارانويا في النفس. إن الأبحاث اللاحقة المتعلقة بعلاقات الأشخاص المُعالَجين في نظام كلاين (Kleinian tradition) تقدم لنا تفسيرات أوسع مجالًا من التفسير الجنسي وأقل اعتمادًا عليه لأصول البارانويا. وتقدم أعمال كل من مايكل إيغن، وتوماس أوغدن، وجيمس غروتشتين عن البارانويا وعدم الثقة في مراحل النمو السيكولوجي المبكرة تفسيرات نظرية أكثر إثارة ومقبولية من التفسيرات الفرويدية المبكرة.

(1801) ينظر، على سبيل المثال، ميلاني كلاين:
M. Klein, *Envy and Gratitude* (London: Tavistock, 1957),
وجولييت متشل:
J. Mitchell (ed.), *The Selected Melanie Klein* (New York: Free Press, 1986),
وفْرِد ألفورد:
C. F. Alford, *Melanie Klein and Critical Social Theory: An Account of Politics, Art, and Reason Based on the Psychoanalytic Theory* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).
إن دراسة كلاين للقلق عند الأطفال الصغار [المرحلة ما قبل اللفظية] ملهمة بشكل خاص وتقود هي وويلفورد بيون:
W. R. Bion, *Experiences in Groups* (New York: Basic Books, 1959), أجيالًا متعاقبة من المحللين النفسانيين في اتجاه دراسة أهمية الشعور ما قبل اللفظي والمصادر النفسية للمدركات البارانوية. ينظر: T. H. Ogden, *The Primitive Edge of Experience* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1989); T. H.

Ogden, *Subjects of Analysis* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994); M. Eigen, *The Psychotic Core* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1986).

(1802) J. S. Mill, *On Liberty* (Baltimore: Penguin, 1974).

(1803) F. Nietzsche, *The Will to Power*, W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans.), W. Kaufmann (ed.) (New York: Vintage, 1968).

(1804) Plato, «The Republic,» and Plato, «The Laws,» all in: *The Collected Dialogues of Plato*, E. Hamilton & H. Cairns (eds.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961).

(1805) Ibid., 573b, 799-800.

(1806) Plato, «The Laws».

(1807) Nietzsche.

(1808) Kovar.

(1809) Ibid., p. 60.

(1810) H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (New York: Norton, 1953).

(1811) H. Searles, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects* (New York: International Universities Press, 1965).

(1812) كما يقول هارولد سيرلز، المستدمِج يَضطهد. ينظر: Ibid.؛ إنها قوة تسطو على الذات. بالنسبة إلى سيرلز، إن المستدمج يعمد حرفيًا إلى استهلاك النفس ويعرّف العالم، بما فيه القيم في العالم، ينظر: Ibid., p. 467.

(1813) بالنسبة للشخص البارانوي، إن ما يشعر بأنه حقيقي فهو حقيقي، حتى لو كانت الحقيقة المتفق عليها عمومًا لا تُظهر إلى القليل من الأساس «الحقيقي» للخوف. وقد يكون بعض المنظرين بارانويين بشكل مكشوف؛ بينما يوجد آخرون يخلطون بين العالم الحقيقي من الصراع السياسي والعالم المُتخيّل في الاحتواء والهيمنة. وفي ضوء قوة المخاوف المؤدية للتأكّل داخل النفس، فإن المبالغة في مخاوف العالم الحقيقي والميل أحيانًا لوضع نظريات قمعية في الاحتواء ليست سيناريوات تنبؤية بعيدة عن القبول. وغالبًا ما تكون هذه هي القوة المحركة الدافعة لبناء الأوهام وتنطبق كذلك، كما أرى، على البناءات السياسية البارانوية. ينظر: A. Munro, *Delusional Disorder: Paranoia and Related Illnesses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); J. M. Glass, *Delusion: Internal Dimensions of Political Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); J. M. Glass, *Psychosis and Power: Threats to Democracy in the Self and the Group* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).

وبحسب كتاب أفلاطون، القوانين، فإن شخصية الأثيني، وهو الذي يؤدي دور السرد في الكتاب، تختزن مخاوف قوية حول سقوط الدولة وتمزقها، وحول عناصر مكوناتها الموبوءة بسموم العاطفة، والشعر، والمأساة. ويبدو أن أفلاطون كان في القوانين مسكونًا بهاجس ما هو «العدو» للعقل بالقدر نفسه الذي كان فيه بالنسبة لبناء نظام حكم تنظمه سلطة إدارية. وفي الخطاب الإكلينيكي، فإن الربط بين البارانويا وتصور الأعداء هو قوة حركية نفسية تنتج قلقًا غير عادي. فالقلق حول قوة الشعر والرغبات المؤدية للتأكّل يظهر باتساق في سرد شخصية الأثيني. وللاطلاع على منظور متعدد الزوايا لدراسة البارانويا، بما فيها النواحي النفسية، والثقافية، والمؤسسية، ينظر: J. H. Berke et al. (eds.), *Even Paranoids Have Enemies—New Perspectives on Paranoia and Persecution* (New York: Routledge, 1998).

وللاطلاع على دراسة استثنائية في التحليل النفسي والتحليل السياسي لدور «الأعداء» بالنسبة للنفس ونظام الحكم، ينظر: V. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988).

(1814) M. Eigen, *Rage* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 2002), p. 168.

(1815) J. M. Glass, *Delusion: Internal Dimensions of Political Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); J. M. Glass, *Private Terror/Public Life: Psychosis and the Politics of Community* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

(1816) B. Moore Jr., *Moral Purity and Persecution in History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

(1817) T. Hobbes, *Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiaticall and Civil* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), pp. 209-218.

(1818) Ibid., p. 215.

(1819) لتحليل ثاقب ومدروس لدينامية الثقة في العملية الديمقراطية، ينظر: E. M. Uslaner, *The Moral Foundations of Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); M. Warren, *Democracy and Association* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(1820) Kovar, p. 299.

(1821) J. M. Glass, *«Life Unworthy of Life»: Racial Phobia and Mass Murder in Hitler's Germany* (New York: Basic Books, 1997).

(1822) V. Tausk, «On the Origin of the Influencing Machine in Schizophrenia,» in: R. Fleiss (ed.), *The Psycho-analytic Reader* (New York: International Universities Press, 1956).

(1823) إن مقالة فيكتور توسك هذه حول منشأ الآلة المؤثرة في انفصام الشخصية، تحفة صغيرة عن تحليل ظاهرة الأوهام البارانوية. ينظر: Ibid.

(1824) J. Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), p. 138.

(1825) Hobbes, p. 115.

(1826) Kristeva, p. 63.

(1827) Hobbes, p. 119.

(1828) Kristeva, p. 53.

(1829) Ibid., p. 107.

(1830) Hobbes, p. 64.

(1831) J. Nydes, «Parricide and Paranoid-Mechanisms,» *International Journal of Psychoanalysis*, 44, pt. 2 (1963).

(1832) Hobbes, pp. 41, 48.

(1833) Ibid., pp. 29-30.

(1834) Ibid., p. 172.

(1835) J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (New York: New American Library, 1963).

(1836) Ibid., pp. 82-83.

(1837) Kovar, p. 294.

(1838) A. Miller, *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence*, H. & H. Hannum (trans.) (New York: Noonday Press, 1990).

(1839) Hobbes, p. 227.

(1840) Ibid.

(1841) Ibid., p. 144.

(1842) J. M. Glass, *Jewish Resistance During the Holocaust: Moral Uses of Violence and Will* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

(1843) Kovar, p. 303.

(1844) L. Feuerbach, *Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach* (New York: Anchor, 1972).

(1845) J.-J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (New York: E. P. Dutton, 1950).

(1846) H. Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophic Inquiry into Freud* (New York: Vintage, 1955).

القسم العاشر: اختبار الحدود

الفصل الحادي والأربعون: النظرية السياسية والدراسات الثقافية [(1847)] ...... جودي دين

«من الواضح اليوم أن الثقافة والاقتصاد حوّلا السياسة بعمق إلى درجة أنه أصبح من الصعب تذكر الوقت الذي لم يفعلا فيه ذلك» [(1848)].

أولًا: مقدمة

إن أحد الأسئلة المحورية في النظرية السياسية هو «ما السياسي؟» (the political) الذي يطرحه المنظرون السياسيون بطرائق مختلفة. فبعضهم يقارب السياسي انطلاقًا مما يفهمون أنه ما يتجاوز السياسة، كما هي الحال في المبادئ السماوية أو الطبيعية، مثلًا، أو، في أفعال العنف المكوِّنة التي تؤسس كيانات سياسية. ويبدأ آخرون من الوسط، من الاتساع الثقافي والاقتصادي والوجداني المتجسد والمتحقق على نحو مختلط الذي صدف أن عثروا فيه على أنفسهم وعالمهم (أو يبحثون فيه عنهما) [(1849)]. من هذه المعطيات الواسعة، يحاولون أن يتبيّنوا السبب في أن ما يعتبر سياسيًا تشكل بطريقة وليس بأخرى، وما إذا كان التغيير ممكنًا، وكيف يمكن أن يتحقق. يميل هؤلاء المنظرون إلى الاهتمام بمسائل ما يعنيه أن يكون شيء ما سياسيًا، وماذا يعنيه التسييس. لذلك، من المرجح أن ينخرطوا نقديًا في مشكلة كيفية إنتاج ما هو سياسي.

استفاد هذا الانخراط في العقود الأخيرة من الربط مع الدراسات الثقافية وهي نقلة في تكوين اليسار الأكاديمي بدأت في إنكلترا وأصبحت وطيدة خصوصًا في العلوم الإنسانية في الولايات المتحدة في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته. ولأنها تشتمل على مجال واسع من الاستقصاءات في الجوانب الثقافية المرئية والمادية والنصّية والاستهلاكية والقومية والشعبية والثقافات الفرعية والتقنية، فإن الدراسات الثقافية بوصفها حقلًا معرفيًا تتصور النظرية باعتبارها ممارسة ملهِمة وتحويلًا للعالم.

سأعمد في هذا الفصل إلى وصف أحد أوجه التفاعل الحاصل بين النظرية السياسية والدراسات الثقافية، وهو تفاعل ظهر بقوة ووضوح خاصَّين في أعمال المنظرين السياسيين الأميركيين الذين كتبوا في نهاية القرن العشرين. كذلك سأبيّن المساهمات المنهجية المتحققة التي وضعت الممارسات الأكاديمية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية ضمن سياق التواريخ المؤسسية القومية [الأميركية]. إضافة إلى ذلك، سأوظف الطرائق التي

أصفها، وسأضفي الطابع الإشكالي على النتائج في ضوء مطالب رأسمالية معولمة وفرض الهيمنة على المجال السياسي باعتبار أن ذلك حربًا على الإرهاب. وفي سياق رأس المال المعولم، وانبعاث الأصولية، والإفقار الجماهيري، والحوكمة من خلال مشاهد الإعلام الفوري الصارخ، والخوف، والرقابة، فإن الإمكانيات التي فُتحت بداية بوساطة هذه التفاعلات البينية تحتاج إلى أن تُجَمّع معًا في تحليل متكامل لسلطة الدولة المعاصرة ضمن الاقتصاد الرأسمالي العالمي.

ثانيًا: واجهة بينية

في ضوء السياسة المشهدية لثقافة الترفيه الشبكي من جهة، ومواطن الجذب الجماهيري للرؤى الأصولية عن مجتمع موحَّد في مواجهة الانقسام الاقتصادي المتطرف من جهة أخرى، يبدو من المعقول الافتراض أن يستغرق المنظرون السياسيون كليًا في السياسة الثقافية وسياسة الثقافة. وفي زمان ومكان يصبح فيهما الممثلون حكامًا ورؤساء، يتوقع المرء من النظرية السياسية التركيز على التحليل النقدي لإنتاج المعاني والقيم والتوقعات السياسية، وعلى توليد القبول. بدلًا من ذلك، معظمُ التنظير حول السياسة في الولايات المتحدة الذي يُجرى في أقسام العلوم السياسية يُزيح السياسة عن سياقاتها الثقافية والاقتصادية. إن البحوث التي تتناول سياسة الثقافة ومجريات أمور السلطة في عدد من حقول الخطاب بمعزل عن الدولة، نفّذها باحثون في العلوم الإنسانية في أقسام الأدب واللغات. إن القليلين من المنظرين السياسيين الموجودين مؤسسيًا ضمن العلوم الاجتماعية الذين كانوا جزءًا من التحرك نحو «النظرية» المرتبطة بـ «ما يشار إليه في الأغلب بسخرية أنها» الدراسات الثقافية، تميل النظرية السياسية الحقيقية أو الجادة إلى تهميشهم.

أعطت مؤتمرات ومجلات العلوم السياسية في معظم سنوات السبعينيات والثمانينيات واجهة المسرح للحوار النظري بين الليبراليين والجماعويين. تفرع هذا الحوار في مناقشات بشأن التداول والتبرير والحرية والحقوق. وفي الوقت ذاته، وعلى عتبة الألفية الجديدة، احتلت قراءة مؤلفات الشخصيات الواردة في المدونة المعتمدة معظم الحقل الدراسي. وكان من النادر جدًا أن ينتج المنظرون السياسيون بصراحة وعن قصد أعمالهم الأكاديمية باعتبارها مداخلات في صراعات محددة. أو ربما يكون من المفيد القول إنه كان من النادر نشر تلك الأعمال في المجلات الرئيسة للعلوم السياسية والنظرية السياسية. فمجلة **النظرية والحدَث** (*Theory and Event*) التي تنشرها إلكترونيًا مطبعة جامعة جونز هوبكنز، انطلقت في عام 1997 وكان جانب من هدفها يتمثل في توفير موقع للنظرية المنخرطة سياسيًا. وعلى الرغم من وضوح الترابط بين السياسي والثقافي، في حينه، فإن الممارسة الأكاديمية للنظرية السياسية

كبحت الأعمال الثقافية التي تتناول السلطة كما لو أنها تريد التنصل من أي أثر للمحاباة والانخراط السياسيَّيْن.

ينبع أحد التفسيرات لهذا الرفض للاستقصاء الثقافي من الاختلاف في المواقع المؤسسية، والتواريخ التخصصية، والالتزامات المنهجية لكل من النظرية السياسية والدراسات الثقافية. فالنظرية السياسية تهتم بدراسة العلاقات التاريخية والمعاصرة بين موضوعات وعقلانيات وممارسات تندرج تحت «ما هو سياسي». وفي الولايات المتحدة، قصصُ النشأة التي تسرد التاريخ الطويل والمهيب للنظرية السياسية باعتبارها مهنة أدت دورًا حاسمًا في الدفاع عن النظرية السياسية المعيارية ضد التهجمات السلوكية والعلموية. فمثلًا، يكتب شِلدون وولِن، في مداخلة عند نقطة رئيسة يكثر الرجوع إليها في هذه المعركة، «إن البيّنة على وجود هذه المهنة نلقاها في الفكرة القديمة عن حياة النظر المتفكر (bios theoretikos)، إلى جانب الإنجازات الفعلية للطابور الطويل من الكتاب من أفلاطون ووصولًا إلى ماركس» [(1850)]. وعلى الرغم من أن وولِن كان حريصًا على ألا يختزل النظرية السياسية في تقليد التحليل النصي - وهو في الحقيقة يؤكد أهمية النظريات السياسية «الملحمية» التي تتناول المشكلات في العالم - فإنه مع ذلك يصوغ مفهوم النظرية السياسية من خلال خط متصل من المفكرين كان كل منهم يسعى «إلى إعادة تجميع العالم السياسي» [(1851)].

في المقابل، تتكون الدراسات الثقافية من اندماج فضفاض لبحوث متعددة التخصصات ومشروعات سياسية تُغطي طائفة واسعة من الموضوعات والاهتمامات ونادرًا ما تَدَّعي بتاريخ أقدم كثيرًا من أنطونيو غرامشي. وإن قصص نشأتها في دراسات ثقافة الطبقة العاملة الإنكليزية والطابع السياسي لبريطانيا ما بعد الحرب تؤكد هذا التنوع، وتربطها بالمواقع الشعبية ومواقع الثقافات الفرعية للمقاومة السيميائية وما يُنسب إليها من نوايا سياسية. «الدراسات الثقافية ليست شيئًا واحدًا»، كما يؤكد ستيوارت هول، «ولم تكن إطلاقًا بالشيء الواحد» [(1852)]. فالدراسات الثقافية تقدم نفسها كمداخلة أكثر مما تقدم نفسها بصفتها محادثة متواصلة [(1853)].

على الرغم من أوجه عدم التناظر المؤسسي بين النظرية السياسية والدراسات الثقافية، فقد ظهرت في العقود الأخيرة من القرن العشرين واجهة بينية لهما وهي مفيدة للتفكير بشأن تعذر الفصل بين السياسة والثقافة. وإني أستعمل اصطلاح «واجهة بَيْنِيَّة» لأن هذه المقاربات لا تُشكل خطابًا أو سجالًا. فالعمل في الواجهة البينية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية ليس إدماجًا لنقاط القوة والأفكار الثاقبة في المجالين لإنتاج شيء جديد. بدلًا من ذلك، هذه الواجهة البينية هي تشكّلٌ ظرفي، متداخل، ومتغير من جانبين في التفكير حول العالم المعاصر وإنتاج السياسي.

إن العمل البَيْني يؤكد أهمية فهم **كيف** يكون الشيءُ سياسيًا، ويُعنى أيضًا بمخاطر الافتراض المسبق بأن موقعًا ثقافيًا، أو خطابيًا، أو مؤسسيًا معينًا هو

سياسي بالضرورة أو بشكل مسبق، أو أن مداخلة تحليلية هي سياسية بدرجة كافية. ولننظر إلى المسألة من دون مواربة: تجازف النظرية السياسية بتسطيح تحليلاتها إن هي أخفقت في الاعتراف بالتشابكات الحالية للسياسة في الثقافة. وتجازف الدراسات الثقافية بتسطيح مماثل وبعدم التدخّل، بافتراضها أنها تتوافر على نفوذ سياسي سلفًا. وبناءً عليه، فإن الأعمال البينية للمجالين، مع انتباهها إلى هذه المجازفات وتجنبًا لها، تقترح أربع طرائق لبحوث بَيْنِيَّة مشتركة في مسألة إنتاج السياسي: إضفاء الطابع الإشكالي (problematization)، وضع الأشياء في سياقها (contextualization)، والتحديد (specification)، والتعديد (pluralization).

ثالثًا: أربع طرائق

الطريقة الأولى لتأطير ما هو سياسي في الواجهة البينية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية هي **الأشكلة.** وتتضمن قراءة نقدية وتحقيقًا نظريًا في الممارسات والأداءات التي تعرقل «الطريقة التي تُدار بها الأمور حولنا». فربما نتساءل: لماذا يُنصّ في الأغلب على أن هدف السياسة هو الأمن أكثر مما هو السعادة؟ أو ما نوع السياسة التي تحكم السيارات والحواسيب؟ ما الذي نحن بصدده في طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها؟ فتحديد إشكاليات ما هو سياسي يجعل الأنماط المعتادة في التفكير بشأن السياسة غريبة، وفي غير مكانها، وبحاجة إلى تفسير.

أولًا، يستكشف توماس دَمّ، مثلًا، ما هو عادي (the ordinary) بوصفه مخزنًا للتخيلات السياسية، شيئًا متميزًا عن «الحقائق» المعروفة موضوعيًا في العلم الاجتماعي الوضعي من جهة، وعما يعرقل الحوادث من جهة أخرى (1854).

يذكرنا عمله بأن الديمقراطية، بوصفها ممارسة حية تتنفس، تستتبع ما هو أكثر من هذا الاختيار بين الندين [عادي - غير عادي] اللَّذَين يقع الكثير من التفكير هذه الأيام في مصيدتهما. إن التواؤم مع العادي يُؤَشْكل هذا الترتيب، لافتًا الانتباه إلى الطريقة التي تقوم بها معارضة التكنوقراط والإعلام المبهرَج بنزع الطابع السياسي عن الديمقراطية. ومجمل القول إن أشكلة السياسي هي أن نسأل لماذا يصل تكوين سياسي إلى هيئة معينة، وكيف؟ وتعني الأشكلة أيضًا تقدير قيمة الظرفية الموجودة في أي تصور للسياسة بغية التفكير بطريقة أفضل حول كيف يمكن الترتيبات أن تكون غير ما هي عليه.

ثانيًا، تعمل الواجهة البينية للنظرية السياسية/الدراسات الثقافية على وضع الأسئلة السياسية في سياقات الحاضر. إذ تعترض طريقةُ **التسييق** هذه على النظريات السياسية التي تدعي أنها توفر نقطة أرخميدسية أو «نظرةً مِن لا مكان» يمكن منها إطلاق مبادئ عالمية في العدالة أو المعتقدات الأساسية لإجماع بشأن العدالة تكون مشتركة بين الديمقراطيات الرأسمالية المتأخرة.

يمهد التسييق لكشف المغالاة التي تُبعِدُ وتفسد دومًا المفاهيم التي يُصار من خلالها إلى تشكيل السياسي، وبلورته بشكل ملموس، ومدّه بأسباب الحياة.

يُبرز عمل آن نورتون حول التمثيل (representation) أهمية التواؤم مع السياقات التي تدور فيها الأفكار السياسية. وهي تترجم المعتقدات المحورية لليبرالية الأميركية إلى ممارسات يومية مثل الأكل واللباس والتسوق. فهذه الممارسات تشرعن الافتراضات التي تقول إن الحرية تعني الاختيار وإن الناس يمثلون أنفسهم ويمارسون السلطة بالفعل عندما يختارون بحرية. إضافة إلى وضع نورتون الليبرالية في سياقات الأنشطة اليومية، فإنها ترسم الطريق التي بموجبها تتصدى هذه الأنشطةُ للمقدمات الأساسية لليبرالية، «فهذه الأنشطة تُظهر الإكراه في سياق الاختيار، وتظهر كيف تتخطى قوة التمثيل ما تدعي أنها تمثله»[(1855)]. فالمفاهيم هي أكثر من مجرد تجميع كلمات تَسكن نَصًّا أو مُضغات صوتية تفيض من أفواه السياسيين. إنها بؤر الانبثاق المستمر للآمال والطموحات والانتقادات والطعون.

ينطوي التسييق على مسعى لتصنيف العناصر المختلفة التي تترابط معًا في تشكيلات سياسية معينة[(1856)]. وربما يكون من الأهم في هذه الأيام، في ظل شروط الرأسمالية التواصلية والحرب الدائمة، ملاحظة أن التسييق يُمكّن المُنَظِّرين السياسيين والثقافيين من تحليل نزع الطابع السياسي، أي تحليل الوسائل التي من خلالها تُقْصى القضايا، والهويات، والحوادث عن التداول السياسي، وتُحظر من الأجندات، أو يُفترض أن مشكلاتها حُلّت.

الطريقة الثالثة لتأطير الأسئلة بشأن ما هو سياسي هي **التحديد** (specification). ولا أقصد بهذا مجرد الانسجام مع الاختلاف، بل مع العلاقات التي من خلالها يجري إنتاج الاختلافات، كما تُلاحَظ الخصوصيات والعموميات وقياسها والمطالبة بها وإعادة استنساخها. وهكذا، نرى أن مايكل شابيرو، في تحليله الرفيع للنظرية السياسية باعتبارها ممارسة نَصّية، يحدد «نظم المعاني المقررة مسبقًا» التي تحكم المحاورات بشأن السياسة[(1857)]. وبتقديمه عمله صراحةً على أنه مداخلة نقدية، يُمايز شابيرو الأشكال اللغوية، واقتصاديات المعنى، وإنتاجات الفضاء، وأعراف السرد التي تمنح التمكين للنظرية السياسية وعمليات رسم السياسات، ويُسيِّسها. تنجح هذه العملية في القراءة التي يقدمها شابيرو لكتاب روبرت بيلاه (Robert Bellah) ورفاقه **عادات القلب** (*Habits of the Heart*) في ضوء رواية دون دِليلو (Don DeLillo) عن اغتيال كنيدي المعنونة **برج الميزان** (Libra). وعلى الرغم من أن كتاب **عادات القلب** هو في ظاهره عرض واقعي للبيانات المجمعة من خلال مقابلات معمقة ومنتظمة مع العديد من المواطنين الأميركيين، فقد أظهر شابيرو، بمقارنته بين الكتابين، وحدة صوت المؤلِّفين لكتاب **عادات القلب** التي عبر عنها إخفاقهم في توصيف التماهيات والفضاءات المتنوعة والمتصارعة التي تطبع الحيوات المعاصرة. في المقابل، يعرض كتاب **برجِ الميزان** لأصوات متعارضة تتصارع مع الظروف والمعنى.

ومن المفارقات أن تشع صراعات الموضوعات المنقسمة من خلال الكلمات الروائية [المتخيلة] لكاتب واحد في حين أنها تُمحى في كتاب ألفه عدد من المؤلفين اعتمدوا فيه على ما يسمونه محاورات «الحياة الواقعية» مع أناس حقيقيين. وهكذا، من خلال التحديد، تعمد الأعمالُ في الواجهة البينية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية إلى التنظير للارتباطات بين الصور والحوادث المباشرة من جهة، والبنيات الأكبر للسلطة وعلاقاتها وسيروراتها وتجمعاتها من جهة أخرى.

رابعًا، تتناول الأعمال في الواجهة البينية إنتاجَ السياسي من خلال **التعديد**. إذ يعني تعديدُ السياسي رفضَ فكرة أن السياسة يجب أن تتركز في الدولة التي تُفهم بأنها نشاط الأحزاب، وتُفسّر من خلال تحليلات السلوك الاقتراعي. بوحي من تركيز ماركس على الاقتصاد، ودراسات العرق النقدية عن الإثنية، والتفسيرات النسوية للخصوصية، واهتمام نظرية المثليين بالجنسانية، يُضاعف التعديد المواقع والمقولات التي «تدخل» في باب السياسي. إنّ تجميع وليام كونولي قائمة مصممة لتحفيز مزيد من التعديد يمنح شعورًا بمدى غِنى هذا الفائض من الممكنات السياسية. يضم كونولي في قائمته السياسة الجزئية للفعل، وسياسة الاضطراب، وسياسة التشريع، وسياسة التجمعات التمثيلية، وسياسة العلاقات بين الدول، وسياسة الحركات غير الدولتية العابرة القوميات [(1858)]. وليس مستغربًا أن يضم التعديد طرائق التحليل السياسي فضلًا عن محتوياته. فالأنماط المختلفة من السياسة ستقترح بروتوكولات بحثية مختلفة [(1859)].

على الرغم من ذلك، ومع أن التعديد يتيح فرصًا للتفكير حول السياسة، فللمرء أن يتساءل عن محدوديته: وباستخدام تعبير مايكل هارت وأنطونيو نِغري، هل بإمكان توسيع جذري للتعديد القضاء على الجماعية (collectivity) بحيث يبلغ أوجه في فرديات لا حصر لها؟[(1860)] هل التعديد كلمة أخرى للتشظية أو حتى صيغة أخرى من تمايز الأسواق التي يؤكدها الاقتصاد ما بعد الفوردي؟ وعلى الرغم من احتمالية هذه المخاطر، فإن الحصيلة ليست حتمية. وبربط التعديد بالطرائق الثلاث الأخرى التي تميز الأعمال في الواجهة البَيْنية - الأشكلة والتسييق والمواصفة - بإمكانه إثبات أنه عامل تذكير بالوفرة المُنتِجة التي تنساب عبر السياسي وتتخطاه. وعلى نحو معاكس، هذه الطرائق الثلاث، بصفتها مكونات للتدخل السياسي، سوف تستتبع أو تتطلب، ولو لفترات موقتة، كبح دوافع التعديد. يوضح ستيوارت هول أن الدراسات الثقافية «ليس بإمكانها أن تكون تعددية ببساطة. [...] فلديها بعض الإرادة للارتباط؛ ولها بعض المصلحة في الاختيارات التي تتخذها» [(1861)]. وإن حقيقة أن شيئًا ما **على المحك** هو ما يجعل الدراسات الثقافية سياسية. وكما يحاج هول بحق، تصبح السياسة مستحيلة من دون «إغلاق تعسفي» [(1862)]. إن التسييق والتحديد يساعدان في

تبديد هذه التعسفية إلى حد ما، لكن ليس تمامًا: فيحب أن يُؤَشْكَل الإغلاق بحد ذاته، ويجب أن تُكشف تعسفيتُه وتصبح موضوعًا للدراسة النقدية.
سأتحول الآن إلى السياقات المؤسسية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية، مشيرًا باختصار إلى انبثاق الدراسات الثقافية في بريطانيا قبل الانتقال إلى التركيز على تطوراتها في الولايات المتحدة. فللموضوعات ذاتها معانٍ وتأثيرات مختلفة في سياقات مختلفة. وفي الفقرات الآتية، سأحاول استكشاف هذه السياقات. وكي أبين كيف استطاعت الدراسات الثقافية البريطانية توفير القدرة على التحليل الرصين لنوع معين من تكوين الدولة [والتأثير فيها]، سأركز على مساهمات ستيوارت هول. وكي أقدم الطريقة التي أدت بموجبها الترتيبات المؤسسية في الولايات المتحدة إلى الابتعاد عن التركيز على الدولة والاقتصاد، حتى عندما وفرت أفكارًا ثاقبة في الثقافة السياسية الأميركية، فسوف أسلط الضوء على عمل مايكل روغن (Michael Rogin).

رابعًا: ستيوارت هول والدراسات الثقافية البريطانية

تأثرت الدراسات الثقافية البريطانية بالأعمال التي مهدت لها، ومنها كتاب ريتشارد هوغارت **استخدامات القدرة على القراءة والكتابة** [(1863)] وكتابا رايموند وليامز **الثقافة والمجتمع والثورة الطويلة** [(1864)]، وكتاب إ. ب. تومبسون **تكوين الطبقة العاملة الإنكليزية** [(1865)] وتعتبر ولادة الدراسات الثقافية البريطانية مرتبطة عمومًا بتأسيس هوغارت وستيوارت هول في عام 1964 مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في بيرمنغهام. وفي العقدين اللذين أعقبا تأسيس هذا المركز، في الوقت الذي واجه فيه التعليم في إنكلترا صعوبات اقتصادية قاسية، أصبحت الدراسات الثقافية تُقدَّم بصفتها شهادة جامعية أولى في تسع من الكليات التطبيقية (وجامعتين، إحداهما جامعة بيرمنغهام): وقد وفّرت الدراسات الثقافية مظلة مفيدة لأقسام العلوم الإنسانية، كي تعيد تنظيم نفسها في ظل الضغوط الاقتصادية [(1866)].
بصفة عامة، ركزت البحوث المرتبطة بكلية بيرمنغهام على السيرورات المشكّلة للمجتمع البريطاني ما بعد الحرب: صعود الاتصال الجماهيري، والزيادة في النزعة الاستهلاكية وما نجم عن ذلك من تسليع مجالات الحياة المختلفة، وأشكال الاضطهاد العرقي والقومي. كان بعض هذه البحوث مرتبطًا بخيبة أمل إزاء الماركسية. ولم يقتصر الأمر على اعتبار أن مقولات ماركس عن القاعدة والبنية الفوقية والوعي الزائف اختزالية وحتمية إلى درجة لا تلائم التحليل الثقافي، بل إن اليسار البريطاني الجديد، وفي ضوء الغزو السوفياتي لهنغاريا في عام 1956، نأى بنفسه عن السياسة الماركسية [(1867)]. فمن جهة، وعلى نحو يتصف بالمفارقة بلا شك، يظهر هذا النأي عن الماركسية في الانخراط المنتظم مع أنطونيو غرامشي وتوسيع تحليلاته لمفاهيم الهيمنة، والمجتمع المدني، وحروب المواقع والمناورات، والوعي المتناقض، والمثقف

العضوي. من جهة أخرى، يظهر هذا النأي أيضًا في دراسة الثقافات الفرعية: فالطبقة تحتاج إلى المواصفة ربما من منظور الجنس أو العرق، وربما من منظور نماذج بناء الهوية المستندة إلى الاستهلاك.

تساعدنا هذه المواصفة في إلقاء الضوء على إنتاج الهويات الطبقية، عارضة بذلك تصويبًا للجوهرانية الماركسية، وموفرة تحليلًا مفيدًا لتركيب الهيمنة، ولكنها، في الوقت ذاته، قد تنزلق إلى الاحتفاء بالأسلوب. ويُنظر إلى المكونات الإبداعية للثقافة الشعبية بصفتها أشكالًا مقاومة، جزءًا من الكفاح السياسي الحاصل في الحياة اليومية. إن إحدى المشكلات في هذه التحليلات التي انتُقدت بكثافة **ضمن** الدراسات الثقافية، هي أنها تفترض نفوذها السياسي مقدمًا، وتخفق في الربط مع السياسة الأوسع، وتخفق في تفسير لماذا يقاوم أداء أسلوبي معين تشكل الهيمنة بدلًا من أن يقويها، أو لماذا تربطه مقاومته بالكفاحات التقدمية لتحقيق العدالة الاجتماعية عوضًا من الطموحات الفاشية في السيطرة [(1868)]. وجّه الصراع النظري والعملي مع الماركسية أقوى الأعمال في الدراسات الثقافية البريطانية. إن الاشتباك مع الماركسية يعني بقاء التركيز على الاقتصاد وفي الوقت ذاته أشكلة المقولات الماركسية عندما يُضطر الباحثون إلى أن يسألوا كيف يمكن أن يدعم العمال والناس والأسوأ حالًا سياسات تناقض بوضوح مصالحهم المادية.

فمثلًا، يعمل ستيوارت هول على تسييق حكومة تاتشر في بريطانيا ما بعد الحرب. ففي العقود الأولى بعد الحرب العالمية الثانية، كانت بريطانيا تتجه نحو الديمقراطية الاجتماعية على النمط الأوروبي. وكان تضافر «الدولة الكبيرة ورأس المال الكبير» بعد الحرب نتيجة لحل وسط بين اليسار واليمين: قبل اليمين بدولة الرفاه مع السياسة الاقتصادية الكينزية، بينما وافق اليسار على العمل ضمن الشروط الجوهرية للرأسمالية. واستجابة للتقلبات الضخمة في أواخر الستينيات والسبعينيات (الركود الاقتصادي العالمي، عدم القدرة على تمويل دولة الرفاه **و**المحافظة على تراكم رأس المال والربحية في آن واحد، والنزاعات الصناعية، والإضرابات، والعنصرية العنيفة ضد المهاجرين)، قَلَبت التاتشرية حالة التوافق السابق، وأعادت بناء النظام الاجتماعي العام، و«غيرت المصطلحات الدارجة للفكر والنقاش السياسيين» بحيث أصبحت كلمة «حر» تعني «السوق الحرة» [(1869)]. وبدلًا من دعمها، سعت التاتشرية إلى «فك عقدة سحر» دولة الرفاه من طريق الجمع بين التركيز على السوق الحرة والعناصر التقليدية لحزب المحافظين في النظام العام، والأمة، والأبوية. وكانت النتيجة الرجوع إلى الصيغة القديمة المتناقضة «سوق حرة **و**دولة قوية» [(1870)]. أحدثت التاتشرية إعادة تقويم للقيم البريطانية: فما كان في السابق يشكّل عنصرًا إيجابيًا للدولة (توفير الحاجات الأساسية، مثلًا) صار يُفهم أنه منفعة خاصة من السوق الحرة.

أهم الجوانب إثارة في التاتشرية، بالنسبة إلى هول، هو حصولها على الدعم الشعبي، خصوصًا ضمن تلك القطاعات المجتمعية التي كان أي تحليل ماركسي يتوقع منها نمطيًا أن تعارض التاتشرية. وبتقديم نفسها قوةً إلى جانب الناس، استطاعت التاتشرية حشد الموافقة الشعبية «من خلال الجمع بين فرض الانضباط الاجتماعي من فوق - أي، نظام حديدي لأزمنة حديدية - والحشد الشعبي من تحت»، وهو ما يسميه هول «الشعبوية السلطوية» [(1871)]. كانت التاتشرية محصلة صراع أيديولوجي، وكانت تحوّلًا وإعادة تشكيل لخطابات جناح اليمين هدفها توفير القدرة لطريقة جديدة في التفكير كي يكون اليمين مسيطرًا. فكيف انبثق هذا الحس المشترك الجديد؟ يوضح تحليل هول المحدد لمؤسسات ملموسة أنه لم يكن هناك شيء تلقائي أو سحري بشأن ذلك (على شاكلة تعويذة ما على الوعي العام). كان ظهور التاتشرية نتيجة لعقود من الحرب الأيديولوجية، ولضمان السلطة أو الموافقة قبل الوصول إلى الحكم. هكذا، قبل أن تصبح مارغريت تاتشر رئيسة وزراء في عام 1979 بزمن طويل، كان معهد الشؤون الاقتصادية ومركز دراسة السياسات يروجان لمبادئ السوق الحرة ويدعمان الاقتصاديين المناهضين للاقتصاد الكينزي. وبالمثل، تناولت الصحف الشعبية التركيز على النظام العام، والوحدة، والأمة ممجِّدة التاتشرية وتاتشر نفسها. وكما يوضح هول، «أعدّت هذه المنظمات الأرضية، وكانت خنادق الدفاع والتعزيزات، ومراكز الدفاع المتقدمة في المجتمع المدني نفسه التي انطلق منها الهجوم المضاد في وجه الإجماع الحاكم. [...] وساعد ذلك على تحويل ’ما لا يمكن التسامح معه‘ إلى شيء ممكن التفكير فيه» [(1872)].

كانت التاتشرية حصيلة معارك الأفكار والآراء والقيم التي قام صراع حولها في فضاء المجتمع المدني، وهو فضاءٌ لا يُختزل إلى الوسائط الإعلامية. ساهمت المؤسسات الأكاديمية، ومراكز الفكر البحثية، والمنظمات الخاصة في الأفكار وساعدت على صوغها وسبكها في التاتشرية. وبالنسبة إلى هول، لا يكمن الأمر الحاسم لفهم التاتشرية في مجرد تعددية الخطابات (مثل العرق، والجريمة، والأمة، والجنسانية، والسوق) التي تنتجها ضمن المجتمع المدني، بل في تشكّل هذه التعددية من العناصر الأيديولوجية في وحدةٍ، أو تشكيلٍ خطابي، على مستوى الدولة [(1873)]. كانت التاتشرية بنية مهيمنة ذات سلطة مشكَّلة من خلال إنتاج الحس المشترك، جعلُ ما كان حتى حينه غير مُتَصَوَّر وكأنه حقائق الحياة الجديدة («نعم، إن السوق غير مثالية، لكن ليس لدينا خيار آخر...»).

مجمل القول إن موقع الدراسات الثقافية البريطانية على هوامش الاقتصاد البريطاني، وفي سياق الصراع مع الماركسية، وبصفته جهدًا للاشتباك مع تحالف يميني صاعد وصل إلى الحكم في وقت انتشر فيه الخلل الاجتماعي

والاقتصادي والسياسي - «الشعبوية السلطوية» - منح تلك الدراسات قدرة تحليلية وقابلية للتسويق السياسي، كما منحها - في الواقع - الحقيقة [(1874)].
حاولت المشروعات المرتبطة بالدراسات الثقافية إضفاء معنى على حالة بريطانيا الخاصة بعد الحرب العالمية الثانية من حيث أشكال الثقافة الجماهيرية الجديدة وفي ضوء إعادة هيكلة الديمقراطية الاجتماعية البريطانية وتبدّد سياسة اليسار [(1875)].
أتحول الآن إلى السياق الأميركي، بهدف النظر في خصوصية وضع النظرية السياسية الأميركية في مواجهتها لحروب الثقافة إبان الثمانينيات من القرن العشرين. فما سيصبح واضحًا في التحليل الآتي هو أن الطريقة التي تضافر فيها الشعور بهيمنة السياسة الثقافية (مقارنة بهامشية مشروع يُدعى الدراسات الثقافية) من جهة، مقرونًا بمطالب **العلوم** السياسية من جهة أخرى، هيّأت الالتفاتة الثقافية في النظرية السياسية بغية إبعادها عن الدولة.

خامسًا: حرب الثقافة في الولايات المتحدة الأميركية

في خلال أواخر ثمانينيات القرن الماضي وأوائل تسعينياته، أصبح الحس المشترك الفكري في الولايات المتحدة يعكس إجماعًا على أن **كل شيء** صار سياسيًا. وتناغمت الأصوات المرتفعة من قطاعات متنوعة في إبراز الملاحظة التي تقول إن الثقافة أصبحت سياسية والسياسة أصبحت ثقافية. وبكلمات شِلدون ولِن، «من الصعب التفكير في عمل، أو علاقة، لم يصرح شخص ما بأنها ’سياسية‘ أو تتضمن ’سياسة‘ أو اختصارها، ’السلطة‘. وليس من الواضح أبدًا اليوم ما الذي لا يمكن اعتباره سياسة» [(1876)]. وبمتابعتنا التنظيرات النسوية بأن ما هو شخصي وأسري وجنسي هو في الحقيقة مواقع للسلطة والسيطرة، والتحليلات المناهضة للعنصرية حول انتشار ممارسات التمييز وعدم التمكين الذي رافق المكاسب الرسمية على مستوى الحقوق - وإنكار تلك المكاسب في الأغلب - والحوارات الساخنة حول الفنون العامة والتعليم العام، ناهيك ببروز التجارب الجديدة في العيش المرتبطة برفض المؤسسة في عهد أيزنهاور، من كل ذلك نرى أنه ما حلّت نهاية الثمانينيات إلا وبات واضحًا أن مصطلح «سياسي» كان يشير إلى أكثر من مجرد المنافسة بين الأحزاب للحصول على الموقع القيادي في الحكومة. في الحقيقة، ما إن انتهت الحرب الباردة وتكثف التدفق المالي والمعلوماتي عبر شبكات الرأسمالية التواصلية، حتى توقفت الدولة عن كونها الموقع الرئيس للانخراط السياسي؛ ولم تعد الأمة المحل المركزي لتحديد الهوية السياسية، وبدأت إعادة تشكيل الصيغة السيادية للسلطة السياسية. كيف يمكن شواغل الديمقراطية المتعلقة بالعدالة والمساواة والحرية والحقوق أن تمثل نفسها في ظل هذه الأوضاع؟ وعلى سبيل المثال، لمن يجب أن توجَّه المطالبات

بالحقوق؟ وكيف يمكن تجسيدًا معينًا للعنف أو المعاناة أن يصبح عالميًا حيث يمثل ضررًا يمتد إلى ما هو أبعد من حدوده؟

إن الملاحظة التي تقول «كل شيء هو سياسي» ليست ببساطة مجرد ملاحظة وصفية في أي حال. إنها مَرْثِية. يفكر البعض في أن **المشكلة** تكمن في أن السياسة شائعة في كل مكان: فـ «الكثير جدًا» من السياسة «يطرد» من الاهتمام العام ممارسات أو أنماطًا من الحياة الإنسانية المهمة. كانت لين تشيني، الرئيسة السابقة للصندوق القومي للعلوم الإنسانية، قد عبَّرت عن تلك اللحظة عندما كتبت: «قيل إن كل جملة في كل نص مكتوب (أو غير مكتوب، في ما يتعلق بهذا الموضوع) هي سياسية، وقيل إنها تهدف إلى دفع مصالح الكاتب أو المتحدث إلى الأمام... فالسياسة بالقلم الصغير أصبحت سياسة بالقلم العريض جدًا إلى درجة أنها استبعدت إمكان أن تقوم الكائنات البشرية بأي عمل غير سياسي، مثل تشجيع البحث عن الحقيقة» [(1877)]. وعبر منظرون سياسيون مرموقون عن اعتبارات مماثلة، إذ تعاملت إيمي غوتمان مع التعليم متعدد الثقافات بوصفه «تفكيكًا» للحياة الفكرية إلى «ساحة معارك سياسية تشمل الطبقات والجندر والمصالح العرقية»، بحيث تختزل «كل إجابة إلى ممارسة للسلطة السياسية» [(1878)].

خلال حروب الثقافة، كان الاتهام بأن «كل شيء هو سياسي» يثير الحنين إلى الماضي، إلى زمن قبل أن تُسيِّس السياسةُ الثقافةَ بقوة حتى مع كونها هي ذاتُها التي كثَّفت تسييس الثقافة. إن منظمات مدنية مثل ائتلاف القيم التقليدية، ونساء أميركا المهتمات، ورابطة الأسرة الأميركية، على سبيل المثال، شكلت تكتلًا خلال الثمانينيات والتسعينيات الماضية لمعارضة التغيرات في المعايير الثقافية التي تحكم الجندر والجنسانية. وتحت عناوين اللياقة والحشمة والأمن والقيم الأساسية، استهدف الناشطون المتاحف، وإدارات المناطق التعليمية، ومرافق الترفيه، وأماكن العمل، والإنترنت. وكان هدفهم استرداد ثقافةٍ ضلّت طريقها وسط أزمة عامة بشأن القدرة على الحكم. وكما تُحاجّ باربرا كرويكشانك، حتى مع أن هؤلاء دعموا ظاهريًا وضع حد للحكومة الكبيرة، كان كثيرون منهم من المحافظين الجدد، وأدركوا مع هذا أن المطالِبة باسترداد الثقافة تستدعي بالضرورة وجود دولة قوية، وذلك كي تمكِّن المسؤولية الشخصية، وتدعم العلاقات الجنسية غير المثلية، وتمنع الإجهاض، وتشجع التعفف الجنسي، وتغرس في الناس احترام القانون والنظام العام [(1879)].

عمل أصحاب هذه الحركات في الولايات المتحدة، على شاكلة تيارات متمايزة في اليمين البريطاني، في ميادين متنوعة من المجتمع المدني. وأعادوا تأكيد أولوية السوق الحرة، وحثّوا على الخصخصة، وفككوا الحدود الدنيا المتبقية من المكتسبات الموروثة عن الصفقة الجديدة (the New Deal)، وقلّصوا دولة الرفاه من خلال تخفيضات ضريبية هائلة. وأعادوا تأكيد الرسائل السياسية الخاصة

بستينيات القرن العشرين (وفي الوقت ذاته أعادوا توجيهها) وهي مركزية الهوية الجندرية والعرقية وأهمية الثقافة بوصفها أداة وحلبة الصراع. وهكذا، أصبح الاتهام بأن «كل شيء سياسي» سلاحًا قويًا للحرب الثقافية، يحمي أولئك الذين يستخدمونه لأنه يوجه اللوم إلى «التفكيكيين» الأكاديميين، و«التعدديين الثقافيين»، ويحملهم مسؤولية التشتيت الثقافي الواسع الانتشار الناتج من تحركات رؤوس أموال الشركات الكبرى العابرة القوميات؛ والتحولات باتجاه المعلومات، والاستهلاك، والاقتصاديات المستندة إلى التوزيع؛ والتوسعات في وسائل الترفيه ومحتواها؛ وعنف الانحلال المديني واليأس الريفي.

إن الندب بأن **كل شيء** هو سياسي ينزع الطابع السياسي أيضًا: فإذا كان **كل شيء** بالفعل سياسيًا، فلا حاجة للانزعاج من التنظيم، أو ترقية الوعي، أو النقد. إن الشعار المبتذل كل شيء هو سياسي لا يخبرنا ما الذي يجعل حدَثًا ما أو نَصًّا ما قضيةً سياسية، أو كيف يمكن الأشكال والأفكار غير المتصلة أن تترابط معًا لتشكّل سلطة معينة. وبافتراض أن كلَّ شيء سياسيٌ هو من حقائق السياسة، يُهمل التعبير الاختزالي «كل شيء» الطرائق التي تصبح فيها المفاهيم والقضايا حسًا مشتركًا سياسيًا والسيرورات التي من خلالها تُعرض الأماكن والتجمعات السكانية وكأنها بحاجة إلى التدخل، أو التنظيم، أو الحجر الصحي.

على الرغم من نزع الطابع السياسي الذي يؤدي إليه عكسيًّا هذا الادعاء، فإن فكرة أن كل شيء هو سياسي تؤشر إلى تغيّر في الحالة السياسية للرأسمالية في طبعتها الأخيرة، أي، نزع مركزية الدولة أو تغيير دورها. يبدو كل شيء سياسيًا لأن السياسي ليس محصورًا في موقع واحد بالتحديد أو في مجموعة من الأعمال. فالحركات الاجتماعية الجديدة في الستينيات والسبعينيات، على سبيل المثال، استهدفت العائلات والإعلام والكنائس والمدارس والطب والاستهلاك والهوية والجنسانية، بحيث حولت ممارساتٍ اقتصادية وثقافية واجتماعية معينة إلى ممارسات سياسية [(1880)]. ومن خلال رأس المال العالمي وتقانات الاتصالات الشبكية، تجاوزت الحركات الاجتماعية الجديدة في الأغلب الحدود القومية والإثنية والعرقية، وأنتجت صيغًا جديدة للهوية والانتساب. إن أحد جوانب قوة الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة هو علاقتها بهذه الحركات، ما أدى إلى توسيع مجال الاهتمام بها بحيث وصلت إلى الجامعات وإلى توفير الدعم في البحث والتحليل. إن تشكيل الأقسام الأكاديمية في الدراسات النسوية والإثنية والأفرو-أميركية، وانفتاح التخصصات التقليدية أمام مجالات غير تقليدية كدراسات السكان، والنصوص، وترتيبات العيش، والمنتوجات الثقافية، كلّه كان كفاحًا سياسيًا.

سادسًا: مايكل روغن والنظرية السياسية الأميركية

على الرغم من أن بعض المنظرين السياسيين (النسويين في المقام الأول) كانوا مشاركين فاعلين في إنشاء برامج الدراسات النسوية والإثنية، فإن كثيرين يُحاجّون ضد تعديد البحث السياسي في الميادين الثقافية. يخشى شلدون وولن من أن يكون تشتيت السياسة جزءًا من النظرية السياسية من حيث «عدم قدرتها أو رفضها صوغ تصور لما هو سياسي وسط مطالبات مختلفة جدًا بشأنه، يصدر بعضها عن مطالبين غير تقليديين» [(1881)]. ويستحضر ديفيد هِلد عصا الشمولية، وخطر التسييس الواسع الذي يفتح الباب أمام دولة تدخّلية [(1882)].

ثمة تفسير جزئي لهذه المعارضة للتوسع في معنى السياسي يمكن أن يكون في مؤسسة العلوم السياسية الأميركية. ففي العقود الأخيرة من القرن العشرين، اضطرب هذا الحقل المعرفي بسبب المعارك حول المنهجية. إذ ركز الكثيرون على المكوِّن **العلمي** للعلوم السياسية، آملين في اكتشاف طرائق للتحليل التجريبي ربما تُمكّن العلماء في هذا الحقل، على غرار الاقتصاديين التقليديين، من القياس والتنبؤ بدقة معقولة. بالطبع، فإن فرص المِنَح والتمويل كانت تكافِئ الباحثين ضمن هذا السياق. ولنتكلم بمنتهى الصراحة، إن المبالغ الكبيرة المرصودة لدعم البحوث في العلوم السياسية كانت مركزة في الحقول الفرعية المعنية بالعلاقات الدولية والسياسة الأميركية (حيث كانت الطرائق العلمية هي السائدة). وربما أثر هذا في النظرية السياسية.

سعى المنظرون السياسيون، وبخاصة في المؤسسات الأكاديمية الرائدة، إلى تحديد هذا الحقل وفق مفهوم العلوم السياسية عن الدولة. وكما عبر دَمّ عن ذلك بالقول:

إن هذا المنظور عن السلطة الذي يختزلها في سلطة الدولة يطلعنا على الوفاق الحديث العهد بين أتباع هبرماس وأتباع رولز. فالمدافعون عن الإجراءات التي ستضمن الفعل التواصلي نوعًا ما، ونظراؤهم الذين يعتنقون ليبرالية الخوف، وجدوا مؤخرًا أرضية مشتركة يعبر عنها شعار «الديمقراطية الإجرائية». وإن الموقع الحصري للنشاط النضالي لهذا الشكل من الديمقراطية هو الدولة المعاصرة. إضافة إلى ذلك، إنها دولة تُفهم بأنها خالية إلى حد كبير من الصراع، وتُعرض باعتبارها مكانًا يمكن التفاوض فيه بنجاح بشأن كل الاختلافات عبر إجراءات كافية [(1883)].

إن النظرية السياسية السائدة التي تركز على الدولة تطرح جانبًا بعض أشكال ومواقع السياسة البديلة بمعناها الموسّع، مثل الاستهلاك والنزعة الاستهلاكية، والعلم والتقانة، وتشكيل الذوات والموضوعات في السياسة. ولنردد أصداء فوكو، إذا حللنا السياسة على أساس الدولة، فإنه لا يمكن تذهن الذات السياسية إلا بوصفها موضوعًا للقانون [(1884)]. إن إمكان السياسة في ميادين أخرى يبدو غامرًا، أو دعوة إلى تدخل الدولة الكثيف، أو بسذاجة، سوء فهم لما

تكونه السياسة. وفي ظل افتراض أن الدولة تبقى المركز السياسي، فإن فكرة أن السياسة في كل موضع في الثقافة هي تشدق يُرجّع أصداء الآليات الدعائية للاتحاد السوفياتي، وألمانيا النازية، وأميركا الحرب الباردة. بكلمة أخرى، إن الافتراض أن السياسة تستهدف بالضرورة الدولة يساهم في نزع الطابع السياسي عن الادعاء القائل إن كل شيء سياسي. إنه يجعل الأفعال غير الموجهة نحو الدولة، وبتحديد أكثر، سياسة الثقافة، تبدو في أفضل الحالات غير فاعلة أو ليست ذات صلة، أو في أسوأ الحالات بارانوية. كما يسمح هذا الافتراض لأولئك المستعدين للحشد على أرضيات متعددة بأن يسيروا في سبيلهم من دون قتال.

ربما يكون مفاجئًا أن نرى، حتى ضمن هذا السياق، تفكيرًا إبداعيًا قد انبثق. والمثال الأنموذجي على ذلك هي أعمال المنظّر السياسي مايكل روغن الذي عمل ضد نزوع النظرية السياسية في الثمانينيات نحو تحليل المنتوجات الثقافية الضخمة من الهويات السياسية. وإن عمله مع البحاثة الآخرين المذكورين سابقًا أمثال وليام كونولي، وتوماس دَمّ، وآن نورتون، ومايكل شابيرو ساعد في تأسيس موقع، ولو هامشي، ضمن النظرية السياسية للبحوث المنخرطة في الثقافة والملتزمة سياسيًا.

في تقديم روغن كتابه **رونالد ريغان: الفيلم** يبرز (تأكيده أن الفيلم محاولة «لاستعمال الوثائق الثقافية لربط العمل السياسي بمعناه وصانعيه، بخلاف الاتجاهات السائدة في دراسة وممارسة السياسة الأميركية» [(1885)]. ولهذه الغاية، يستكشف روغن في كتابه ممارسات الشيطنة والتخريب المضاد في الولايات المتحدة. وباعتبار أن هذا الكتاب هو أحد أوائل الأعمال في النظرية السياسية الأميركية الذي يتعاطى جديًا مع الصور والمشاهد والرصد والإدماج السياسي الجماعي، فإنه يرفض الفردانية الليبرالية لينظر في الكيفية التي يصبح فيها القادة تجسيدًا للجسم السياسي. والكتاب لا يعتبر الهويات ولا الانتماءات من المسلمات، ويقدم عوضًا من ذلك تنظيرًا بشأن الطرائق التي تثير فيها بعض المنتوجات الثقافية المحددة مخاوف ومشاعر القلق التي تحشدها سياسة الجناح اليميني. باستناد هذا الكتاب إلى التحليل النفسي، ونظرية الفيلم، والخيال العلمي خلال الحرب الباردة، وأفلام رونالد ريغان الشعبية القليلة التكلفة، وبتضمينه انتقادات للعنصرية، والتمييز الجنسي، ومناهضة الشيوعية، فإنه يعتبر ببساطة تمرينًا في الدراسات الثقافية.

ومع ذلك، لم يربط روغن إطلاقًا عمله بالدراسات الثقافية. وفي الحقيقة، نأى بنفسه عن الدراسات الثقافية في مساهمة مهمة لاحقة في التاريخ الثقافي والنظرية السياسية وذلك في كتابه **الوجه الأسود، والضجيج الأبيض: المهاجرون اليهود وبوتقة الانصهار الهوليوودي**، حيث يسأل، «هل تظهر مقاومة هيمنة النخبة للعيان عندما نحوّل اهتمامنا عن الميادين السياسية التقليدية ونُعيد تذهّن السياسة من منظور ثقافي واسع؟» [(1886)]. وإذ يجيب عن

السؤال بلا، يموضع روغن تحليله التاريخي لدور الوجه الأسود في إنتاج هوية أميركية قوية في الواجهة البينية التي تربط بين نقد الليبرالية وبين رفض المقاربة الاحتفالية (اللاتاريخية وغير المحددة) للتنكّر العنصري باعتباره تخريبًا ومقاومة. ويُظهر روغن كيف أن القناع الأسود، على الرغم من بعض الإثارة في التسعينيات الناجمة عن أداء المحاكاة الساخرة للهوية، لم يكن ممارسة جذرية بل نمط اندماج: فقد يَسّر انتقال المستوطنين الإثنيين إلى البياض الطبيعي. وبقبولهم اختلافهم عن السواد، أصبح باستطاعتهم المطالبة بمزايا الهوية البيضاء والحصول عليها. وبالنسبة إلى روغن، تعتبر الحقوق الليبرالية والقناع الأسود تشريعين متبادَلين للعبور العرقي، فالأولى تَعِدُ حتى الرجل الأسود بالبياض في حين تعيد الأخرى كتابة الاختلاف العرقي. ويستخلص: «في النهاية، لا يوجد انقسامات بسيطة ومعززة أخلاقيًا بين السياسة المساواتية والثقافة الشعبية الاستغلالية، أو (من وجهة النظر الأخرى) بين الإعجاب بمساهمات ثقافية متميّزة وتماثل عالمي على نحو زائف. وعوضًا عن الاختيار بين ثقافة جماهيرية وسياسة ليبرالية في أميركا، من الأفضل فك العقدة التي تربطهما معًا» [(1887)].

حتى الوقت الذي ظهر فيه كتاب **الوجه الأسود، الضجيج الأبيض** كانت الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة مرتبطة، ربما بطريقة خاطئة، بالمقاربات الاحتفالية للثقافة الشعبية التي واجهت مقاومة في كل مكان، في كل أنواع الأداءات المهينة للهوية والأدوار التي مثلت إعادة منح الأهمية بطريقة إبداعية للصور التي تمثل الثقافة المسيطرة. وتُنتَقد تلك المقاربات بحق بسبب إعلانها مسبقًا عن كفاءتها السياسية؛ أي بسبب تجنبها العمل التحليلي والتنظيمي الضروري للكفاح السياسي. وعوضًا عن أن تولي المؤسسات والممارسات والمنظمات، أو المعايير السياسية، اهتمامها الملموس، تتجه الدراسات الثقافية الاحتفالية لإعطاء التحليل الذي تقدمه صفة «السياسي»، من دون استكشاف ما هو سياسي بالضبط في ذلك التحليل. وبإغلاق الطريق أمام التوترات والتناقضات التي تعترض الإنتاجات الثقافية، تُختَزل الأشكلة ببساطة إلى اتخاذ موقف، ما يكرر الآثار الإطرائية لمقولة كل شيء هو سياسي ويعززها.

سابعًا: الاندماج والدولة والاقتصاد

ماذا إذًا عن الواجهة البينية للدراسات الثقافية والنظرية السياسية في الألفية الجديدة؟ أشرت منذ بداية الفصل إلى أربع طرائق تنطلق من هذه الواجهة: الأشكلة والتسييق والتحديد والتعديد. حتى أكمل تسييقي الشخصي لهذه الواجهة، سأتوصل في الخلاصة إلى مواصفة تلك الجوانب من حياة الألفية [الثالثة] التي تستدعي أشكلة التركيز على التعديد، مع الاهتمام لا بمجرد السياسة الجزئية المتكاثرة بل أيضًا بالأهمية المستدامة للدولة.

خلال التسعينيات، اشتدت وتسارعت في المعمورة السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة التي اتبعتها تاتشر وريغان، والمتمثلة في الخصخصة والأسواق وإلغاء الخدمات الاجتماعية الأساسية [(1888)]. إن تخفيف العوائق أمام التجارة، وتحرير النظم المالية من الضوابط التنظيمية، وبروز تقانات الاتصالات الشبكية أدت بمجملها إلى زيادة لافتة في تدفق السلع، ورأس المال، والمعلومات على نطاق العالم. وكان بإمكان الاقتصادات المتخبطة في بيئةٍ وحشيةِ التنافسِ أن تحصل على قروض، لكن في ظل شروط متشددة تقررها العقيدة الليبرالية الجديدة؛ فيجب تخفيض خدمات الدولة، وخصخصة المرافق العامة، وإلغاء دعم أسعار السلع والخدمات، وإزالة القيود على تدفق رأس المال. وكما يوضح **التقرير العالمي حول المستوطنات البشرية**: «في عدد من الحالات، نُفذت الخصخصة بسرعة فائقة في ظل الضغط الهائل من المستشارين الأجانب، وكانت النتيجة ’سرقة مكشوفة‘. فقد بيعت الممتلكات العامة أحيانًا للقطاع الخاص مقابل شذرات من قيمتها الحقيقية» [(1889)]. وكانت النتيجة الجلية لليبرالية الجديدة زيادات دراماتيكية في اللامساواة وفقدان الأمن، داخل الدول وفيما بينها.

يرافق هذا السياق الاقتصادي مصفوفة أيديولوجية مستقطب بين الأصولية والتعددية؛ بكلمة أخرى، بين مواقف دوغمائية لا تقبل التسويات من جهة، وكثرة ظاهرية من الاختيارات والممكنات لا نهاية لها من جهة أخرى. فقد تكشفت في إطار رأس المال العالمي التأكيدات الأصولية على الحدود والحواجز والنظام العام، والحماسة التعددية للتنوع والكثرة العالمية.

في عهد جورج بوش الابن، دخلت الحرب الثقافية مرحلة جديدة من هيمنة الجمهوريين. والمواقف التي سبق أن اعتُبرت متطرفة - مثل الضرائب التنازلية، وخفض عوائد المتقاعدين العسكريين، والقيود الزمنية على عوائد الرفاه الاجتماعي، وخصخصة الضمان الاجتماعي، وتعذيب أسرى الحرب - أصبحت بدائل مقبولة في السياسات العامة، يُناقشها الحزبان السياسيان في سياق تبنيهما الرأسمالية الليبرالية الجديدة بلا تردد [(1890)]. وتحوّل ما كان لا يُطاق إلى أمر ممكن تصوره.

كما أن الرأسمالية المعاصرة تعتمد على تقسيم السوق إلى قطاعات، والترويج لهويات كانت تُعتبر في السابق عدوانية، باعتبارها اختيارات لأساليب عيش بما يرافقها من شبكات ترفيهية خاصة بها، ومواقع إنترنت، وملحقاتها، كذلك يزدهر اليمين السياسي على التعديد. وكلما ازدادت الأمور التي تثير غضب المحافظين - كما أدركت برامج التحادث على المذياع، والمدونات اليمينية، ومؤسسة فوكس نيوز - ازداد انخراطهم ونشاطهم. وكلما ازداد قتالهم على حلبة الثقافة، محتجّين على زواج المثليين وعلى الحق الجزئي في الإجهاض ومؤكدين أولوية قيَمهم الخاصة، ازدادت تنحية الاهتمام بالسياسات المتبعة في الاقتصاد [(1891)].

يتحد التعديد والتقييد في زيّ الحراك والثبات عندما ننظر إلى العمل الفكري في سياق تدفقات الرأسمالية التواصلية ومخاوفها [(1892)]. ونَرى المثقفين ذوي الامتيازات في المواطَنة والانتماء المؤسسي يسافرون كثيرًا، ويصرفون الكثير من الوقت في فضاءات انتقالية مثل الطائرات والفنادق والمطارات. وربما يظنون أنفسهم مواطني العالم الكوزموبوليتيين، بوصفهم مشاركين في مناقشات بشأن تاريخ العالم تتخطى الحدود المعرفية والقومية، بينما يُجبر مثقفون آخرون على الهجرة، وعلى العمل كعمال أكاديميين بالقطعة في أعمال متنقلة وظرفية. ويتحملون في التدريس أعباءً أكاديمية ثقيلة بمزايا قليلة ودرجة متدنية من الأمن الوظيفي. ويُدفعون في الأغلب خارج المجال الأكاديمي كليًا، مجبرين على الذهاب إلى المنفى. ومن يملك الوقت منهم كي يكتب قد يفتقر إلى الموارد والفرص ليحضر اللقاءات الأكاديمية وينشر أعماله. ومن ينشر بالفعل، ربما يفقد الأمل لأن من المرجح ألا تكون منشوراتهم موضع نقاش في المجالات ذات الصلة. وهكذا، تصبح المؤسسات كالجامعات والأمم حواجز تفصل حراك أصحاب الامتيازات عن حراك المجبرين. فعلى الرغم من ادعاءات الرأسمالية التواصلية بالكوزموبوليتانية، وشمول الناس كلهم، مع عدم إهمالنا قيمة هذه الأمور، فإن حراكها يعتمد على الثبات في الموقع.

ثمة فكرة ثاقبة يشترك فيها البنيويون وما بعد البنيويين مفادها أن الذات هي موقع ضمن بنية. فليس ثمة ذات خارج بنية. وكمثال على ذلك، يمكن أن نتخيل شخصًا باسم شين «بفي» كومبز وشخصًا باسم دينيس تومبسون (أو بود هوبكنز وجوديث بتلر) يتقابلان في ردهة المسافرين المتميزين في مطار ما. وبما أنهما معروفان في مجال تخصصهما ومشهوران بكونهما قويين ومهمين في مؤسساتهما المعنية، فإن عملهما لا يستطيع تخطي الحواجز التي توفر التمكين لحركيتهما. وإن أهمية كتاباتهما مقيَّدة بسياقات معينة، سياقات ذات مساميّة محدودة جدًا. ويكون من غير المفهوم إشارة كل منهما في اقتباس إلى الآخر على أنه حُجّة في المجال.

النقطة المهمة هنا هي أن التعدد يُصاحب الموقعية (positionality) ويعتمد عليها. فالخطابات والمؤسسات المتعددة تستلزم مواقع ثابتة متعددة، وهذه المواقع المختلفة غير قابلة للتبادل في ما بينها. والمواقع التي تُمكِّن المعنى هي أيضًا تضع الشروط المحدِّدة. وإن الاقتناع بقواعد أساسية يتكشف ضمن الفضاء التنازعي الذي تفتتحه المواجهات مع الآخرين؛ كما أن استدعاء المرء حقائق إيمانه، مَثَلُه كمثل الباعث الداخلي للمرء لتبرير مبادئه، هو في الحقيقة ردة فعل على الشكوك والتحديات والاختلافات. وبالمثل، إن انتقاء بعض المصطلحات والأفكار والربط بينها في سياقات جديدة ومتحركة متطورة يحدث على خلفية معيار أو حَدٍّ أكثر جوهرية.

يطرح هذه الاعتماد المتبادل بين التعددية على الموقعية تحديات متعددة على العمل في الواجهة البينية اليوم. أولًا، يقترح أن الباحثين النقديين يحتاجون للاهتمام بسياقات التعديد، ولمواصفة الطرائق التي من خلالها يعمل امتصاص الرأسمالية للمزيد من مجالات الحياة عبر التمييز والتنويع والتشظية. ثانيًا، ما دامت التوجهات الأصولية والمحافظة الجديدة تنتعش على الفرص المختلفة والمتكررة لتجديد الغضب، فإن على المنظرين السياسيين النقديين التشديد على فهم الأنماط والأنظمة التحتية الكامنة وتطويرها كي يستطيعوا إحلال الالتزام المنخرط في بناء تحالفات وتضامنات أوسع محل الغضب المجزّأ. فكيف يمكن العمل في الواجهة البينية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية أن يعيد توجيه العداوات التي تكونت حاليًا على شكل تعارضات بين المسيحي والكافر، والمحافظ والليبرالي، والوطنيين والخونة، إلى صراع اقتصادي قادر على استعمال سلطة الدولة لمصلحة الغايات المشتركة؟ ثالثًا، إن التأرجحات الحالية بين الحراك والثبات تتحدانا للتفكير من خلال المحدوديات الحالية الواقعة على التفكير: هل تستطيع النظرية السياسية مَفْهمة مشتركات تكون قادرة على إلهامنا للتحرك ضد الوحشية القاتلة للرأسمالية المتحولة إلى مسعورة؟

ثامنًا: خاتمة

ليست الواجهة البينية للنظرية السياسية والدراسات الثقافية حوارًا، ولا خطابًا، بل هي مجموعة فضفاضة من المفكرين والنصوص التي تشترك في بعض الاعتبارات السياسية والمنهجية. وكانت الدراسات الثقافية قد انطلقت في بريطانيا ضمن سياق إضعاف اليسار غداة انهيار دولة الرفاه وصعود التاتشرية. وكان المفكرون المنضمون للدراسات الثقافية، المرتبطون بالماركسية ولكنهم ناقدون لها، يسعون لتقديم تحليلات ثرية للإنتاجات الثقافية المتصلة بالذاتية، والهيمنة، والمقاومة. وقد عمل هؤلاء المفكرون خارج الفروع المعرفية التقليدية وخارج معظم الجامعات. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين، تبادل الأكاديميون والنقّاد والسياسيون في الولايات المتحدة رشقات ساخنة في حروب الثقافة حول الجنس والعِرق والطبقة، والقيم الأسَرية. ارتبطت الدراسات الثقافية أساسًا بالإنسانيات، بما بدا أنه الجناح الأكاديمي لليسار في حرب الثقافة. كان اتجاه معظم النظرية السياسية الأكاديمي ضمن العلوم السياسية قد تقرر من خلال الافتتان بالتخصص في النماذج الصورية والنتائج المتبقية من الحرب الباردة ضد الماركسية. وعمل المنظرون السياسيون الذين دفعوا بقوة ضد هذه القيود على أشكلة الافتراضات المتعلقة بطبيعة السياسي في باقي الحقل، وتبنّوا تعديد مباحثهم، ومن ثمّ افتتحوا التفكير في تنوع الميادين خارج الدولة ووفرتها.

إن الالتزامات المنهجية للأعمال في الواجهة البينية للدراسات الثقافية والنظرية السياسية - الأشكلة والمواصفة والتسييق والتعديد - تجعل هذا الأسلوب في البحث العلمي يفرض نفسه بشكل خاص اليوم. فالأشكلة تدفع المنظرين نحو اعتبارالكيفية التي يعتاش بها كل من اليمين السياسي ورأس المال العالمي على تكثير ما يبدو أنه مواقف سياسية حتى عندما يؤكد هذا التكاثر أن لا شيء يتغير في الحقيقة، وأن الإطار الاقتصادي الليبرالي الأساسي الجديد بقي سليمًا لم يُمسّ. كذلك، فإن المواصفة والتسييق يوجهان المفكرين نحو المَواطِن الثقافية للمفاهيم السياسية، ونحو الممارسات والآمال والأضرار والمخاوف التي فيها، ومن خلالها، تتبلور أفكارنا الأساسية حول العيش معًا. أخيرًا، يفرض تعديد السياسي على الباحثين العاملين في الواجهة البينية، حتى عندما تتعدد منهجيات بحوثهم، أن يوجّهوا النظريات السياسية نحو المعارضة والكفاح والتغيير، ونحو الوصول إلى ترتيب للسلطة مختلف جوهريًا.

المراجع

Brown, W. «Neoliberalism and the End of democracy.» *Theory and Event*. vol. 7, no. 1 (2003).

Cheney, L. V. *Telling the Truth*. New York: Simon and Schuster, 1995.

Cohen, J. & A. Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

Connolly, W. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1995.

Cruikshank, B. «Cultural Politics: Political Theory and the Foundations of Democratic Order,» in: J. Dean (ed.), *Cultural Studies and Political Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000).

Dean, J. *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*. Berkeley: University of California Press, 1996.

__________. *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

__________. «The Networked Empire: Communicative Capitalism and the Hope for Politics,» in: P. Passavant & J. Dean (eds.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*s (New York: Routledge, 2004).

__________ (ed.). *Cultural Studies and Political Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Dumm, T. L. «Strangers and Liberals.» *Political Theory*. vol. 22, no. 1 .(1994)

A Politics of the Ordinary. New York: New York University .__________ .Press, 1999

Wild Things,» in: J. Dean (ed.), *Cultural Studies and*» .__________ *Political Theory*

.(Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000)

Foucault, M. *Ethics, Subjectivity, and Truth.* P. Rabinow (ed.). New York: .New Press, 1997

Frank, T. *What's The Matter With Kansas? How Conservatives Won the* .*Heart of America*. New York: Metropolitan Books, 2004

.Grossberg, L. *We Gotta Get Out of This Place*. New York: Routledge, 1992

C. Nelson & P. Treichler. «Cultural Studies: An Introduction,» ,__________ in: L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New .York: Routledge, 1992)

Gutmann, A. «Introduction,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»: An Essay by Charles Taylor* (Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1992)

Hall, S. «The Toad in the Garden: Thatcherism Among the Theorists,» in: C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* .(Urbana: University of Illinois Press, 1988)

The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the» .__________ .Humanities.» *October*. 53 (1990)

Cultural Studies and its Theoretical Legacies,» in: L.» .__________ Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New York: .Routledge, 1992)

Hardt, M. & A. Negri. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 2000

Held, D. «Introduction,» in: D. Held (ed.), *Political Theory Today* .(Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991)

Laclau, E. & C. Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, .1985

Norton, A. *Republic of Signs: Liberal Theory and American Popular* .*Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1993

Rogin, M. *Ronald Reagan: The Movie and Other Episodes in Political* .*Demonology*. Berkeley: University of California Press, 1987

Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood .__________ .*Melting Pot*. Berkeley: University of California Press, 1996

Shapiro, M. J. *Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual* .*Practice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992

Slack, J. D. & L. A. Whitt. «Ethics and Cultural Studies,» in: L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New York: Routledge, .1992)

Smith, A. M. *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968-* .*1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994

Steedman, C. «Culture, Cultural Studies, and the Historians,» in: L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New York: .Routledge, 1992)

UN Habitat. *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*. .New York: United Nations, 2003

.Wolin, S. «What Time is it?.» *Theory and Event*. vol. 1, no. 1 (1997)

Political Theory as a Vocation.» *American Political Science*» .__________ .*Review*. vol. 63, no. 4 (1969)

.Zizek, S. *Did Somebody Say Totalitarianism?*. London: Verso, 2001

(1847) أنا مدينة لكل من بول باسافان وبوني هونيغ للقراءة النقدية لنسخةسابقة من هذا الفصل.

(1848) S. Wolin, «What Time is it?,» *Theory and Event*, vol. 1, no. 1 (1997).

(1849) لقد اقتبست فكرة ‘البدء في الوسط’ من الرد الذي قدمه وليام كونولي لسؤال من تشارلز لارمور في ندوة حول الوجودية الضعيفة، والندوة عقدت في جامعة نورثويسترن، في آذار/مارس 2004.

(1850) S. Wolin, «Political Theory as a Vocation,» *American Political Science Review*, vol. 63, no. 4 (1969), p. 1078.

(1851) Ibid.

(1852) S. Hall, «The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities,» *October*, 53 (1990), p. 11.

(1853) L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler, «Cultural Studies: An Introduction,» in: L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New York: Routledge, 1992), p. 5.

(1854) T. L. Dumm, *A Politics of the Ordinary* (New York: New York University Press, 1999); T. L. Dumm, «Wild Things,» in: J. Dean (ed.), *Cultural Studies and Political Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000).

(1855) A. Norton, *Republic of Signs: Liberal Theory and American Popular Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 85-86.

(1856) E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), p. 96.

(1857) M. J. Shapiro, *Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), p. 10.

(1858) W. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1995), p. xxi.

(1859) Grossberg, Nelson & Treichler, «Cultural Studies: An Introduction,» p. 2.

(1860) M. Hardt & A. Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(1861) S. Hall, «Cultural Studies and its Theoretical Legacies,» in: Grossberg, Nelson & Treichler (eds.), p. 278.

(1862) Ibid.

(1863) Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (1970; [1958]).

(1864) Raymond Williams, *Culture and Society* (1958); Raymond Williams, *The Long Revolution* (1961).

(1865) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963).

(1866) C. Steedman, «Culture, Cultural Studies, and the Historians,» in: Grossberg, Nelson & Treichler (eds.).

(1867) Hall, «Cultural Studies and its Theoretical Legacies,» p. 279.

(1868) J. D. Slack & L. A. Whitt, «Ethics and Cultural Studies,» in: Grossberg, Nelson & Treichler (eds.), pp. 578-584; L. Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place* (New York: Routledge, 1992), pp. 93-95.

(1869) S. Hall, «The Toad in the Garden: Thatcherism Among the Theorists,» in: C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), p. 40.

(1870) Ibid., p. 39.

(1871) Ibid., pp.40-41.

(1872) Ibid., p. 47.

(1873) Ibid., p. 53.

(1874) يُقارن:

S. Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?* (London: Verso, 2001), p. 220.

(1875) يُقارن:

A. M. Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

(1876) Wolin, «What time is it?».

(1877) L. V. Cheney, *Telling the Truth* (New York: Simon and Schuster, 1995), p. 15.

(1878) A. Gutmann, «Introduction,» in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition:» An Essay by Charles Taylor* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 20.

(1879) B. Cruikshank, «Cultural Politics: Political Theory and the Foundations of Democratic Order,» in: Dean (ed.), *Cultural Studies*.

(1880) J. Cohen & A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); J. Dean, *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics* (Berkeley: University of California Press, 1996).

(1881) Wolin, «What Time is it?».

(1882) D. Held, «Introduction,» in: D. Held (ed.), *Political Theory Today* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), p. 6.

(1883) T. L. Dumm, «Strangers and Liberals,» *Political Theory*, vol. 22, no. 1 (1994).

(1884) M. Foucault, *Ethics, Subjectivity, and Truth*, P. Rabinow (ed.) (New York: New Press, 1997), p. 300.

(1885) M. Rogin, *Ronald Reagan: The Movie and Other Episodes in Political Demonology* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. xx.

(1886) M. Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 23.

(1887) Ibid., p. 67.

(1888) UN Habitat, *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements* (New York: United Nations, 2003), p. 36.

(1889) Ibid., p. 44.

(1890) W. Brown, «Neoliberalism and the End of Democracy,» *Theory and Event*, vol. 7, no. 1 (2003).

(1891) T. Frank, *What's The Matter With Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (New York: Metropolitan Books, 2004).

(1892) J. Dean, *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002); J. Dean, «The Networked Empire: Communicative Capitalism and the Hope for Politics,» in: P. Passavant & J. Dean (eds.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (New York: Routledge, 2004).

الفصل الثاني والأربعون: النظرية السياسية والبيئة [(1893)] ...... جون ماير

أولًا: مقدمة

إن أكثر الصور المألوفة شيوعًا حول «البيئة» في السياسة اليوم، أقلّه في المجتمعات الليبرالية-الديمقراطية، هي أنها محور بحث. و«محور البحث» هذا يمكن فهمه بأنه يشتمل على عدد من الاهتمامات المعينة تمتد على مجال واسع من المحلي إلى الكوكبي، بما في ذلك التلوث السامّ، وتدمير الغابات، والاحترار الكوكبي، وخسارة التنوع الحيوي، وهكذا. ومن هذا المنظور، يُعتَبر أن البيئيين يمثلون مجموعة من المصالح - من بين آخرين كُثر - يجب على أي مجتمع يُعرّف نفسه بأنه نظام سياسي ديمقراطي أو تعددي أن يهتم بها في السياسات التي يتبناها. وباتساق مع هذه النظرة، أصبحت الاعتبارات البيئية جزءًا معترفًا به من المشهد السياسي في أماكن كثيرة جدًا على مدى الجيل الماضي.

وإذا كانت هذه النظرة إلى الاعتبارات البيئية بوصفها مصالح أو تفضيلات - أي أنها تصور خاص عن الخير - هي النظرة الوحيدة أو التي لا شك في نجاحها، فلن يكون ثمة جدوى في مناقشة أي علاقةٍ بين البيئة والنظرية السياسية. ولكن من المهم ملاحظة أنه من ضمن المفكرين الذين ناقشوا الاعتبارات البيئية، ثمة العديدون الذين يسود بينهم اعتقاد عميق أن هذه النظرة ليست دقيقة ولا كافية. ولعلّ أول أساس لهذا الاعتقاد، وهو ما زال حتى الآن أكثرها إثارة للجدل، تعود جذوره إلى فكرة «حدود النمو» الفيزيائية الحيوية التي ذاع صيتها في تقرير لنادي روما بهذا العنوان في عام 1972 [(1894)]. وإذا كانت هذه الحدود حقيقية، فالاهتمام بها، إذًا، لازم بدرجة أكبر من أن يستطيع مفهوم عن البيئوية (environmentalism) المعروف أن يستوعبه. لفت هذا الأمر الانتباه بدرجة أعظم إلى الأهمية المركزية لسُكنى البشر ضمن العالم الطبيعي، ما أدى إلى غزارة الكتابات التي تسعى إلى التحرك نحو ما هو أبعد من البيئوية بصفتها «محور بحث». هنا بالضبط، انبثق إمكان نشوء حقل النظرية السياسية **الخضراء** أو **البيئية** - أو ما يسمى أحيانًا الإيكولوجيا السياسية [(1895)].

ازدهرت الكتب والمقالات والمؤتمرات الأكاديمية والمناقشات الأخرى في هذا الحقل في السنوات الأخيرة؛ ومن المهم بصفة خاصة ملاحظة المستوى المتزايد للتواصل الدولي وحتى التعاون الذي برز في هذا المجال، أقلّه في العالم الناطق باللغة الإنكليزية. في الوقت ذاته، نمت نشاطات موازية في حقول ناشئة (بعضها أكثر قدمًا) مثل الأخلاق البيئية وتحليل السياسات البيئية

والسياسة البيئية العالمية. ومن زاوية معينة، تتضمن هذه النشاطات، بالطبع، إمكان إثراء النظرية السياسية البيئية بدرجة عظيمة. ومن زاوية أخرى - حتى في غياب محاولات مضللة لضبط حدود هذه الحقول بدقة - تبقى مسألة الهوية المتميّزة أو المساهمة المتميزة التي تقوم بها النظرية السياسية البيئية على درجة كبيرة من الأهمية [(1896)]. في هذا الفصل، أعمل على وصف الخصائص التي تبدو مميزة للنظرية السياسية البيئية في الحاضر، ومن ثمّ، طرح السؤالَ بشأن كيفية فهم مشروع النظرية السياسية البيئية بطريقة مفيدة في المستقبل.

ثانيًا: لا «الأخلاق» ولا «الأيديولوجيا»

يمكن تقصي الرابطة بين النظرية السياسية والأوضاع أو الشواغل البيئية منذ عهد أرسطو. لكن المهم أن الموضوع بصفته حقلًا متخصصًا للدراسة الأكاديمية واعيًا بذاته ظهر بشكل أساسي في تسعينيات القرن العشرين. لكن في السبعينيات والثمانينيات، نُشرت أعمال معلمية تلائم هذا القالب - على سبيل المثال، وليام أوفلز في كتابه **الإيكولوجيا وسياسة الندرة** [(1897)]، ومَري بوكتشين في كتابه **إيكولوجيا الحرية** [(1898)]، وجون درايزك في كتابه **الإيكولوجيا العقلانية** [(1899)]، لكن لم يكن هناك مجموعة أكبر من الأعمال التي تحدثت عن شواغل نظرية - سياسية واضحة المعالم. وفي الوقت والزمان اللذين تبدأ هذه المجموعة من الأعمال النظرية بالانطلاق فعليًا، فإنه يمكن تمييزها من المجال الأكاديمي المعروف باسم **الأخلاقيات** البيئية وعن مناقشات **أيديولوجيا** سياسية معروفة باسم «المذهب الإيكولوجيّ» (ecologism).

انبثقت دراسة «الأخلاق البيئية» بشكل بارز في السبعينيات؛ وأظهرت بداية صدور مجلة **الأخلاق البيئية** (*Environmental Ethics*) في عام 1979 درجة معينة من نضج هذا الحقل. وأصبحت هذه الأدبيات أكثر شكل له هوية واضحة في مجال المباحث البيئية المعيارية على مدى الجيل الماضي. في بعض الحالات، أقله في الولايات المتحدة، كان عنوان «الأخلاق البيئية» يُعامل باعتباره مرادفًا للمباحث البيئية المعيارية ذاتها. إضافة إلى ذلك، ازداد تنوع مجال وجهات النظر التي يُعبّر عنها عنوان «أخلاقيو البيئة» (environmental ethicists) في السنوات الأخيرة - وفي الأغلب مقرونة باهتمام أكبر بالشواغل السياسية التالي بحثها أدناه [(1900)]. مع ذلك، سيُثبت التمييز بين الفكر السياسي البيئي والأخلاق البيئية أنه أسلوب مفيد في البحث. وبطرحنا هذا التمييز، يجب أن يكون واضحًا أننا نسعى إلى توضيح الاتجاهات السائدة ضمن هذه الحقول الأكاديمية، وليس هدفنا إبعاد الأخلاق عن السياسة.

تميل الأخلاق البيئية بوصفها مشروعًا أكاديميًا نحو التركيز على المعتقدات والوعي والأفعال الفردية المتعلقة بالعالم غير البشري، بما يؤشر إلى أن موضع استراتيجيات التغيير يجب أن يكون مستوى الفرد. وغالبًا ما تُهمَل

النظرية السياسية في هذا السياق. وعندما يعلق التفكيرُ البيئي في إطار هذا القالب على مسائل النظام السياسي أو الاجتماعي، فإنه يميل إلى الحماسة. فكتاب روبِن إكرسلي **البيئوية والنظرية السياسية** [(1901)] الذي شق مسارًا جديدًا في حينه، يعكس هذا الميل بما يحتويه من ثقة ضمنية بأن القيم البيئية التي يتم تبنيها حديثًا يمكن أن تؤدي إلى نظام اجتماعي وسياسي جديد. استدعيت لغة «النقلة الأنموذجية» أو «تحول النظرة إلى العالم» في الأغلب لالتقاط هذه الفكرة بشأن التغير الواسع النطاق في الأخلاق والوعي المفضي بالتالي إلى تحويل المجتمع [(1902)]. لكن، كما يُحاجّ جون درايزك بإقناع:

نادرًا ما تكون النتائج على المستوى الكلي (من منظور رسم السياسات، والمؤسسات، والحوادث الكبرى كالثورات)، وقد لا تكون أبدًا، استيفاءً بسيطًا لأسباب جزئية... وهكذا، حتى لو حدث تحول للأفراد على نطاق واسع... فمن المحتمل جدًا ألا يتغير شيء إطلاقًا على المستوى الكلي [(1903)].

وعلى الرغم من الروابط الحيوية بين الدراسات الأخلاقية والدراسات السياسية، إذًا، بات الفكر السياسي البيئي الحديث مميزًا من الأخلاق البيئية بمنح هذه «النتائج الكلية» اهتمامًا أكبر.

كانت المقاربة المعيارية الثانية أن يوصف الاهتمام البيئي بأنه الأساس لأيديولوجيا سياسية متميزة - تحت عنون «خضراء» أو «إيكولوجية» - يمكن مقارنتها بالأيديولوجيات القائمة بما فيها الأيديولوجيات المُحافِظة والليبرالية والاشتراكية. وعلى الرغم من أن هذه المقاربة أقل تعرضًا لنقد درايزك المتضمن الاتهام بعدم الاهتمام بـ «النتائج الكلية»، فيبدو أنها تشتمل ضمنًا على تشويش للسياسة. توحي فكرة الأيديولوجيا الخضراء أو الإيكولوجية بأنها متميزة جذريًا من الأيديولوجيات الأخرى، وبالتالي تنطوي على أن ثمة التزامات سياسية تحويلية يمكن أن تَنْتُجَ عن الفهم الصحيح للشواغل البيئية. في المقابل، نرى أن بيتر هاي في دراسته الاستقصائية الموسعة الجديدة للحقل، يبين بوضوح أنه عوضًا عن الاستقرار على المبادئ الأساسية لأيديولوجيا ما، فإن المفكرين البيئيين وَلّدوا مجموعة واسعة من الأفكار والمثل السياسية في السنوات الأخيرة [(1904)]. فكيف يمكن التوفيق بين هذا التنوع وعنوان «الأيديولوجيا»؟ يحقق بعض الكتاب هذا التوفيق بتقديمهم معالجة بالغة الدقة لا تُعتبر فيها الإيكولوجيّة جديدة كليًا أو متميزة كليًا من تيارات وتوجهات في الفكر الليبرالي، أو المحافظ، أو الاشتراكي، أو النسوي [(1905)]. ومع ذلك فإن نعت الإيكولوجيّة بأنها أيديولوجيا متميزة يهدف إلى تمييزها مفهوميًا من تلك المدارس الفلسفية المتنافسة. وإن تحقيق ذلك، بالتزامن مع تقديم تفاصيل حول انخراطها المتزايد مع التقاليد الفكرية السياسية الأخرى، يؤدي إلى تعكير الصفاء المفاهيمي الذي وعدت به فكرة أيديولوجيا سياسية في المقام الأول. لذلك، بإمكاننا تحديد مكان الغموض، ألا وهو في **فكرة**

الإيكولوجيّة بوصفها أيديولوجيا، لأنها هي التي تدعم هذا الوعد غير المتحقق في الوضوح والتميز [(1906)].

بابتعاد الفكر السياسي البيئي عن الرؤى الواثقة وغير الواضحة تمامًا التي تتصف بها «الأخلاق البيئية» و«الأيديولوجيا الإيكولوجية»، يمكن فهمه على شاكلة ما أسميه مبحث ما بعد مرحلة الحماسة [(1907)]. وبإطلاق هذا النعت عليه، لا أرغب في أن أقترح أنه فقد (أو يجب أن يفقد) الاهتمام بالتغيير الفاعل - أو الجذري - السياسي أو الاجتماعي. إن التحديات البيئية والسياسية التي نواجهها تتطلب منا رفض الاسترخاء، وقد حافظ عدد كبير من المفكرين السياسيين البيئيين على نقطة التفوق اللازمة لمثل هذه المهمة. وبدلًا من تصور أن فكر النظرية السياسية البيئية يُهمل التغيير السياسي، لا بد من الإشارة إلى أنه ليس من قبيل المصادفة أن يتزامن ظهور النظرية السياسية البيئية بوصفها شكلًا مستقلًا من أشكال التحليل مع فقدان الاعتقاد البريء أن إنجاز مثل هذا التغيير ممكن في غياب اهتمام متفحص وعميق بعلاقات السلطة السياسية والاقتصادية وعدم المساواة في المجتمع البشري، وبالدرجة نفسها، في غياب الاهتمام بدور الأفكار والقيم والمؤسسات السياسية الراهنة، سواء في التصدي لهذه العلاقات أم في تعزيزها.

على الرغم من هذا التوجه، نرى أن هاي على صواب في ملاحظته عن تَكاثُر الأصوات والمقاربات والشواغل ضمن النظرية السياسية البيئية، ما يدعونا إلى محاولة تصنيف هذه المساهمات للسيطرة على التنوع الكبير. يُصنف هاي هذه النظريات مستعملًا مقولات أيديولوجية مألوفة، محدِّدًا تنويعات سلطوية ومحافظة وليبرالية واشتراكية في النظرية السياسية البيئية. وفي ما يأتي من فقرات، أناقش طريقتين أخريين يمكن من خلالهما إجراء دراسة استقصائية للمناقشات الأحدث في النظرية السياسية البيئية وتصنيفها. الطريقة الأولى معنية في الأساس بمقولات تتصل بالمنهج أو المقاربة، بينما تركز الأخرى أكثر على المجادلات الخلافية الملموسة التي نشأت ضمن النظرية السياسية البيئية.

ثالثًا: فئات شكلية

في «خاتمة» موجزة لمجموعة مقالات معنونة «سياسة الطبيعة: استكشافات في النظرية السياسية الخضراء» (The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory) (1993) يحدد أندرو دوبسون ثلاثة مجالات للمساهمة والتطوير [(1908)] وبتوظيفنا مقولاته، يمكننا تنمية فهم طابع الأعمال الأخيرة ونطاقها في هذا المجال. ومع ذلك، فإن مقولاته - خصوصًا الثانية والثالثة - شكلية بدرجة كبيرة. وبهذا المعنى، يمكن الاهتمام بها ألا يُخبرنا إلا القليل عن الاعتبارات الملموسة أو الالتزامات التي تؤمن بها النظرية السياسية البيئية أو التي تتصارع معها.

المجال الأول، بحسب دوبسون، متجذر في المُحاجّة التي تقول: «إن العالم الطبيعي - وهو في العادة ’غير مرئي‘ للنظرية السياسية - يؤثر في القرارات السياسية ويتأثر بها بطريقة تجعل من الضروري اعتباره محلًا للنشاط السياسي» [(1909)]. كانت هذه الإعادة لتعريف السياسي مركزية لعمل النظرية السياسية البيئية في السنوات الأخيرة. فمثلًا، قدّم دوغلاس تورغرسون [(1910)] تفنيدًا ممنهجًا للعقلانية الذرائعية المرتبطة بما يدعوه «الذهن الإداري»، مفضلًا عليه «مجالًا عامًا أخضر» مفعمًا بالنشاط، تنبثق ضمنه الشواغل المتعلقة بالعالم الطبيعي بصفتها موضوعات مركزية للحوار. وبالمثل، يعرض جون درايزك المقاومة الإيكولوجية في المجتمع المدني، ودمقرطة ذلك المجتمع بصفته قوة تدفع بالسياسة إلى ما هو أبعد من الدولة، وتزداد أهمية ذلك بالخصوص في عصر تسيطر عليه قوة الرأسمالية العالمية [(1911)]. ويشير كذلك إلى الآليات التي يمكن أن يمتد التواصل السياسي من خلالها أبعد من النطاق البشري، موفرًا، بعدُ، تحديًا آخر للحدود القائمة حول السياسي [(1912)].

وجّه آخرون ضغوطهم على حدود السياسي بطرائق مختلفة. حاجّت فال بْلَمْوود في مركزيةِ «البُعْد» (remoteness) (في الزمان والمسافة والنتائج والمعرفة) بالنسبة إلى نشوء المشكلات الإيكولوجية، ومن ثمّ حاجّت لأجل التوسع في السياسي بهدف إدماج وجهات النظر الإيكولوجية الحيوية التي تعود إلى أولئك الذين هم «الأقرب» إلى هذه المشكلات [(1913)]. هنا، تصبح قضايا العدل والصوت المعبر قضايا مركزيةً، ما يدعو إلى أهمية إعادة هيكلة الاقتصاد السياسي في اتجاه تقليص البُعد. أما «انتقادات الإيكولوجيا» التي يقدمها تيموثي لوك فتطرح إشكالية الحدود السياسية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، من خلال التركيز على العالم «السياسي- الثانوي» الذي «غالبًا ما تنزع عنه الطابع السياسي الخطابات المهنية الفنية للهندسة المدنية، والصحة العامة، وإدارة الشركات الكبرى، والتجارب العلمية، والتصميمات الفنية، وحيازة الممتلكات» [(1914)]. وكان مما خلق عدم الارتياح لدى قُرّاء لوك البيئيين محاجته ومفادها أن هناك ميولًا مماثلة نحو نزع الطابع السياسي موجودة في ممارسات المنظمات المدافعة عن البيئة [(1915)].

إن هذه التحديات التي تواجه الحدود المألوفة للعمل السياسي مركزية بالنسبة إلى النظرية السياسية البيئية. ومن اللافت أن لهذا التسييس للشواغل البيئية كذلك تأثيرات إبراز تنوع الأصوات ووجهات النظر التي يشملها الجدال البيئي. فالبعض، بمن فيهم تورغرسون، يعتقد بـ «الطبيعة الواسعة والمتنوعة على نحو مؤكد للحركة الخضراء» [(1916)]، ويبدو أن المؤلفين الآخرين يوافقون على ذلك، أقلّه ضمنيًا. وبذلك، يُنيرون لنا المسافة الفاصلة بين مثل هذا المشروع التسييسي والثقة السابقة بأن من الممكن تقديم الشواغل البيئية باعتبارها نظرة موحَّدة إلى العالم أو أيديولوجيا موحدة. إن أي وحدة أو أمور

مشتركة يمكن أن تكون موجودة في هذا السياق إنما هي على مستوى التعاون البراغماتي لتحقيق أهداف سياسية محددة [(1917)].

المجال الثاني من المجالات الثلاثة التي حددها دوبسون هو دراسة الأفكار السياسية المألوفة من منظور «أخضر» [(1918)]. يوجد هنا، مرة أخرى، أعمال حديثة كثيرة، إذ ساهم دوبسون نفسه بدراسات مهمة تناولت العدالة [(1919)] والمواطَنة [(1920)]؛ وقدم جون باري تصورًا عن الفضيلة السياسية متأثرًا بالاعتبارات البيئية [(1921)]؛ ويفحص تيم هايوارد الدستورانية والحقوق لجهة علاقتهما بالمطالب البيئية [(1922)]؛ واستكشف ديفيد شلوزبيرغ التعددية السياسية [(1923)]؛ وعالجت شيريل برين مفاهيم الملكية [(1924)]، وما هذا إلا قليل من كثير في هذا المضمار.

في المجال الثالث، قال دوبسون إن بإمكان النظرية السياسية البيئية تقديم مساهمة مميزة لدراسة تاريخ الفكر السياسي، وذلك من طريق إعادة قراءة المُنظّرين المعروفين في ضوء جديد، وإعادة إحياء منظرين لديهم استبصارات متميزة ولم يحظوا في السابق بالاهتمام الكافي. يكمن أحد الروافد التاريخية في الأدبيات عن مضامين وتَرِكة ماركس الإيكولوجية، كما وردت في **إيكولوجيا ماركس** لجون بيلامي فوستر [(1925)] وكتاب **ماركس والطبيعة** الذي ألفه بول بوركيت [(1926)]. كما أن جون ماير أشار إلى أفكار أرسطو وهوبز في هذا المجال [(1927)]، بينما ينخرط كتاب وليام أوفلز [(1928)] الصادر مؤخرًا على نحو مكثف في أفكار هوبز. وأعاد جون غيلروي [(1929)] تفسير كانط. وهناك مُنظّران سياسيان لهما شواغل بيئية قد أكمل كل منهما معالَجات حول ثورو (Thoreau) تغطي كتابًا كاملًا: جين بينيت [(1930)] وبوب بيبرمان تايلور [(1931)]. واستكشف تيرنس بول وجهات نظر جيفرسون حول العلاقات بين الأجيال [(1932)]. وقام آخرون بدراسة الاستبصارات الإيكولوجية لبعض منظري القرن العشرين: فمثلًا، هناك دراسات عن جون ديوي [(1933)]، وعن المُنظّرين النقديين لمدرسة فرانكفورت [(1934)]، وعن حنة أرندت [(1935)]. وسيقوم جيلٌ جديد من المنظرين السياسيين تباعًا بنشر دراسات إضافية في هذا التخصص المعرفي.

باسترجاعنا الإطار الذي وضعه دوبسون وتطبيقه في تحليلنا، يصبح بإمكاننا أن نُقَدّر مدى اتساع النظرية السياسية البيئية وعمقها وتعقيدها منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين. فهو يعكس مجموعة من الأعمال التي انطلقت من بين ظلال اللاتخصص ضمن النظرية السياسية [(1936)]، ويُوفر لنا سببًا للثقة في تخمين دوبسون المبكر بشأن إمكان انطلاق مساهمات جديدة ذات بال من هذه الأشكال الثلاثة من البحث. في الوقت ذاته، في أي حال، لا يكشف هذا الإطار إلا القليل نسبيًا من **محتوى** النظرية السياسية البيئية الحديثة، ومن شواغلها أو تحدياتها أو الموضوعات المميزة لمناقشاتها. ستكون أي محاولة لتحديد مثل هذه الشواغل المتميزة غير مكتملة ومثار جدال أكثر مما يمكن أن يكون عليه إطار دوبسون؛ مع ذلك، هذه هي المهمة التي أنعطف نحوها الآن.

رابعًا: فئات جوهرية

ثمة روابط ثلاث نستطيع من خلالها فهم كيف انبثق الكثير من أعمال النظرية السياسية البيئية: الأولى تحيط بمسألة «الطبيعة» ومعناها؛ وتستكشف الثانية العلاقة بين ما تبدو التصورات «الليبرالية» أو «الديمقراطية الليبرالية» المسيطرة سياسيًا وبين الدفاع عن البيئة؛ وتحاول الثالثة تحديد الفجوة بين النظرية وممارسات الناشطين البيئيين من جهة وواضعي السياسات من جهة أخرى، والسعي إلى تعديلها. وباستكشاف هذه الروابط كلها، نستطيع البدء بتطوير إحساس بالممكنات والمخاوف المحدقة بالنظرية السياسية البيئية اليوم.

كان المعنى المُتنازَع عليه للطبيعة موضع اهتمام مجموعة من الأكاديميين والناشطين أكبر بطبيعة الحال من مجرد المنظرين السياسيين البيئيين؛ فكل معنى للطبيعة متصل بمسائل وجودية ومعرفية، وطالما كان محوريًا في الخطاب حول ما بعد الحداثة. وفي الحقيقة، يبدو الاهتمام الخاص للنظرية السياسية البيئية بها نوعًا ما أوسع من هذا وأضيق منه في آن واحد. إنه اهتمام أضيق بمعنى أن الجدال حول الطبيعة محوري إلى المدى الذي يكون فيه مركِّزًا على ما إذا كانت الدعوات إلى معرفة الطبيعة يمكن أن توفر قاعدة للسلطة السياسية. من جهة أخرى، إنه اهتمام أوسع بعض الشيء، بمعنى أن هذا الانتباه إلى العلاقة بين الطبيعة والسلطة السياسية هو أنموذج لادعاء جدالي مفاده أن الخصائص البيئية باستطاعتها - بشكل ما - أن تؤدي دور المَصدر المباشر وربما المقرِّر في إرشاد الأفكار السياسية والترتيبات المؤسسية [(1937)].

تحيط الرابطة الثانية بمسألة دور وحدود الليبرالية باعتبارها نظرية سياسية متوافقة مع العمل الفاعل في مجال المشكلات البيئية. لعلّ أكثر موقفٍ شائع ضمن النظرية السياسية البيئية ذلك الذي يُبرز محدودية الليبرالية، مركِّزًا في الأغلب على فردانيتها وعدم مرونتها، خصوصًا في سياق الرأسمالية العالمية [(1938)]. طَوّر أفنر دو شاليت وجهة نظر أكثر أناقة، مُحاجًّا، من زاوية معينة، أن الليبرالية تكون فاعلة بشكل خاص في ترويج الحديث عن البيئة؛ لكنها، من جهة أخرى، غير ناجحة بشكل خاص في تمكين العمل البيئي [(1939)]. دفع هذا النوع من التحليل دو شاليت وآخرين إلى استكشاف إمكانيات قراءة الليبرالية على نطاق أوسع، بهدف استيعاب الاستدامة البيئية بوصفها مصلحة عامة [(1940)]. وفي هذا السياق، يطالبون في الأغلب بفحص التمييز بين ما سمي الليبرالية «الكلاسيكية» أو «الاقتصادية» والتفسيرات الأميل «اجتماعيًا» أو «سياسيًا» لليبرالية.

يرتبط هذا الاهتمام بالليبرالية ارتباطًا وثيقًا بالرابطة الثالثة التي تهدف إلى ربط النظرية بالممارسة. ويلخص دو شاليت عملية البحث هذه كما يأتي:

اكتشاف كيفية اضطلاع [المنظرين السياسيين البيئيين] ببناء نظرية تكون أيسر منالًا للنشطاء وعامة الناس (من دون التخلي عن أي من أهدافنا)، ويمكن تسخيرها لتحقيق أهداف الفلسفة السياسية [(1941)].

يحرك الكثيرَ من المنظرين السعيُّ نحو جعل النظرية السياسية البيئية ذات صلة وفي متناول أوسع جمهور في آن واحد. ونستطيع أن نرى هنا، على سبيل المثال، تداخلًا مع أعمال الفلاسفة المنادين بـ «ذرائعية بيئية» كما يُصورها مُجلّدٌ يشترك في تحريره المنظر السياسي دو شاليت والفيلسوف أندرو لايت، ويساهم فيه أعضاء من كلا التخصصين [(1942)].

كما اقترحنا أعلاه، أعتقد أن هذه الثلاثية من الشواغل حول الطبيعة والليبرالية والممارسة تشترك بشيء أطلقتُ عليه اصطلاح مقاربة نظرية بعد مرحلة الحماسة. وفي وجه الأزمات البيئية، فإن مَيل نظريةٍ سياسية بيئية موجَّهة بهذه الطريقة من شأنه تقصي تضاريس الحاضر وأفكاره من حيث قدرتها على تشكيل العمل البيئي الفاعل والتغيير الاجتماعي وضبطهما وتقييدهما وتمكينهما. ويبدو أن هذه المقاربة، لدى البعض، تتوازى مع تلطيف الدافع الجذري في التفكير البيئي، وهو دافع لاحظنا في بداية هذا الفصل أنه موجود في الاعتقاد أن الشواغل البيئية لا يمكن استيعابها فورًا ضمن التيار الرئيس للمفاهيم السائدة. مع ذلك، ليس من الضروري مساواة المقاربة بعد مرحلة الجذل بالاعتدال. في الحقيقة، يجادل المنظرون السياسيون البيئيون في الأغلب قائلين إن حل المشكلات البيئية يتطلب انتباهًا ثاقبًا إلى تأثيرها الفارق في المجتمعات البشرية القائمة على الطبقة والجندر والعِرق والموقع ضمن الاقتصاد العالمي. وبدلًا من نزعة جذرية تعبّر عنها محاجات بشأن نظرة تحويلية إيكولوجية إلى العالم، إذًا، يجب أن تعمل البيئوية على نقد العلاقات القائمة في مجالات السلطة والامتيازات، وفي إطار محاجّات لإعادة بناء السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

خامسًا: الديمقراطية والأفكار البيئية

عندما ينظر الفكر السياسي البيئي في الديمقراطية، يحاول التعامل مع سؤال طرحه مباشرةً روبرت غودِن: «عندما تنادي بالديمقراطية فأنت تنادي بالإجراءات؛ وعندما تنادي بالبيئوية فأنت تنادي بمخرجاتٍ ملموسة: فما هو الضمان لدينا بأن إجراءات الأولى سوف تؤدي إلى مخرجات الثانية؟» [(1943)].

في الحقيقة، صدر مؤخرًا عدد من الأعمال في موضوع النظرية السياسية البيئية يركز صراحةً على الديمقراطية؛ ويتصدى الكثير منها لتأطير غودِن هذا السؤال من خلال ربط الشواغل البيئية بالتزام صيغٍ للمشاركة الديمقراطية أكثر اتصافًا بالتداول أو الخطابيّة [(1944)].

ثمة سردية بسيطة ومطمئِنة تستثار، أحيانًا، حول الديمقراطية في النظرية السياسية البيئية، يمكن إيجازها في ما يأتي: في يوم من الأيام (أي في

سبعينيات القرن العشرين) كانت تسيطر على التفكير البيئي في السياسة أصوات أمثال غارِت هاردِن (Garrett Hardin) ووليام أوفلز وروبرت هيلبرونر. اقترح هؤلاء الكُتاب أن الاعتراف بـ «حدود النمو» **الحيوية-المادية** أوجب فرض حدودٍ **سوسيو-سياسية** من خلال حكم سياسي تسلطي وقسري. لكن بمرور الأيام، كما تروي هذه السردية، أدركت النظرية السياسية البيئية خطأ هذا المنظور المناهض للديمقراطية، واعتنقت الديمقراطية إما لأنها تتوافق مع مشروع التعامل مع المشكلات البيئية، أو لأنها ضرورية لهذا المشروع [(1945)]. وخلافًا لما كان عليه المؤلفون الأوّلون، يوشك ألا تجد أحدًا اليوم يحدد هوية نظريته بأنها مناهضة للديمقراطية، وهو الموقف الذي ينسبه النقاد اليوم إلى النظريات.

يكمن ضعف هذه القصة في نقطتين: الأولى، في الإيحاء بأن الديمقراطية هي المشكلة عندما تكون صراحةً هي موضوع الجدال بالدرجة الأولى؛ والثانية، في التقويم الذاتي المُبالِغ في الثقة بأننا كلنا (تقريبًا) ديمقراطيون الآن. في المقابل، أودُّ أن أقترح أن مسائل الديمقراطية أكثر اتساعًا من جهة، وتُولّد إجماعًا أقل مما تقترحه السردية السابقة من جهة أخرى. ويمكن الاطلاع على توضيح ممتاز لهذه الأفكار في كتاب غير تقليدي حرره جون مارتن غيلروي مع جو بَورسوكس [(1946)]. ففي هذا الكتاب، يقدم محللون تجريبيون بارزون سلسلةً من الوصفات المحددة لرسم السياسات البيئية، مقرونةً بمقالات ووثائق عن الحوار الفعلي بين منظرين بيئيين مرموقين. وأُطرت تعليقات هؤلاء المنظرين بداية على أساس مجموعة منوعة من الموضوعات المحددة، منها دور العلم، والعلاقة بين الشأن البيئي والعدالة الاجتماعية وتقويم الطبيعة. مع هذا، وبنهاية الكتاب المذكور، أصبح من الواضح أن هذه المناقشات المتنوعة تلاقت جميعًا (بطريقة يبدو أن المُنظّمين لم يقصدوها في الأصل) على مجموعة من الأسئلة حول الكفاءة والمُساءلة الديمقراطيتين [(1947)]. وبالمثل، يمكن إعادة هيكلة الحوارات المشار إليها أعلاه والمتعلقة بموضوعات ملموسة كي تلتقي على أسئلة ديمقراطية محورية، وبالأخصّ، أسئلة حول مستوى وشروط ثقة المرء بجمهور ديمقراطي باعتباره الفاعل الموكل إليه التغيير البيئي الإيجابي. في معنى أوسع، يركز ميل النظرية السياسية البيئية في مرحلة ما بعد الحماسة مشروعه مباشرة على سؤال الديمقراطية هذا، سواء أكانت الديمقراطية موضوع الدراسة المعلن أم لم تكن.

تأمل في الجدال حول «الطبيعة». فثمة صعوبة في تفسير الحماسة الشعبية لهذا الجدال، في معظمها، لو أنها ركزت على عدم الاتفاق بشأن القضايا الوجودية أو المعرفية. وبدلًا من ذلك، فإن القلق الذي عبر عنه الكثيرون قلق براغماتي وسياسي [(1948)]. وفي نقده المحاجّات البنائية الاجتماعية حول الطبيعة، مثلًا، يعترف الشاعر غاري سنايدر بـ «تكدُّرِه بعض الشيء بسبب

المحاجات الغبية التي قدمها مثقفون ذوو أجور مرتفعة يحاولون من خلالها إسقاط الطبيعة». كان ما يثير غضبه النظرة التي تقول:

تأتي الهجمات على الطبيعة والبرّية من الأبراج العاجية في الوقت الملائم لدعم مطوري المشروعات العالميين، وشركات الأخشاب الظاهرة مجددًا، وأولئك الذين يُلقون في القمامة قانون الأنواع المهددة بالانقراض [(1949)].

ويُثير عالم البيولوجيا المهتم بالمحافظة على الطبيعة مايكل سوليه شكوى مماثلة، ويُحاجّ قائلًا إن النظرة البنائية تمثل «حصارًا اجتماعيًا للطبيعة» يساعد في تبرير «الحصار المادي» على الأرض ذاتها [(1950)]. وإن سَوْرة هذه الهجمات تعبّر عن اعتقاد مفاده أن لا شيء يوفر الأساس لتعيين **قيود** على الجمهور أو فرضها سوى فكرة «واقعية» عن الطبيعة، ومن دون ذلك تُترك المحاجات البيئية لأجل التغيير الاجتماعي أو السياسي عائمةً باعتبارها مجرد تفضيلات في بحرٍ من المصالح المتعددة. لذلك، يتمثل خطر التشكيك في «الطبيعة»، من وجهة النظر الفوقية هذه، في أنه يؤدي إلى تقويض الطبيعة بوصفها حقيقة - قيمة، حيث يُنظر إلى هذه الحقيقة - القيمة كحصنٍ ضروري يصمد أمام النزعة النسبية والمطوّرين **و**مطالب الجمهور الديمقراطي.

في المقابل، يقول بعضهم إن وجهة نظرٍ بنائية اجتماعية عن الطبيعة ستكون ذات أثر كبير بالقدر الذي ربما تسمح فيه بمجموعة أكثر شمولًا لجمهور معني بالبيئة، وذلك بمجرد فهم الطبيعة على أنها تشمل «المنزل» كما تشمل «البرّية»؛ وتشمل الأماكن المدينية والريفية، والمشهد الطبيعي حيث مكان العمل كما تشمل المشهد الطبيعي الفطري البِكر [(1951)]. هنا، يُحاجّ قائلًا إن خطر الإخفاق في الاعتراف بِـ «الطبيعة» باعتبارها بناء اجتماعيًا هو في تشييئها بوصفها موردًا نبرر من خلاله الممارسات غير الشرعية للسلطة السياسية. ثمة محاجة ثانية مفادها أن عدم الاعتراف بالطبيعة كبناء اجتماعي يُقصي الشواغل البيئية البارزة للطبقات الأقل امتيازات، وأولئك المقيمين في مناطق مكتظة بالسكان، بينما يمنح أفضلية لتصور بيئي خاص بالثقافات الغربية [(1952)].

إن اتخاذ موقف في هذا الجدال يعني في الواقع صوغ موقف يتعلق بدور دعاوى الحقيقة في تطويق المشاركة السياسية الديمقراطية أو تحفيزها، موقف يتعلق بمستوى ثقة المرء بأنّ «الشعب» سوف يعبّر عن مشاعر وقيم «مسؤولة بيئيًا»، ويتعلق بالأهمية النسبية لإنشاء حركات بيئية تعبُر الحدود الثقافية والطبقية والعرقية والجندرية. ويبدو أن هناك إجماعًا متناميًا، بين عدد متزايد من المنظرين السياسيين البيئيين، على أن الممارسة الديمقراطية هي الطريقة الوحيدة للتوسط بين الطبيعة الخارجية وأوجه فهمنا ذات البناء المفاهيمي الاجتماعي للطبيعة [(1953)].

في حين تميل المجادلات إزاء طابع النظرية الليبرالية ونطاقها إلى أن تتخذ مستوى عاليًا من التجريد، فإن هذا التجريد، مرةً أخرى، تقوده في الأغلب

شواغل ذرائعية تستند إلى وجهتَي نظر متصلتين تعززان التركيز على الليبرالية. وتتمثل وجهة النظر الأولى في الاعتقاد أن «الديمقراطية الليبرالية... موجودة لتبقى» [(1954)]. توظَّف هنا الواقعية السياسية باعتبارها أساسًا لاختبار قدرة الليبرالية على استيعاب التغير البيئي، بينما بالنسبة إلى أولئك الذين هم أقل قناعةً بطول عمر الليبرالية فيصفونها في الأغلب بتعبيرات أكثر جمودًا، لكن تعتريها هشاشة بدرجة أكبر [(1955)].

إن الاعتقاد باستقرار المؤسسات السياسية «الديمقراطية-الليبرالية» يختلط في الأغلب بوجهة النظر القائلة إن الرأي العام في المجتمعات الغربية يعكس أيضًا المعايير الليبرالية. وعلى ذلك، حتى في كتاب يرافع فيه أندرو دوبسون عن قضية مطولة بشأن شكل من المواطَنة «ما بعد كوزموبوليتاني» باعتباره شرطًا ضروريًا في عصرنا المُعَولم - شكل يقدمه دوبسون في مقارنة صارخة مع الشكل الليبرالي للمواطَنة - ينعطف اهتمامه بعد ذلك إلى مسألة كيفية تثقيف المواطنين الليبراليين ومن ثمّ تشجيعهم على الاهتمام بالمسائل البيئية. في هذه الانعطافة، يبدو دوبسون مفترضًا أنه مهما يكن الحال، فإن التحدث بالمصطلح الليبرالي أمر ضروري كي يكون النقد الاجتماعي مُقنعًا في السياق الديمقراطي [(1956)]. في المقابل، يعمد أولئك الذين يرفضون التوافقية بين الليبرالية والسياسة البيئية إلى فعل ذلك في الأغلب على أساس أن الليبرالية تعيق المحاسبة الديمقراطية الفاعلة، من طريق إعتاق عملية التراكم الرأسمالي من مؤسسات الرقابة الاجتماعية أو السياسية [(1957)].

بهذه الطريقة، يمكن التأويلات المختلفة لحدود النظرية الليبرالية أن تكون بديلًا غير مباشر من الاختلاف حول ما إذا كانت الشواغل البيئية تنسجم مع المواقف العامة. فالسؤال المحوري، مرةً أخرى، مُرَكَّزٌ على مدى جدوى التغيير البيئي الديمقراطي. وفي أي حال، في المجادلة حول الليبرالية، يجب أن تغدو الأسئلةُ حول السلطة، ودور الاقتصاد والرقابة عليه، والحدود التي يفرضها الخطاب المسيطر على المخيال الشعبي حيويةً وضروريةً.

تشير المجادلات حول الطبيعة والليبرالية بين المفكرين البيئيين أيضًا إلى محاولات ربط هذه الأعمال بالجهد العملي لإحداث تغيير اجتماعي. يرتبط هذا الجهد لربط النظرية بالممارسة على نحو وثيق بمسألة دور النقد الاجتماعي الفاعل ذاته. فقد قال بعض المنظرين السياسيين إن الحقل برمته صار بالغ التخصص وذا توجّه داخلي، إلى درجة أنه قطع أي صلة ذات معنى بالممارسة السياسية الوجودية [(1958)]. وبحسب التعريف الظاهري، تُمثل النظرية السياسية البيئية رفضًا لهذا التوجه القانع لمصلحة ما يُسميه إيان شابيرو شكل التنظير السياسي «المدفوع بالمشكلات» [(1959)]. ومع ذلك، تبقى الإجابة عن السؤال: كيف يمكن المرء السعي إلى الربط بين النظرية والممارسة؟ بعيدة عن الوضوح.

من الممكن إيجاد أنموذجين مختلفين، أقلّه في الأعمال التي صدرت أخيرًا، على الرغم من أنهما لا يستبعد أحدهما الآخر. يفترض الأنموذج الأول أن النظرية السياسية البيئية يجب أن توفر للممارسين (الناشطين وواضعي السياسات) رؤية يمكنها تعزيز إحساسهم بالهدف وتوضح العوائق التي تعترضهم في مسارهم نحو التغيير البيئي. وفي تأمل دو شاليت لهذه المقاربة، يحاج قائلًا إن النظرية السياسية البيئية «يجب أن تتواصل مع الحالات الواقعية، ويجب أن تكون ذات صلة بالحياة الواقعية... وربما تكون أفضل طريقة لتحقيق ذلك البدء مع الناشطين والمآزق التي يواجهونها» [(1960)]. فالمُنظّر هنا يمكن أن يستثمر موقعه المميِّز للتأمل في المآزق التي يواجهها الممارسون ثم يقدم هذه التأملات لهم على شكل إرشاد. وبحسب هذه النظرة، يمكن النظرية أن تُرشد الممارسة، **إذا** كانت النظرية مهتمة بدرجة كافية بطابع الممارسة في الدرجة الأولى.

في الأنموذج الثاني، يقترح تيموثي لوك مقاربة تسعى إلى تطوير نظرية **تنطلق** من تحليل العلاقات السوسيو-اقتصادية الفعلية وما يسميه الممارسات «الشعبوية» [(1961)]. فالممارسة ترشد النظرية في هذه الحال، بدلًا من العكس. ففي تحليل ديفيد شلوزبيرغ المضامين النظرية لحركة العدالة البيئية، يقدم مثالًا آخر عن هذه المقاربة [(1962)]. فأنصار هذه الحركات غالبًا ما وصفوا بأن لهم ارتباطًا ماديًّا أساسيًّا بالموارد البيئية أو معتمدين عليها أكثر مما لهم اهتمام بالشواغل ما بعد المادية المتوجهة نحو مسائل نوعية الحياة التي يقال إنها تحرك المهتمين بالبيئة المحظوظين في الأمم الغربية، وإن بناء نظرية اعتمادًا على منظورات هذه الحركات، إذًا، يحمل معه إمكان إعادة بناء مقولات ومفاهيم الفكر البيئي، فليست المسألة هي الأسئلة المطروحة، بل أيضًا منظورات الناشطين والممارسين الآخرين وآرائهم، فهذه الأمور هي التي تصبح الموضوعات المركزية للاستبصار والتأمل. ولا شك في أن الثقة الضمنية بالديمقراطية هنا هو أمر لافت، سواء في الحركات أم بشأن ممكنات دمقرطة الممارسة في النظرية السياسية.

سادسًا: خاتمة

من دون ثقة بِـ «الشعب»، بل واعتمادًا على حكام متنورين، ربما تردد النظرية السياسية البيئية أصداء مطالبات جيلٍ سابق بالحلول السلطوية. خلاف ذلك، ومن خلال الإيمان القاطع بـ «الشعب»، بإمكان النظرية السياسية البيئية أن تطالب بلا هوادة بإزالة جميع القيود المفروضة على حكم الشعب. لكن لا تبدو أيٌ من النظرتين عملية. وما بين هذين القطبين، يتمثل العمل العظيم للنظرية السياسية البيئية المعاصرة في التشبث بالمزايا النسبية لِطيفٍ واسع من الاستراتيجيات المحتملة للتوفيق بين البيئوية وأشكال الديمقراطية. يشمل هذا المحاجّاتِ لمصلحة التحاور، أو التربية البيئية، أو السلطة العلمية، أو

القيود الدستورية بصفتها استراتيجيات تعمل على تلطيف آثار الإجراءات المدمرة للبيئة؛ وتمكين أولئك الذين هم أكثر عرضةً للتأثر بالضرر البيئي من ضمان حسبان آرائهم وأصواتهم؛ وتبديل ميزان صنع القرار بين الخاص والعام - لضمان أن يُعبر عن الخيرات العامة بالدرجة الكافية، وألا تحظى التفضيلات الأنانية الضيقة بالامتيازات - أو بطريقة أخرى، لإقصاء الحسابات السياسية الضيقة لمصلحة المعرفة المحلية المستنيرة.

ليست التحديات الديمقراطية الضاغطة التي عُرضت باختصار في الفقرة الأخيرة بحد ذاتها جديدة. فهناك تحديات أخرى برزت بوضوح نتيجة لسيرورة العولمة المتسارعة في المقام الأول. ومن هذه التحديات الدور المتحول للدولة القومية باعتبارها محلّ المُواطَنة الديمقراطية؛ والإمكانيات المتنامية للمشاركة في مجتمع مدني عالمي؛ والتأثيرات الواضحة التنامي للاستهلاك المحلي في العالم الأول وفي ما بين النخب في العالم الثالث؛ والفصل المتنامي للسياسة الاجتماعية والاقتصادية عن التأثير الشعبي في العديد من الدول الأمم. وظهر عدد من الكتب يعالج هذه التحديات بالذات [(1963)].

بفهمنا مسألة علاقة الديمقراطية بالشواغل البيئية بهذه الطريقة، تصبح هذه العلاقة متعددة الوجوه، ولا تقبل الإجابات السهلة أو الإجابات التي تهدف إلى إطراء الذات في كتابات النظرية السياسية البيئية. مع ذلك، فإن مثل هذه الكتابة حول العلاقة بين الديمقراطية والبيئة لا تزال محورية ويتعذر تفاديها. لذلك، فإن الاهتمام بهذه العلاقة قد يقوي قدرة النظرية السياسية البيئية على الارتباط بالممارسات الشعبية التي سوف تكون عندئذ في مركز اهتمامنا.

المراجع

Ball, T. *Reappraising Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

__________. «'The Earth Belongs to the Living': Thomas Jefferson and the Problem of Intergenerational Relations.» *Environmental Politics*. vol. 9, no. 2 (2000).

__________ & R. Dagger. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. Harlow: Longman, 2004.

Barry, J. *Rethinking Green Politics: Nature, Virtue, and Progress*. London: Sage. 1999.

__________ & W. Wissenburg (eds.). *Sustaining Liberal Democracy: Ecological Challenges and Opportunities*. New York: Palgrave, 2001.

Bennett, J. *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*. London: Sage, 1994.

Benton, T. «Sustainable Development and Accumulation of Capital: Reconciling the Irreconcilable?,» in: A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity*

.(Oxford: Oxford University Press, 1998)

Bookchin, M. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of* .*Hierarchy*. Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982

Braun, B. *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture, and Power on* .*Canada's West Coast*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002

Breen, S. D. «Ecocentrism, Weighted Interests and Property Theory.» .*Environmental Politics*. vol. 10, no. 1 (2001)

Brulle, R. J. *Agency, Democracy and Nature. The US Environmental Movement from a Critical Theory Perspective*. Cambridge, Mass.: MIT .Press, 2000

.Burkett, P. *Marx and Nature*. New York: St. Martin's Press, 1999

Catton, W. & R. Dunlap. «A New Ecological Paradigm for a Post-.Exuberant Sociology.» *American Behavioral Scientist*. vol. 24, no. 1 (1980)

Chaloupka, W. «John Dewey's Social Aesthetics as a Precedent for .Environmental Thought.» *Environmental Ethics*. 9 (1987)

Jagged Terrain: Cronon, Soule´, and the Struggle over» .__________ Nature and Deconstructio in Environmental Theory.» *Strategies: Journal of* .*Theory, Culture & Politics*. vol. 13, no. 1 (2000)

Cronon, W. «The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature,» in: W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground: Toward Reinventing* .*Nature* (New York: W.W. Norton, 1995)

Dobson, A. «Afterword,» in: A. Dobson & P. Lucardie (eds.), *The Politics* .*of Nature* (London: Routledge, 1993)

.*Green Political Thought*. 2nd ed. London: Routledge, 1995 .__________

Justice and the Environment: Conceptions of Environmental .__________ *Sustainability and Dimensions of Social Justice.* Oxford: Oxford University .Press, 1998

Citizenship and the Environment. Oxford: Oxford University .__________ .Press, 2003

Fairness and Futurity: Essays on Environmental .(.ed) __________ .*Sustainability and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999

Doherty, B. & M. de Geus. *Democracy and Green Political Thought:* .*Sustainability, Rights, and Citizenship*. London: Routledge, 1996

Dryzek, J. S. *Rational Ecology: Environment and Political Economy.* New .York: Basil Blackwell, 1987



Political and Ecological Communication.» *Environmental*» .__________
.*Politics*. vol. 4, no. 4 (1995)

Democracy in Capitalist Times. Oxford: Oxford University .__________
.Press, 1996

The Politics of the Earth: Environmental Discourses. Oxford: .__________
.Oxford University Press, 1997

Green Democracy,» in: J. Dryzek (ed.), *Deliberative*» .__________
Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations (Oxford: Oxford
.University Press, 2000)

Resistance is Fertile.» *Global Environmental Politics*. vol. 1,» .__________
.no. 1 (2001)

et al. *Green States and Social Movements: Environmentalism* __________
in the United States, United Kingdom, Germany, and Norway. Oxford:
.Oxford University Press, 2003

Eckersley, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an*
.*Ecocentric Approach*. Albany: State University of New York Press, 1992

Greening Liberal Democracy: The Rights Discourse» .__________
Revisited,» in: B. Doherty & M. de Geus (eds.), *Democracy and Green*
.*Political Thought* (New York: Routledge, 1996)

The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty. .__________
.Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004

.Foster, J. B. *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press, 2000

Fox, W. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations*
.*for Environmentalism*. Boston: Shambhala, 1990

Friedman, J. (ed.). «Double Issue on Environmentalism.» *Critical Review*. 6
.(1992)

Gillroy, J. M. *Justice and Nature: Kantian Philosophy, Environmental*
.*Policy, and the Law*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2000

J. Bowersox (eds.). *The Moral Austerity of Environmental* & __________
Decision Making: Sustainability, Democracy, and Normative Argument in
.*Policy and Law*. Durham, NC: Duke University Press, 2002

.Goodin, R. E. *Green Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1992

Guha, R. «Radical American Environmentalism and Wilderness
.Preservation: A Third World Critique.» *Environmental Ethics*. 11 (1989)

J. Martinez-Alier. *Varieties of Environmentalism: Essays* & __________
.*North and South*. London: Earthscan, 1997

Gunnell, J. G. «Relativism: The Return of the Repressed.» *Political Theory*.
.21 (1993)

Hailwood, S. *How to be a Green Liberal: Nature, Value and Liberal*
.*Philosophy*. Chesham: Acumen, 2004

.Hardin, G. «The Tragedy of the Commons.» *Science*. 162 (1968)

Hay, P. *A Companion to Environmental Thought*. Edinburgh: Edinburgh
.University Press, 2002

Hayward, T. «Environmental Rights as Democratic Rights,» in: B. A. Minteer & B. P. Taylor (eds.), *Democracy and the Claims of Nature*
.(Lanham, Md.: Rowman and LittleWeld, 2002)

Heilbroner, R. *An Inquiry into the Human Prospect*. New York: Norton,
.1974

Humphrey, M. «Ecology, Democracy and Autonomy: A Problem of Wishful Thinking,» in: M. Wissenburg & Y. Levy (eds.), *Liberal Democracy and Environmentalism: The End of Environmentalism?* (London: Routledge,
.2004)

Isaac, J. C. «The Strange Silence of Political Theory.» *Political Theory*. 23
.(1995)

Keat, R. «Citizens, Consumers and the Environment.» *Environmental*
.*Values*. 3 (1994)

Kovel, J. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the*
.*World?*. New York: Zed Books, 2002

Liebell, S. «Political Theory and Environmental Public Policy: Revisiting Liberal Theories of Property.» Paper Presented at the Annual Meeting of the
.American Political Science Association. Atlanta. September 1999

Light, A. & E. Katz (eds.). *Environmental Pragmatism*. New York:
.Routledge, 1996

A. de Shalit (eds.). *Moral and Political Reasoning in* & __________
.*Environmental Practice*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003

Lohmann, L. «Visitors to the Commons,» in: B. R. Taylor (ed.), *Ecological*
.*Resistance Movements* (Albany: State University of New York Press, 1995)

Luke, T. W. *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and*
.*Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997

Capitalism, Democracy, and Ecology: Departing From Marx. .__________
.Urbana: University of Illinois Press, 1999

Maniates, M. «Individualization: Plant a Tree, Buy a Bike, Save the World?,» in: T. Princen, M. Maniates & K. Conca (eds.), *Confronting* .*Consumption* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002)

Mathews, F. (ed.). «Special Issue on 'Ecology and Democracy.'» .*Environmental Politics*. vol. 4, no. 4 (1996)

Meadows, D. H. et al. *The Limits To Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe .Books, 1972

Meyer, J. M. «Rights to Life? On Nature, Property and Biotechnology.» .*Journal of Political Philosophy*. vol. 8, no. 2 (2000)

Political Nature: Environmentalism and the Interpretation of .__________
.*Western Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press, (2001)

Review Essay on Dobson and Luke.» *Political Theory*. vol.» .__________
.29, no. 2 (2001)

Miller, D. «Social Justice and Environmental Goods,» in: A. Dobson (ed.), .*Fairness and Futurity* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Minteer, B. A. & B. P. Taylor (eds.). *Democracy and the Claims of Nature*. .Lanham, Md.: Rowman and LittleWeld, 2002

Norton, B. G. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford .University Press, 1991

Ophuls, W. *Ecology and the Politics of Scarcity*. San Francisco: W. H. .Freeman, 1977

Requiem for Modern Politics: The Tragedy of the .__________
Enlightenment and the Challenge of the New Millennium. Boulder, Colo.: .Westview Press, 1997

Paehlke, R. *Democracy's Dilemma: Environment, Social Equity, and the* .*Global Economy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003

Plumwood, V. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. .New York: Routledge, 2002

Sagoff, M. *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the* .*Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

Sandilands, C. *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for* .*Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

Schlosberg, D. *Environmental Justice and the New Pluralism*. New York: .Oxford University Press, 1999

The Justice of Environmental Justice: Reconciling Equity,» .__________ Recognition, and Participation in a Political Movement,» in: A. Light & A. de Shalit (eds.), *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice* .(Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003)

Shalit, A. de. *The Environment: Between Theory and Practice*. Oxford: .Oxford University Press, 2000

Shapiro, I. «Problems, Methods, and Theories in the Study of Politics, or what's Wrong with Political Science and what to Do about it.» *Political* .*Theory*. vol. 30, no. 4 (2002)

Smith, G. *Deliberative Democracy and the Environment*. London: .Routledge, 2003

Snyder, G. «Nature as Seen from Kitkitdizze Is No Social Construction.» .*Whole Earth* (1998)

Soper, K. *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford: .Blackwell, 1995

Soulé, M. E. «The Social Siege of Nature,» in: M. Soulé & G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction* .(Washington, DC: Island Press, 1995)

G. Lease. *Reinventing Nature? Responses to Postmodern* & __________ .*Deconstruction*. Washington, DC: Island Press, 1995

Stephens, P. H. G. «Green Liberalisms: Nature, Agency and the Good.» .*Environmental Politics*. vol. 10, no. 3 (2001)

Taylor, B. P. «John Dewey and Environmental Thought.» *Environmental* .*Ethics*. 12 (1990)

America's Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity. .__________ .Lawrence: University Press of Kansas, 1996

Torgerson, D. *The Promise of Green Politics*. Durham, NC: Duke .University Press, 1999

Whiteside, K. H. «Hannah Arendt and Ecological Politics.» *Environmental* .*Ethics*. vol. 16, no. 4 (1994)

.Wissenburg, M. *Green Liberalism*. London: UCL Press, 1998

Liberalism is Always Greener on the Other Side of Mill: A» .__________ .Reply to Piers Stephens.» *Environmental Politics*. vol. 10, no. 3 (2001)

(1893) شكر وتقدير لجون باري، روبن إيكرسلي، جويل كاسيولا، ديفيد شلوزبيرغ، والمحرر جون درايزك، لملاحظاتهم المفيدة على المسودات السابقة.

(1894) D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972).

(1895) لا يوجد إجماع حول التسمية الأكثر ملاءمة من هذه التسميات؛ إذ يتبنى بعض المنظرين كُنية «الأخضر» على أساس أنها توفر ارتباطات أوضح مع القضايا الأخرى والحركات الاجتماعية الأخرى، بينما ينأى آخرون بأنفسهم عن هذا الموقف، مبينين أحيانًا أن التعبير يمكن أن يُفهم على أنه ارتباط حزبي مع الأحزاب الخضر. ويفضل البعض وصف «الإيكولوجي» (ecological) بمعنى البيئة الطبيعية بسبب ما ينطوي عليه من الترابط المتبادل، مع أن عنوان «الإيكولوجيا السياسية» (political ecology) يرتبط في أغلب الأحيان بعلماء في الجغرافيا والأنثروبولوجيا. ويجد آخرون أن عنوان «بيئي» (environmental) أفضل إما لأنه أشمل أو لأنه أقل إثارة للخلاف. وفي حين أني ما زلت لاأدريًا حيال الموضوع، فإني مضطر إلى اختيار عنوان للفكرة في هذا الفصل - كما سيتبين - وقد اخترت «النظرية السياسية البيئية» (environmental political theory)، وجانب من سبب ذلك أن هذا العنوان هو أقرب لإدراك المقصود.

(1896) يجب ألا يُخلط بين هذا السؤال والافتراض بأنه لا بد من وجود أجندة معيارية موحَّدة للنظرية السياسية البيئية.

(1897) W. Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity* (San Francisco: W. H. Freeman, 1977).

(1898) M. Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982).

(1899) J. S. Dryzek, *Rational Ecology: Environment and Political Economy* (New York: Basil Blackwell, 1987).

(1900) يُنظر، على وجه الخصوص، أعمال «البراغماتيون البيئيون» بما في ذلك أنتوني ويستون، وبرايان نورتون، وبن مينتير، وأندرو لايت، وآخرين:

A. Light & E. Katz (eds.), *Environmental Pragmatism* (New York: Routledge, 1996).

(1901) R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (Albany: State University of New York Press, 1992).

(1902) W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism* (Boston: Shambhala, 1990), pp. 22-40;

J. M. Meyer, *Political Nature: Environmentalism and the Interpretation of Western Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), pp. 21-34.

(1903) J. S. Dryzek, *The Politics of the Earth: Environmental Discourses* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 170.

(1904) P. Hay, *A Companion to Environmental Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), esp. chaps. 7-10.

(1905) على سبيل المثال:

A. Dobson, *Green Political Thought*, 2nd ed. (London: Routledge, 1995), p. 14; T. Ball & R. Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal* (Harlow: Longman, 2004), pp. 245-246.

(1906) يُقارن:

J. Barry, *Rethinking Green Politics: Nature, Virtue, and Progress* (London: Sage, 1999), pp. 3-7.

تبقى العقيدة «الخضراء»، بالطبع، شيئًا يمكن دراسته تجريبيًا.

(1907) لقد استعرت الاصطلاح، وليس المعنى لِـ «ما بعد مرحلة الجذل (post-exuberance)» من مقالة كلاسيكية لعالِمَي الاجتماع البيئيين وليام كاتون الابن (William R. Catton Jr.) ورايلي إ. دنلاب (Riley E. Dunlap)، بعنوان «ميزان إيكولوجي جديد لعلم الاجتماع ما بعد مرحلة الجذل». وبحسب ما قاله كاتون ودنلاب، لقد كانت مبالغات التيار الرئيس في علم الاجتماع انعكاسًا لإخفاقه في الاعتراف باندماج المجتمع في العالم غير البشري الأوسع. وفي المقابل - وعلى الرغم من أن هذه الادعاءات ليست حصرية - فإني أقترح أن المبالغة في الكثير من التنظير البيئي (بما فيه «الميزان الإيكولوجي الجديد» لكاتون ودنلاب) هو انعكاس لإخفاق التنظير البيئي في استيعاب الأفكار والممارسات السياسية والاجتماعية بكفاءة.

(1908) يمكن ملاحظة أن لكل هذه الأمور مُوازيات مفيدة في نشوء ونمو النظرية السياسية النسوية.

(1909) A. Dobson, «Afterword,» in: A. Dobson & P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature* (London: Routledge, 1993), p. 230.

(1910) D. Torgerson, *The Promise of Green Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 1999).

(1911) J. S. Dryzek, *Democracy in Capitalist Times* (Oxford: Oxford University Press, 1996); J. S. Dryzek, «Resistance is Fertile,» *Global Environmental Politics*, vol. 1, no. 1 (2001); J. S. Dryzek et al., *Green States and Social Movements: Environmentalism in the United States, United Kingdom, Germany, and Norway* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

J. S. Dryzek, «Political and Ecological Communication,» (1912)
.*Environmental Politics*, vol. 4, no. 4 (1995)

V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of* (1913)
.*Reason* (New York: Routledge, 2002), pp. 71-80

T. W. Luke, *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature,* (1914)
Economy, and Culture (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997),
.p. 112

.Ibid (1915)

.Torgerson, p. 25 (1916)

(1917) يُقارن:
B. G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (New York: Oxford
.University Press, 1991)

.Dobson, «Afterword,» p. 231 (1918)

A. Dobson, *Justice and the Environment: Conceptions of* (1919)
Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice (Oxford:
.Oxford University Press, 1998)

A. Dobson, *Citizenship and the Environment* (Oxford: Oxford (1920)
.University Press, 2003)

.Barry (1921)

T. Hayward, «Environmental Rights as Democratic Rights,» in: B. (1922)
A. Minteer & B. P. Taylor (eds.), *Democracy and the Claims of Nature*
.(Lanham, Md.: Rowman and LittleWeld, 2002)

D. Schlosberg, *Environmental Justice and the New Pluralism* (New (1923)
.York: Oxford University Press, 1999)

S. D. Breen, «Ecocentrism, Weighted Interests and Property (1924)
.Theory,» *Environmental Politics*, vol. 10, no. 1 (2001)

J. B. Foster, *Marx's Ecology* (New York: Monthly Review Press, (1925)
.2000)

.P. Burkett, *Marx and Nature* (New York: St. Martin's Press, 1999) (1926)

J. M. Meyer, *Political Nature: Environmentalism and the* (1927)
Interpretation of Western Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001); J.
M. Meyer, «Review Essay on Dobson and Luke,» *Political Theory*, vol. 29,
.no. 2 (2001)

W. Ophuls, *Requiem for Modern Politics: The Tragedy of the* (1928)
Enlightenment and the Challenge of the New Millennium (Boulder, Colo.:
.Westview Press, 1997)

(1929) J. M. Gillroy, *Justice and Nature: Kantian Philosophy, Environmental Policy, and the Law* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2000).

(1930) J. Bennett, *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild* (London: Sage, 1994).

(1931) B. P. Taylor, *America's Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity* (Lawrence: University Press of Kansas, 1996).

(1932) T. Ball, «'The Earth Belongs to the Living:' Thomas Jefferson and the Problem of Intergenerational Relations,» *Environmental Politics*, vol. 9, no. 2 (2000).

(1933) W. Chaloupka, «John Dewey's Social Aesthetics as a Precedent for Environmental Thought,» *Environmental Ethics*, 9 (1987); B. P. Taylor, «John Dewey and Environmental Thought,» *Environmental Ethics*, 12 (1990).

(1934) R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (Albany: State University of New York Press, 1992); R. J. Brulle, *Agency, Democracy and Nature. The US Environmental Movement from a Critical Theory Perspective* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000).

(1935) K. H. Whiteside, «Hannah Arendt and Ecological Politics,» *Environmental Ethics*, vol. 16, no. 4 (1994).

(1936) شكرًا لهارلان ولسون على هذا التوصيف.

(1937) K. Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford: Blackwell, 1995).

(1938) على سبيل المثال:

Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity*; T. Benton, «Sustainable Development and Accumulation of Capital: Reconciling the Irreconcilable?,» in: A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity* (Oxford: Oxford University Press, 1998); J. M. Meyer, «Rights to life? On nature, Property and Biotechnology,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, no. 2 (2000); M. Maniates, «Individualization: Plant a Tree, Buy a Bike, Save the World?,» in: T. Princen, M. Maniates & K. Conca (eds.), *Confronting Consumption* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002).

(1939) A. de Shalit, *The Environment: Between Theory and Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 63-92.

(1940) يُقارن:

J. Barry & W. Wissenburg (eds.), *Sustaining Liberal Democracy: Ecological Challenges and Opportunities* (New York: Palgrave, 2001); R. Eckersley, «Greening Liberal Democracy: The Rights Discourse Revisited,» in: B. Doherty & M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought* (New York: Routledge, 1996); J. Friedman (ed.), «Double Issue on Environmentalism,» *Critical Review*, 6 (1992); S. Hailwood, *How to be a Green Liberal: Nature, Value and Liberal Philosophy* (Chesham: Acumen, 2004); S. Liebell, «Political Theory and Environmental Public Policy: Revisiting Liberal Theories of Property,» Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Atlanta, September 1999; D. Miller, «Social Justice and Environmental Goods,» in: Dobson (ed.), *Fairness and Futurity*; M. Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); P. H. G. Stephens, «Green Liberalisms: Nature, Agency and the Good,» *Environmental Politics*, vol. 10, no. 3 (2001); M. Wissenburg, *Green Liberalism* (London: UCL Press, 1998); M. Wissenburg, «Liberalism is Always Greener on the Other Side of Mill: A Reply to Piers Stephens,» *Environmental Politics*, vol. 10, no. 3 (2001).

(1941) Shalit, p. 4.

(1942) A. Light & A. de Shalit (eds.), *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003); يُقارن:

Light & Katz (eds.), *Environmental Pragmatism*.

(1943) R. E. Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1992), p. 168.

(1944) G. Smith, *Deliberative Democracy and the Environment* (London: Routledge, 2003); Minteer & Taylor (eds.); J. S. Dryzek, «Green Democracy,» in: J. Dryzek (ed.), *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (Oxford: Oxford University Press, 2000); C. Sandilands, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Doherty & Geus (eds.); F. Mathews (ed.), «Special Issue on 'Ecology and Democracy,'» *Environmental Politics*, vol. 4, no. 4 (1996).

(1945) ينظر على سبيل المثال:

Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, pp. 11-21; M. Humphrey, «Ecology, Democracy and Autonomy: A Problem of Wishful Thinking,» in: M. Wissenburg & Y. Levy (eds.), *Liberal Democracy and*

Environmentalism: The End of Environmentalism? (London: Routledge, 2004), p. 115.

(1946) J. M. Gillroy & J. Bowersox (eds.), *The Moral Austerity of Environmental Decision Making: Sustainability, Democracy, and Normative Argument in Policy and Law* (Durham, NC: Duke University Press, 2002).

(1947) Ibid.

(1948) ثمة دليل ممتاز ومتوازن لهذا الحقل المعرفي، وهو: Soper.

(1949) G. Snyder, «Nature as Seen from Kitkitdizze Is No Social Construction,» *Whole Earth* (1998).

(1950) M. E. Soulé, «The Social Siege of Nature,» in: M. Soulé & G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction* (Washington, DC: Island Press, 1995), p. 146.

(1951) W. Cronon, «The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature,» in: W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature* (New York: W.W. Norton, 1995); W. Chaloupka, «Jagged Terrain: Cronon, Soule´, and the Struggle over Nature and Deconstructio in Environmental Theory,» *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics*, vol. 13, no. 1 (2000); B. Braun, *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture, and Power on Canada's West Coast* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

(1952) R. Guha, «Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique,» *Environmental Ethics*, 11 (1989).

(1953) الشكر موصول إلى ديفيد شلوزبيرغ لهذه الملاحظة.

(1954) Barry & Wissenburg (eds.), *Sustaining Liberal Democracy*, p. 1.

(1955) Ophuls, *Requiem for Modern Politics*; J. Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* (New York: Zed Books, 2002).

(1956) Dobson, *Citizenship and the Environment*, pp. 159-160.

(1957) على سبيل المثال: Benton.

(1958) J. G. Gunnell, «Relativism: The Return of the Repressed,» *Political Theory*, 21 (1993); T. Ball, *Reappraising Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 39-61; J. C. Isaac, «The Strange Silence of Political Theory,» *Political Theory*, 23 (1995).

(1959) I. Shapiro, «Problems, Methods, and Theories in the Study of Politics, or What's Wrong with Political Science and what to Do about it,» *Political Theory*, vol. 30, no. 4 (2002).

(1960) Shalit, p. 29.

(1961) T. W. Luke, *Capitalism, Democracy, and Ecology: Departing From Marx* (Urbana: University of Illinois Press, 1999);

يقارن:

Dryzek et al., *Green States and Social Movements*.

(1962) D. Schlosberg, «The Justice of Environmental Justice: Reconciling Equity, Recognition, and Participation in a Political Movement,» in: Light & Shalit (eds.); Schlosberg, *Environmental Justice and the New Pluralism*.

للاطلاع على مقاربة مماثلة في ما يتعلق بحركات المقاومة البيئية في العالم الثالث، يُنظر:

R. Guha & J. Martinez-Alier, *Varieties of Environmentalism: Essays North and South* (London: Earthscan, 1997); L. Lohmann, «Visitors to the Commons,» in: B. R. Taylor (ed.), *Ecological Resistance Movements* (Albany: State University of New York Press, 1995).

(1963) R. Eckersley, *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004); Dobson, *Citizenship and the Environment*; R. Paehlke, *Democracy's Dilemma: Environment, Social Equity, and the Global Economy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003).

الفصل الثالث والأربعون: النظرية السياسية والاقتصاد السياسي ...... ستيفن إلكين

يجازف المنظرون السياسيون بإهمال العلاقة بين النظرية السياسية والاقتصاد السياسي. ومع هذا الإهمال يأتي ضمنًا ما يعني أن كيفية تنظيم الجهاز الإنتاجي في المجتمع لا تشكل كبير أهمية للحياة السياسية [(1964)]. ومن غير المرجح أن يكون هذا هو الحال. ففي التنظير حول العالم المعاصر، يجب على المنظرين السياسيين الاهتمام بالاقتصاد السياسي، والسبب في ذلك، كما لاحظ ماركس، أن الرأسمالية هي أكبر قوة مؤثرة تعمل في مجال تشكيل العالم السوسيو-سياسي المعاصر. وبتحديد أكثر، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون في الديمقراطيات، يجب على النظرية السياسية أن تكون، في جزئها الأهم، نظرية في الاقتصاد السياسي، لأن قلب الحياة السياسية لهذه الكيانات السياسية يتكون من مسائل اقتصادية تتعلق بالنمو الاقتصادي، وتوزيع الثروة والدخل، والقوة السياسية لشركات الأعمال الكبرى، ودور الأسواق، وحقوق التملك [(1965)].

إن أحد الشواغل الأساسية للنظرية السياسية، أقلّه إذا كانت معنية بالعالم الفعلي الذي نعيش فيه، يجب، إذًا، أن يكون العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية. ويصبح هذا الأمر أكثر إلحاحًا لأنه لا يوجد سوى القليل من الحجج القوية، إن وجدت، لمصلحة أي شيء غير الديمقراطية، أقلّه بالنسبة إلى الدول التي سارت رحلة طويلة في الديمقراطية، وحتى بالنسبة إلى الأماكن التي تغيب عنها الديمقراطية كليًّا بدرجة أو بأخرى في الوقت الحاضر. إضافة إلى ذلك، لم تكن خبرة العالم بأشكال الحياة الاقتصادية غير الرأسمالية خبرة سعيدة [(1966)]. وعلى الرغم من أن لدينا خطوطًا عريضة لنظم اقتصادية بديلة ربما تكون أكثر جاذبية من بعض أشكال الرأسمالية أو ملكية الدولة، فإنها «اقتصادات خطابة» على نطاق واسع [(1967)]. لهذا، فإن مسألة العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية ليست مسألة يمكن أن تزول قريبًا. وعلى أصدقاء الديمقراطية الكاملة أن يفهموا ببعض التفصيل زواج الرأسمالية بالديمقراطية كي يدركوا أن عليهم أن يهتموا بتحسين الديمقراطية التي لدينا بينما ننتظر الديمقراطية التي يفضلون. ينطبق الشيء نفسه على المنادين بأشكال جديدة من التنظيم الاقتصادي، فعليهم أيضًا التفكير في ما يجب فعله بالحياة

الاقتصادية التي لدينا، بينما ننتظر الحياة الاقتصادية التي يفضلونها لنضعها في الواجهة.

أولًا: الديمقراطيات الرأسمالية كما هي قائمة

إن أحد التحليلات المطروحة في النظرية السياسية المعاصرة والعلوم السياسية هي أن الرأسمالية تعيق الديمقراطية [(1968)]. وبالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بأي معيار واقعي للديمقراطية، فأكثر شكل مقلق من أشكال المُحاجّة هو أن الرأسمالية تنتج حتمًا طبقة من مالكي رأس المال الضخم، يُشكّلون طبقة حاكمة تُوجّه الحياة السياسية للمجتمع. وأي مزاعم بوجود رقابة ديمقراطية هي مجرد زخرفة نوافذ [(1969)]. أُريق حبر كثير على هذه المسألة المتعلقة بالسيطرة الرأسمالية على الحياة السياسية. ولعلّ أوضح نتيجة لهذا النقاش هي أن من المستحيل الحفاظ على صيغة متينة من أطروحة الطبقة الحاكمة لأنها تتطلب عقلانية جبارة [استثنائية] لدى الرأسماليين، وهو أمر لا يظهر عليهم في الحياة الاقتصادية، كما أن الأطروحة تتجاهل الموارد السياسية المهمة التي تتوافر للفاعلين الآخرين الذين بإمكانهم أن يوظفوها. ويتحول الكثير من الدفاع عن حجة الطبقة الحاكمة في النهاية إلى ادعاء أسهل تبريرًا، مفاده أن الموجود اليوم تعددية مبتورة [(1970)].

ثمة تفسير مغاير، يؤمن به علماء السياسة الأميركيون على وجه الخصوص، مفاده أن محور العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية يرتكز على جماعات الضغط القوية التي يشكلها ريادیو الأعمال. ويحاجّ معظم من يحملون هذه النظرة قائلين: على الرغم من أن جماعات الأعمال أقوى أنواع منظمات المصالح، ما زال بالإمكان وصف الأنظمة السياسية موضوع الدراسة بأنها «تعددية»، ويغلب عليها وصف الديمقراطية [(1971)]. لكنْ، هناك صعوبتان جوهريتان في هذه النظرة: الأولى، هل كانت التعددية ذاتها تفسيرًا كافيًا لما يجب، أو يمكنه، أن يكون عليه الشكل الجذاب والفاعل للديمقراطية؟ هناك أسباب كافية للتشكيك في الجواب عن هذا السؤال، ليس أقلها أنه من غير المحتمل أن الجماعات المتنافسة ستولي الحفاظ على القواعد والمؤسسات التي تجعل الديمقراطية والتعددية ممكنتين أي أهمية جادة؛ والصعوبة الثانية هي ببساطة أن التعددية تتطلب تنظيم كل المصالح الرئيسة التي تُشكّل المجتمع، وهناك سبب كاف للشك في ما إذا كان أي شيء من هذا القبيل قائمًا في أي ديمقراطية موجودة، أو إذا كان من الممكن أن يقوم.

ثمة نظرة أكثر إقناعًا بشأن العلاقة بين رأس المال والموظفين الحكوميين يمكن تطويرها في سياق القضية القائلة إن في أي شكل من الديمقراطية الرأسمالية، أولئك الذين يسيطرون على الأصول الإنتاجية الضخمة - أي رجال الأعمال الكبار - سيتمتعون بموقع متميز سياسيًا [(1972)]. ينتج هذا الموقع المتميز

سياسيًّا بسبب الوقائع الآتية: 1. نظرًا إلى حقوق الملكية، لا تستطيع الدولة أمر أصحاب الممتلكات [(1973)] بالعمل نيابة عنها؛

2. يحتاج الذين يسيطرون على الأصول الإنتاجية إلى حرية التصرف إذا كان للازدهار الاقتصادي أن يتحقق: فمن غير المرجح أن يكون عند موظفي الدولة المعلومات أو المهارات المطلوبة لتوجيه القرارات الاقتصادية [(1974)]؛

3. تتضمن الحسابات السياسية للموظفين الحكوميين أن يُعاقَبوا على أدائهم الاقتصادي الضعيف، وأن يُكافأوا على أدائهم الجيد [(1975)]؛

4. لن يقوم معظم رجال الأعمال - بما لديهم من حرية التصرف في كيفية توظيف ممتلكاتهم - من دون محفزات محددة بالاستثمارات الطويلة الأمد المطلوبة لمستويات عالية من الأداء الاقتصادي.

من بين أهم المحفزات ألا يثير الموظفون الرسميون قضايا تؤثر بعمق في ما يمكن أن يدعى امتيازات الملكية، إلا في أكثر الحالات إلحاحًا. ويمكن تحديد ثلاثة من المحفزات ذات الأهمية القصوى: عوائد ضخمة على شكل أرباح ورواتب يتقاضاها أولئك الذين يديرون الملكية الإنتاجية، وما يرتبط بذلك من التوزيع غير المتساوي في الثروة والدخل بدرجة مهمة؛ والقدرة على تحريك رأس المال من مكان محلي إلى آخر بحرية؛ والسيطرة على الأصول الإنتاجية لتبقى إلى حد كبير في أيدي القطاع الخاص. وهناك أيضًا محفزات معينة على شكل إعفاءات ضريبية، وإعانات مالية حكومية، وأنواع مختلفة من الأذونات القانونية.

إن منح الامتيازات لمؤسسات الأعمال، في أوسع معانيه، يعني أن لدى رجال الأعمال مداخل خاصة للوصول إلى [التأثير في] الموظفين الرسميين. ويتم التداول معهم **كأمر طبيعي** حول جميع القضايا الاقتصادية الرئيسة، والأمر كذلك أكثر من أي مصلحة أخرى في شؤون أخرى. إن المدى الواسع للموقع المتميز لمؤسسات الأعمال الكبرى مقارنة بالمصالح الأخرى ناتج من أنواع الاختيارات التي تتمتع بها هذه المؤسسات. لننظر في أحد الاحتمالات الواضحة: يحتاج العمال إلى العمل كي يحصلوا على قوتهم، فحتى توفير الحكومة مزايا التوظيف والإضراب محدود حجمًا ومدّة. أما المسيطرون على الأصول الإنتاجية على نطاق واسع فليس عليهم واجب أن يستثمروها إلى حد كبير أو حتى أن يستثمروها في الأصل. وبإمكانهم أن يستهلكوا رؤوس أموالهم، أو أن يوظفوها في الخارج، ما يؤدي بالتالي إلى حرمان بلدانهم من الانتفاع بها.

إذا كان لدى رجال الأعمال وجهة نظر مشتركة حول إقرار سياسة معينة - أو أقلّه إذا كان عدد كبير منهم يرى ذلك - فإن موقعهم المميز يجعل وجهات نظرهم مرجَّحةً بشكل خاص. ولكن الموظفين الرسميين ليسوا أصفارًا. فبسبب الاعتبارات الانتخابية، سيدرك معظم الموظفين الرسميين الحاجة إلى تحفيز الأداء الاقتصادي. إن نفاذ أولئك المسيطرين على الأصول الإنتاجية إلى

الموظفين الرسميين ليست ناتجة من كونهم جماعة ضغط قوية أكثر تنظيمًا من غيرها وتمتلك موارد أضخم من منافسيها. فلا شك في أن لديهم مثل ذلك التنظيم وتلك الموارد، لكن قدرتهم على التأثير في الموظفين الرسميين تعتمد على الموقع المميز بالذات. وحتى استنادًا إلى هذين النوعين من المزايا، أي الموقع المميز والموارد السياسية المهمة، فإن رجال الأعمال لا يكسبون المعارك كلها. ففي النزاعات بين الموظفين الرسميين ورجال الأعمال، عندما تكون هناك ضرورة لذلك، يكون لدى الموظفين الرسميين موارد القانون والإرادة الشعبية لتحريكها ضد سيطرة أصحاب الأعمال على رأس المال والموارد السياسية الجوهرية.

إن الكثير مما نحتاج معرفته بشأن العلاقات بين مؤسسات الأعمال والدولة ضمن الديمقراطيات الرأسمالية المعاصرة يمكن رؤيته في الصوغ الآتي: سيكون للمسيطرين على الأصول الإنتاجية درجة كبيرة من حرية التصرف بشأن الكيفية التي يتم بها توظيف تلك الأصول، بل يحق لهم ذلك، ويجب أن يكون لهم هذا الحق. والسبب في ذلك أنهم، في حالة فشل كل شيء آخر، سينجحون في الحصول على هذه الحرية في التصرف لأنهم يسيطرون على الموارد الحيوية. يجب أن يحصلوا عليها إذا كان لا بد من توافر مستويات معقولة من الكفاية والأداء الاقتصاديين. حتى لو كان بالإمكان السيطرة الدقيقة على أفعالهم - وهم لا يستطيعون ذلك - فمن غير المفيد عمل ذلك. وأخيرًا، يجب أن يتمتع المسيطرون على الأصول الإنتاجية بمثل تلك الحرية في التصرف لأنه، بالاستناد إلى اهتمام المواطنين المعقول بمستويات مرتفعة نسبيًا من الرخاء الاقتصادي، يبدو أن ليس ثمة طريقة أخرى لتأمين تلك المستويات إلا بإعطاء هؤلاء المسيطرين الحرية الكبيرة المطلوبة. يتعذر تفادي نتيجة تلك الحرية: الصوت السياسي المتمتع بالامتيازات للمسيطرين على رؤوس الأموال. لكن، عدم إمكانية تفادي ذلك لا يعني أن يكون صوت أصحاب الامتيازات هو المهيمن، ولا أن تكون المصالح التي يعبر عنها ضيقة أو مغايرة للمصالح العامة العريضة.

يجدر التأكيد هنا أنه في **أي** اقتصاد سياسي مركب، يتبوأ أولئك الذين يسيطرون على التسيير اليومي للأصول الإنتاجية موقعًا سياسيًا امتيازيًا. ويصدق هذا أيضًا على موظفي الدولة في ظل اشتراكية الدولة، كما يصدق على المالكين - العاملين في ظل اشتراكية السوق. من المؤكد أن بالإمكان إصدار أوامر للمديرين الحكوميين بشأن الاستثمار، لكنْ هناك حدود واقعية لمثل تلك الأوامر. ففي المآل، إن التخلص من مجموعة المديرين الحاليين يجعل من الأصعب الحصول على مديرين أكفاء يقومون بمهمة تخطيط الاستثمار. أما بالنسبة إلى المالكين - العاملين، وباعتبار أن لديهم القليل من الثروة، فقد يكونون حتى أكثر تجنبًا للمجازفة من المالكين الخصوصيين، ما قد يجعلهم يحتاجون إلى تحفيزات من الموظفين الرسميين بدرجة أعظم من

غيرهم [(1976)]. إن شيوع الموقع السياسي الامتيازي لمن يسيطرون على الأصول الضخمة يُعزز النقطة التي أوضحناها سابقًا، ومفادها أن على المنظرين أن يولوا الديمقراطية الرأسمالية اهتمامهم الأساس، وأن النظر إلى أماكن أخرى لا يغير القضايا الرئيسة بالقدر الذي يفترضه البعض في الأغلب.

ثانيًا: الديمقراطيات الرأسمالية كما يمكن أن تكون

يستطيع المنظرون السياسيون السير في مسار من مسارين بمجرد القبول بأن المسيطرين على الأصول الإنتاجية الضخمة سوف يحصلون على مواقع امتيازية في أي شكل من أشكال الديمقراطية الرأسمالية، ويجب أن يحصلوا عليها، كما يفضل ذلك. بإمكانهم أولًا الانضمام إلى الاقتصاديين السياسيين ومحاولة تطوير أشكال من السيطرة على الموارد الإنتاجية غير شكل الملكية الخاصة. لكن، كما هو ملاحظ، إذا ساروا في هذا الطريق، فلن يكون هذا بسبب أن تلك الأشكال من السيطرة توضح الحاجة إلى موظفين منتخَبين ديمقراطيًّا لتوفير الحوافز للاستثمار وما يستتبع ذلك من امتيازات سياسية. لكن البديل الواعد الأفضل، في أي حال، هو النظر في ما إذا كان من الممكن عمل أي شيء مهم في ما يتعلق بكيفية عمل الديمقراطيات الرأسمالية حاليًّا، من قبيل اقتراحات تأخذ الموقع الامتيازي لمؤسسات الأعمال في الاعتبار، لكن لا تسمح لذلك الامتياز بأن يعوق بدرجة خطيرة نوع السيطرة الشعبية الواسعة على السلطة الذي يعدّ جزءًا من قيمة الديمقراطية.

ثمة حاجة إلى استراتيجية محددة إذا كان لا بد من مناقشة مختصرة للمسألة الكبرى بشأن ما إذا كان ممكنًا وجود أي علاقة مدعومة ديمقراطيًا بين الرأسمالية والديمقراطية. واستنادًا إلى حقيقة أن الديمقراطيات الرأسمالية تشترك في أن مؤسسات الأعمال تحتل فيها موقعًا امتيازيًا، فبإمكاننا أن نركز على حالة محددة مفيدة هي حالة الولايات المتحدة. فهذه الحالة تطرح بأوضح أسلوب مسألة كيف يمكن استيعاب الموقع الامتيازي لرأس المال. فمن المعلوم استحالة عدم رؤية الامتياز في حالة الولايات المتحدة. في المقابل، وفي ما يمكن أن يسمى الأنظمة الحزبية - النقابوية (party-corporatist regimes)، نرى أن الامتياز السياسي لرأس المال يتخفى جزئيًا بوجود أحزاب سياسية منضبطة تجعل من الممكن تنفيذ برامج تهدف إلى تأمين درجة ملحوظة من المساواة الاقتصادية. من هنا، جاءت كلمة «حزب» في الاصطلاح. فأنظمة الحكم هنا نقابوية، بمعنى أن العمال منظمون بدرجة كافية ليصبح بإمكانهم التفاوض مع قادة الأعمال من خلال جمعيات المصالح المشتركة المسماة منظمات الذروة (peak organizations). يُضاف إلى ذلك أن معظم سياسات الدولة تصوغها خدمة مدنية تمتلك شعورًا قويًا باستحقاقاتها التشاركية. لذلك، تدور سياسة هذه الأنظمة - وهي ذات وجهة ديمقراطية اجتماعية إلى حد كبير - حول التفاعل بين

الأحزاب، ومنظمات الذروة، وموظفي الخدمة المدنية [(1977)]. عليه، فإن مقترحات إصلاح العلاقة بين رأس المال والديمقراطية انطلاقًا من الحالة الأميركية تحتاج بالضرورة للتعديل كي تتناسب مع هذه النظم السياسية ذات التوجه الديمقراطي الواسع [(1978)].

القضية الافتتاحية المفيدة لتحليل حالة الولايات المتحدة، وكذلك الديمقراطيات الأخرى، هي أنه كلما اتسع نطاق التعبير السياسي عن مصالح رأس المال، ازدادت قوة تبرير الموقع الامتيازي لرأس المال. ولفهم مدلول هذه القضية في ما يتعلق بالولايات المتحدة، تساعدنا على نحو مخصوص النظرية السياسية لجيمس ماديسون، أحد الآباء المؤسسين للجمهورية الأميركية. فعلى الرغم من أن ماديسون لم يرَ أنه يجب أن يكون للمسيطرين على الأصول الإنتاجية الضخمة موقع سياسي امتيازي - إذ إن هذه الفكرة جاءت مع ظهور الرأسمالية المتقدمة - إلا أنه قال بوجوب إيلاء عناية خاصة لمصالح المالكين في النظام الجديد ذي التوجه الديمقراطي العريض. وفي حين أن الاقتصاد السياسي الذي انبثق لم يعمل، في الحقيقة، بالأسلوب الذي كان يأمله ماديسون، إلا أنه ارتأى أهمية كيفية معالجة الموقع السياسي الخاص للمالكين في نظام سياسي مبني على السيادة الشعبية [(1979)]. ويبين ماديسون لنا أيضًا أنه كي نفكر بفاعلية في موقع المسيطرين على الأصول الضخمة، يجب أن نفكر في تصميم الاقتصاد السياسي برمَّته، أي في ما سماه أرسطو النظام السياسي [(1980)].

آمن ماديسون أن الجمهورية التجارية المتحققة بالكامل التي كان يأمل في أن تجسدها الولايات المتحدة لا يمكن أن تستند حصريًا إلى خطط التصميم المؤسسية. اعتبر نفسه شخصًا يقدم نظرية لدستور سياسي - ولم يكن ذلك يتطلب تصميم إطار حكومي فحسب، بما في ذلك كيف يجب أن تعمل مؤسساته السياسية الرئيسة، وما الذي يجعلها تعمل بتلك الطريقة. فنظريته، كما كان يظن، تحتاج كذلك إلى تحديد الركيزة السوسيولوجية للنظام، أي أساسه القائم في الشرائح السائدة في المجتمع السياسي. وبصفة أعمّ، فهم ماديسون أن النظام مجموعة من المؤسسات التي سُبكت لتحقيق مفهوم معين للعدالة - وأن ذلك التصور يجب أن يكون في حده الأدنى متسقًا مع التصور الذي تعتنقه الشرائح السياسية القوية في النظام. وتطلع ماديسون نفسُه إلى طبقة المالكين بحيث تكون مصالحهم الخاصة هي الركيزة اللازمة لعمل النظام، وعلى وجه الخصوص، بزيادة أرجحية أن تحظى حقوق المواطنين والمصالح الدائمة للنظام بالاهتمام الكافي [(1981)].

بناءً عليه، كان يجب أن يكون هناك مصدران رئيسان للطاقة في هذه الحكومة الجديدة: الأغلبيات غير الفئوية [(1982)] وطبقة المالكين ذات المصالح الواسعة. وكان الاقتراح يقضي بأن يُمنح أصحاب الأملاك مزايا سياسية - أي نفوذًا سياسيًّا أكبر مما تفرضه نسبتهم في السكان - لزيادة احتمالات أن يشكلوا

جزءًا مهمًا من مجموع المُنتخَبين للوظيفة العامة. وكان مرجحًا، كما فكر ماديسون، أنهم سوف يسيطرون في تلك المواقع التي تُملأ من طريق الانتخابات غير المباشرة. يضاف إلى ذلك أن وجود دوائر انتخابية كبيرة يعني أن معظم الناس المعروفين جيدًا سيكونون من بين أصحاب الممتلكات الكبار الذين تسمح لهم ممتلكاتهم بالانخراط في العديد من الشؤون المدنية والسياسية، وتسمح لهم مواردهم أيضًا ببذل الوقت اللازم للترشح للوظيفة العامة [(1983)]. زد على ذلك أن الحكومة الشعبية ذاتها ستضفي المزايا على طبقة المالكين. فالذين يملكون الموارد الاقتصادية سيكونون أقدر على نشر أفكارهم بين الآخرين؛ سيكونون قادة رأي.

سيكون من الطبيعي أن ينجذب أصحاب الممتلكات، بحسب ماديسون، نحو حماية حقوق الملكية، إذ اعتقد أن حقوق الملكية ضرورية للحكومة الجمهورية. فمن دون تلك الحقوق، كان سيستحيل إنجاح التجارة التي أحدثت الازدهار الاقتصادي الذي وعدت به الحكومة الجديدة، والذي استندت إليه. وإذا ما نُزعت حقوق الملكية، فسيتبعها في الحال نزع حقوق أخرى. كما لا تستطيع الحكومة التي تكون على الدوام مسرحًا للصراعات الشديدة حول الملكية البقاء مدة طويلة، لذلك فإن إبعاد مثل تلك الصراعات عن الأجندة العامة بضمان حقوق الملكية كان حاسمًا في نجاح الحكومة الجمهورية. ومن المتوقع أن يميل أصحاب الممتلكات نحو الحكومة المقيدة التي اعتقد ماديسون أنها خاصية أساسية في نظام السيادة الشعبية الجذاب، لأن من شأن القيود أن ترجّح احترام حقوق ملكيتهم. وعلى الرغم من أن ماديسون كان واضحًا في أن أصحاب الممتلكات ربما ينجرّون إلى تصورات خاطئة بشأن هذه القضايا - تصورات قائمة على مصلحتهم الذاتية المباشرة المُعَرّفة تعريفًا ضيقًا - فقد اعتقد أن حماية حقوق الملكية ضرورية للحكومة الجمهورية، وأن الحكومة المقيدة هي جوهرها، وأن تشجيع التجارة كان جزءًا من المصلحة العامة للجمهورية، وهي ما أطلق عليها المصالح الدائمة للمجتمع [(1984)]. كان ماديسون يؤمن أن هناك عناية إلهية ترعى التلاقي بين مصالح أصحاب الممتلكات وضمانة حق الملكية والمصالح الدائمة للمجتمع.

كذلك، حتى لو تلاقت إلى حد ما مصالح المالكين مع الحقوق التي على النظام السياسي تأمينها ومع المصالح الدائمة للمجتمع الذي عليها خدمته، فإن التلاقي بين المصالح الخاصة والمصالح العامة، كما اعتقد ماديسون، أمر لا يكفي. فالمزايا السياسية ذاتها التي منحها التصميم الدستوري للمالكين من أجل حماية حقوق الملكية وخدمة المصالح الدائمة للمجتمع بالإمكان استعمالها، ومن المنطقي توقع ذلك، خدمة للنماذج الضيقة لهذه المصالح والحقوق. يُضاف إلى ذلك أن المالكين سيكونون في موقع بحيث يمنعون خدمة حقوق أخرى غير حقوق الملكية، وجوانب من المصالح الدائمة للمجتمع غير تشجيع التجارة. وإذا كان الهدف السوسيولوجي - السياسي للنظام

السياسي هو القيام بعمله على أكمل وجه، فيجب على التصميم المؤسسي للنظام أن يزيد من احتمالات ألا تكون المصالح التي يخدمها المالكون من نوع المصالح الأضيق.

هناك العديد من الخصائص في خطة ماديسون كان القصد من ورائها الترويج لتوسيع مصالح المالكين. تأتي الانتخابات في مقدم هذه الخصائص. ففي نهاية المطاف، لا يسع المالكين الراغبين في الترشح للوظيفة العامة أن يخبروا الناخبين بأن السياسة هي أعمال تجارية (business) وبأنهم أنفسهم يخوضونها بغية تسمين حساباتهم في البنوك. وتأثير التداول في صنع القوانين الذي افترض ماديسون أنه سيميز الجمهورية الجديدة يؤدي المطلوب بالطريقة نفسها تقريبًا. فمن يدافعون عن المصالح الضيقة سيضطرون، بدلًا من ذلك، إلى توفير الأسباب التي توضح لماذا يجب أن تحظى شواغلهم باهتمام زملائهم المُشرّعين، وفي أثناء تقديم حججهم سوف ينجرّون حتمًا إلى صوغ مصالحهم التي تؤكد الطبيعة الواسعة الشاملة للمنافع المتوقع اكتسابها.

من شأن هذا التوجّه نحو التداول التشريعي بهدف توسيع المصالح أن يتقوّى من خلال فصل السلطات. وثمة وجهان لفصل السلطات مثل الإله الروماني جانوس: يعمل في آن واحد على كبح الحكومة الفئوية [(1985)] وتعزيز توسيع مصالح أولئك الذين يعملون في أجهزة الحكومة العديدة. من المحتمل أن ماديسون افترض أن المجموعات المختلفة من المالكين، وهم يسعون إلى الحصول على النفوذ السياسي، سيندفعون نحو أجهزة الحكومة العديدة اعتمادًا على طريقة الاختيار التي تميز كلًا منها. إذا حدث ذلك، فسيكون لكل طرف من الأطراف المختلفة من المالكين مقدار من السلطة القانونية، ومن ثم، يلزمهم إيجاد أرضيةٍ مشتركة إذا كان لا بد لهم من العمل بانسجام. وهذا في حد ذاته يوسع مصالحهم. يضاف إلى ذلك أن فصل السلطات - لأنه شكل من أشكال الحكومة التمثيلية - سيُخرج الخلافات بين المالكين إلى العلن، لأن المتصارعين سيلتمسون الدعم الشعبي لحث الآخرين الممسكين بسلطات سياسية على التعاون. فالحاجة إلى مخاطبة جموع المواطنين تُؤدي من جديد إلى توسيع المصالح.

إلى أي مدى يمكن أن يصل هذا التوسيع لمصالح المالكين؟ من المؤكد أن ماديسون فكّر في أن المالكين يمكن حثهم على تجاوز اللامبالاة بمعاناة رفاقهم المواطنين الذين لا يملكون. فإذا كان للمالكين رؤية ثاقبة، فليس بإمكانهم أن يكونوا غير مبالين بهذه الطريقة، ولا أن يتصرفوا بفئوية، بحيث يُجَرّدون غير المالكين من حقوقهم المدنية والسياسية في محاولة لاحتوائهم، ولن يفعلوا ذلك إذا كانوا يقدّرون قيمة الحكومة الحرة، ولو أنها محصورة برجال أمثالهم. ولا تستطيع الحكومة الديمقراطية الصمود أمام مثل هذا الصراع، ويحتاج المالكون إلى أن يحفزوا، بل ويمكن أن يُحفَّزوا، ليروا أن لهم مصلحة مُعتَبَرة في المِحافظة على هذه الحكومة.

اعتقد ماديسون، إذًا، أن اتساع مصالح المالكين يضفي شرعية على منحهم مزايا سياسية. وفهم أن المشكلة الجوهرية في ضمان الحكومة الديمقراطية في سياق مجتمع تجاري هي حتمية الانقسام بين المالكين وغير المالكين. لكن التجارة لها قيمتها. وفي الحقيقة، كان المجتمع التجاري يوفر أفضل أمل لغير المالكين [(1986)]. فالمُبتغى كان الحكومة الجمهورية، والصعوبة الجوهرية كانت الانقسام الطبقي. وكان محور المشكلة يتمثّل في الأساس في كيفية جعل المالكين يخدمون في حكومة خدمة لا تكون تمرينًا على الحكم الطبقي، وفي الوقت ذاته، ضمان أن يقبل غير المالكين نظام حكم غير مبني على الهدف الصريح المتمثل في القضاء على معاناتهم.

ثالثًا: توسيع مصالح المالكين

تمثل مقاربة ماديسون دور المالكين في نظام سياسي مبني حول السيادة الشعبية جزءًا من تحليله العام كيفية تكوين شكل حكم جمهوري يكون الناس فيه هم الحاكمين، لكن ليس كما يشاؤون. فلو أن مخطط ماديسون سار فعلًا بالوصف الوارد، فستكون حلًا جذّابًا جدًا لمشكلة كيف يمكن، في نظام سياسي يكون الحكم فيه للناس، حماية حقوق الملكية وفي الآن نفسه الحفاظ على الحقوق الأخرى، وخدمة المصالح الدائمة للمجتمع. حتى لو أثبت المالكون أنهم مدفوعون بالمصلحة الذاتية كما حال السواد الأعظم من الناس، فإن مصالحهم الخاصة ستُسَخّر لتأمين الحقوق وخدمة المصلحة العامة، وستؤدي الضوابط الرقابية الانتخابية على الأغلبية إلى كبح أي فئوية في سلوكهم. لكن هناك خللًا خطيرًا في نظرية ماديسون السياسية، يتجلى أكثر بمجرد أن ننظر في الكيفية التي أصبح فيها بمقدور الاقتصاد السياسي الأميركي أن ينطلق. فإضافة إلى المزايا السياسية التي يجب أن تُمنح إلى المالكين، كما حاجّ ماديسون بضرورة ذلك، أضيف الموقع الامتيازي لمؤسسات الأعمال. وأدى هذان الأمران معًا إلى أن يكون للمسيطرين على الأصول الإنتاجية الضخمة الدور الكبير حقًا في الحياة السياسية للمجتمع. لكن بقيت، في الوقت ذاته، مصالح المالكين ضيقة نسبيًا. النتيجة سياسة ذات مصالح ضيقة مع وجود المسيطرين على الأصول الإنتاجية في مركزها ومع قدر ضئيل من الطاقة السياسية الموجهة نحو خدمة المصالح العامة الأوسع [(1987)]. فإذًا، إن تحليل ماديسون كيفية توسيع مصالح المالكين تحليل ناقص، وإن المصدر الرئيس لهذا النقص هو الاهتمام غير الكافي الذي أولاه لكيفية رعاية جموع المواطنين المتيقظين الذي اقتضاه مخططه. لذلك، فإن المسألتين الأساسيتين في النظرية السياسية للديمقراطية الرأسمالية هما: كيف نوسّع هذه المصالح، وكيف نرعى مواطنين متيقظين.

ثمة طريقتان على الأقل لتوسيع مصالح المالكين: الأولى هي تغيير ملكية رأس المال والسيطرة عليه بحيث تصبح المصالح التي يسعى لتحقيقها أولئك

الذين يسيطرون على رأس المال من خلال موقعهم الامتيازي أوسع مما هي الآن. وهذا يعني جهدًا لتوسيع مصالح طبقة المالكين مباشرة من طريق تغيير تركيبها؛ والثانية غير مباشرة تهدف إلى تفعيل مسعى ماديسون المتمثل في استعمال فصل السلطات لتوسيع المصالح.

ظهرت مقترحات عدة لتوسيع ملكية رأس المال من خلال توزيع أوسع لأسهم الشركات. كانت ثمة محاجة [(1988)] مفادها أنه إذا امتلك عدد كبير من المواطنين العاديين مقادير معتبرة من الأسهم، فربما ينجحون في دفع شركات الأعمال إلى تبني نظرة واسعة إلى مصالح الأعمال. وسيكون لدى شركات الأعمال سبب أكثر للقلق في ما يتعلق، مثلًا، بتأثير قراراتها في المجتمعات المحلية لأن المواطنين العاديين عرضة أكثر للتأثُّر بما تفعله المؤسسات الكبرى هناك، ما يجعل المواطنين-المالكين يأخذون ذلك في الاعتبار في أثناء ممارستهم سلطتهم.

ثمة مشكلات متعددة هنا: أولًا، يجب أن يكون حجم ملكية المواطنين العاديين للأسهم مُعتبرًا إذا كان لهم أن يؤثروا على نحو ملحوظ في سياسة الشركات، إذا ما أخذنا في الاعتبار الكيفية التي تُحكَم بها الشركات المساهمة الآن. إن توزيع ملكية الأسهم على نطاق واسع ليست هي الحالة الآن في الولايات المتحدة، حيث من المرجح أن يكون حجم توزيعها هو الأكبر من أي مكان آخر. يضاف إلى ذلك أن معظم ملكيات الأسهم في الولايات المتحدة هي بمقادير صغيرة [(1989)]، علمًا أن نسبة ثروة الشعب الأميركي في الأسهم بالنسبة إلى الثروة الكلية هي أكبر مما هي في الديمقراطيات الأخرى [(1990)]. ثانيًا، تفترض المحاجة أن الاعتبار الرئيس للمواطنين العاديين لن يكون العائد على استثماراتهم. ولو افترضنا أن ذلك هو الواقع، من المتوقع أن يُصوّتوا بالطريقة ذاتها التي يصوت بها حاملو الأسهم. ربما الأكثر أهمية الذي كان واضحًا دائمًا هو أن ليس حاملو الأسهم من يديرون الشركات الكبرى، بل يديرها مديروها التنفيذيون [(1991)]. فتفسيرات هؤلاء لواجباتهم إزاء حاملي الأسهم، ومصالح أولئك المديرين التنفيذيين الشخصية، وتأثير المنافسة هي منبع المصالح الضيقة للشركات الكبرى. فمجرد توسيع الملكية من دون عمل أي شيء آخر لن يغير كثيرًا في أيّ من هذه الأمور.

يتمثل أحد البدائل التكوينية الأخرى في تغيير طابع ملكية رأس المال ذاتها بطريقة تتسق مع المبادئ الأساسية للديمقراطية الرأسمالية. وتتراوح ممكنات ذلك بين الأنواع المختلفة من صناديق الاستثمار العمومية، حيث يملك جميع المواطنين أسهمًا، وصولًا إلى أشكال ملكية العمال. ففي الشكل الأول، يتم توفير معظم رأسمال الاستثمار الموظف في الاقتصاد من هذه الصناديق، ويدير شركات الأعمال أشخاص من نوعية الذين يديرونها هذه الأيام. وفي الشكل الثاني، فإن بعض منظمات الأعمال التي تشكل الاقتصاد، أو كلها، يملكها أولئك الذين يعملون فيها، ويُستأجَر عادة مديرون محترفون لإدارة

الشركات. ومع اعترافنا بإمكان المغامرة بالتبسيط الزائد، نقول إن الملكية في هذه الخطط تعاونية. بكلمة أخرى، كل شخص يملك ملكية لكنه لا يستطيع التنازل عنها إلا بطرائق تنسجم مع الملكية التعاونية. وهكذا، لا يمكن شراء الحصص أو الأسهم في الصندوق الاستثماري وبيعها بحرية تامة. فربما لا يستطيع العمال المالكون، على سبيل المثال، بيعها إلا لعمال قادمين جدد أو للعمال الحاليين؛ أي أن الأسهم تعود إلى الشركة مرةً أخرى [(1992)]. وعلى المنوال نفسه، لا يمكن تحويل الأسهم في بعض أشكال صناديق الاستثمار إلى نقد بل إلى أسهم في صناديق أخرى فحسب. ويقصد من هذه القيود ضمان استمرارية الملكية التعاونية.

ليس من الممكن هنا القيام بأكثر من مجرد توضيح نقطة أساسية واحدة حول الأشكال البديلة للملكية. ففيها جميعًا، يُحتفظ برأس المال في أيدٍ «خاصة»، أي ليس بيد الدولة أو أي من أقنعتها. وحتى هذه الدرجة، تنسجم المقترحات مع الديمقراطية الرأسمالية. يُضاف إلى ذلك أن مثل هذه الأشكال من لامركزية الملكية توفر، كما يُحاجّ على نطاق واسع، ثقلًا موازِنًا للدولة، تمامًا كما هو دور الشكل الاعتيادي المألوف من الملكية الخاصة. كذلك توفر هذه الأشكال البديلة الموارد المستقلة للدخل، وربما يكون هذا ضروريًا للحرية الفردية التي تعد بها الديمقراطية. فوق ذلك، تستعمل البدائل جميعها نظام السوق، وبالقدر الذي يكون دور السوق مركزيًا لضمان درجة عالية من الرخاء الاقتصادي، تَعِد هذه البدائل بدرجات عليا من الازدهار التي يبدو أن الديمقراطية تتطلبها. باختصار، ستوفر هذه الأشكال التعاونية بدرجة معقولة تقريبًا الفوائد ذاتها التي توفرها الأشكال الحالية من الملكية الشخصية. فوق ذلك، بمقدور هذه البدائل - وهذا يُتوقع منها - أن تستفيد من شكل منظمات الأعمال الضخمة التي ربما تكون أيضًا ضرورية لتحقيق مستويات مرتفعة من الرخاء الاقتصادي.

السؤال الجوهري، في أي حال، يدور حول قدرة تلك الأشكال من الملكية الواسعة الانتشار على توسيع مصالح أولئك الذين يسيطرون على رأس المال. فروبرت دال، على سبيل المثال، يظن ذلك، أقلّه في ما يتعلق بملكية العمال، ومن الصعب تجاهل مُحاجّته [(1993)]. أما بالنسبة إلى صناديق الاستثمار، فالقضية أقل وضوحًا، لأن أولئك الذين يديرونها سيتصرفون بافتراض أنهم وكلاء ماليون للمالكين المواطنين، ومن المرجّح أن يفسروا هذا الدور على أن من واجبهم التركيز على زيادة قيمة ممتلكات الصندوق. باختصار، من المرجح أنهم سيتصرفون بدرجة كبيرة مثل المزودين الحاليين لرأس المال.

وفي ما يتصل بمسألة التوسيع غير المباشر لمصالح المالكين، فإن ماديسون، كما قلنا من قبل، كان يتطلع إلى مفعول فصل السلطات بهذا الخصوص. وكما لوحظ أعلاه، إن مما هو حاسم لنجاح فصل السلطات هو وجود جموع

مواطنين متيقظين. فوجودهم يدفع المسيطرين على مختلف الأصول الإنتاجية إلى تبني صيغة من مصالحهم المشتركة تكون من الاتساع بحيث تجذب دعمًا معتَبَرًا من هؤلاء المواطنين المتيقظين. وإن صعود الدولة الإدارية يزيد من أهمية مثل هؤلاء المواطنين. فوجودهم مطلوب لتشجيع المشرِّعين على الانخراط في مراقبة السلطة الإدارية بدرجة تكفي لمنع مكونات طبقة أصحاب الأعمال من النجاح في خدمة مصالحها الخاصة من خلال تركيز جهودهم داخل هذه السلطة [(1994)].

هذا يتركنا مع سؤال بالغ الصعوبة بشأن كيفية تربية مواطنين متيقظين، في ضوء حقيقة مفادها أن أحدًا لا يمكنه الادعاء بوجود مثل هؤلاء المواطنين حاليًّا في معظم الديمقراطيات القائمة، إن لم نقل فيها جميعًا. فوق ذلك، إن توليد مثل هؤلاء المواطنين مشروع كبير ومعقد. ليس بإمكاننا هنا متابعة السؤال أبعد مما فعلنا [(1995)]. بيد أن بإمكاننا الإشارة إلى أن قطعة من قطع الأحجية لا تتطلب أي أفعال عظيمة من جانب المواطنين الذين هم، بناءً على أدلة كثيرة [(1996)]، ليسوا ميالين بقوة إلى أن يكونوا متيقظين بدرجة كبيرة. فيمكن أن ينجح فصل السلطات في توسيع مصالح رأس المال، كما كان ماديسون يأمل فيه، إذا توافرت طبقة وسطى تشعر بالأمن والثقة. لكن، لماذا الأمر كذلك؟

إن المصدر الرئيس لدخل الطبقة الوسطى لا يأتي من السيطرة على أصول إنتاجية ضخمة؛ كما لا يأتي من بيع قوتهم العضلية على طريقة معظم أعضاء الطبقة العمالية التقليدية. إذ يحصل معظم أعضاء الطبقة الوسطى على دخلهم من الرواتب، كما أن الطلب على المهارات التي يقدمونها للحصول على رواتبهم أكبر كثيرًا من الطلب على الجهد الجسماني البسيط نسبيًّا. من المرجح أن هذا الموقع، وهو وسط بين المسيطرين على الأصول وبين من يقدمون عملهم غير المعتمد على المهارات مقابل حصولهم على أجور، سوف يجعل الطبقة الوسطى متشككة في بعض مطالب الطبقات الأخرى ومتعاطفة مع مطالب أخرى في آن واحد. وهكذا، إذا كانت الطبقة الوسطى تشعر بالأمان في وجهات نظرها السياسية وواثقة في قوتها السياسية، من المرجح أن تُحاجّ قائلة إن التوزيع غير المتساوي بشكل بارز للدخل، حيث يحصل المسيطرون على الأصول الإنتاجية عادة على دخل يضاهي عشرين أو ثلاثين ضعفًا مما يحصل عليه أعضاء الطبقة الوسطى، هو توزيع غير عادل. من المرجّح أنهم سوف يكونون، في الحد الأدنى، مشككين بدرجة معتدلة في أولئك الذين يقومون بأعمال تحمل بعض التشابه مع عملهم، لكنهم يحصدون عوائد أعظم بدرجة كبيرة. من المرجح أن يؤدي النفوذ السياسي الهائل الذي يتمتع به المسيطرون على الأصول الضخمة إلى جعل الطبقة الوسطى تشعر بعدم الارتياح. ومن المرجح أيضًا أن يحمل الكثيرون من أعضاء الطبقة الوسطى وجهة نظر أعظم مُدافِع عن كرامة العمل والعمل الحر، وهو أبراهام لنكولن، ومفادها أنِ الكِسل يجب ألا يُشجَّع، وأن التقدير العظيم حق لأولئك

الذين يعملون من أجل أن يعيشوا [(1997)]. يجب على الناس القادرين أن يعملوا من أجل العيش الذي يتصورونه. وفي المآل، إن معظم الناس من الطبقة الوسطى يفعلون ذلك، ومن المرجح أنهم يعتقدون أن مكانتهم الطبقية هي نتيجة للعمل الجاد. ومع الأخذ في الاعتبار أن الجملة الآتية ليست نتيجة حتمية، يرى معظم هؤلاء الناس من الطبقة الوسطى أن من المنطقي، في الحد الأدنى، أن يتوافر على نطاق واسع العمل الذي ترافقه رواتب معقولة. ويميل الكثيرون إلى الاعتقاد أن نتيجة مثل هذه السياسات ستكون تقليص دائرة الفقر بدرجة كبيرة، ومن ثم، تقليص عدد الناس الذين يفتقرون إلى احترام الذات والاستقلال الكريم اللازمين للمواطنين الديمقراطيين. وفي ما يتعلق بضمانة توافر العمل، من المتوقع الشيء ذاته: فباستطاعة معظم الناس من الطبقة الوسطى تفهم أهمية الأمن الاقتصادي، لأنه يؤدي دورًا كبيرًا في جودة حياتهم. ولأسباب مماثلة، من المرجح أن يكونوا مشككين في قيمة الهيئات الحكومية التي تمنح هبات كبيرة، أي تمنح بعض المصالح التجارية مزايا تفضيلية. فهذا ينم عن درجة كبيرة من الخروج عن مبدأ العمل على أساس القاعدة نفسها التي تقول إن علينا جميعًا أن نعمل كي نعيش، وبهذا نستحق ما نحصل عليه.

يمكن الذهاب أبعد من ذلك في تنميق هذه المحاجة، لكن النقطة الجوهرية واضحة: إن طبقة وسطى تشعر بالأمن والثقة تسعى إلى بناء ائتلافات بإمكانها، في سياق نظام فصل السلطات، أن تزيد احتمال امتناع المسيطرين على الأصول الضخمة عن تعريف مصالحهم تعريفًا معاديًا، في الحد الأدنى، لجهود تقوية الديمقراطية، بل قد يدعمها. وبصفة خاصة، سيقبل المسيطرون على تلك الأصول، بنتيجة الجهود السياسية لهذه الطبقة الوسطى، في الحد الأدنى بالسياسات الهادفة إلى تأمين درجة معتدلة من المساواة الاقتصادية ودرجة كبيرة من المساواة السياسية، وهما أمران تتطلبهما الديمقراطية. إذا كان الأمر كذلك، فسيكون وضعُ الطبقة الوسطى أحدَ مفاتيح تكوين شكل جذاب من أشكال الديمقراطية الرأسمالية. تدعم هذه النتيجة اقتراحًا جذب الكثيرين: كي يكون هناك ديمقراطية رأسمالية منظمة بشكل جيد، يجب أن يكون هناك طبقة وسطى منظمة بشكل جيد. تجدر هنا الملاحظة أن وجود حركة عمالية قوية سيساعد في نمو طبقة وسطى تشعر بالأمان والثقة، لأن الكثيرين من أعضاء هذه الطبقة يعملون في مهن منظمة وفي نقابات، أو لأن هذه الطبقة لا تضع عوائق على قيام هذه النقابات، خصوصًا في القطاع العام [(1998)]. من ثمّ، تصبح مسألة كيفية تأمين وجود مثل هذه الطبقة مسألة، أو ربما هي المسألة، الحاسمة للنظرية السياسية في الديمقراطيات الرأسمالية التي تحقق الحدود الدنيا من معايير الحكم - الذاتي الشعبي.

الجدير ملاحظته هنا أنه، إضافة إلى جهود توسيع مصالح المالكين، يمكن أيضًا النظر في مخطط مؤسسي يعطي المالكين عددًا من المزايا السياسية أقل

مما يملكون الآن. وعلى وجه الخصوص، يمكننا تخفيف تركّز المزايا التي تتبع الأنموذج الماديسوني. فإذا فعلنا ذلك، فسيكون امتلاك المالكين مصالح ضيقة أمرًا أقل أهمية لنجاح الحكومة الديمقراطية.

رابعًا: خاتمة

لا يمكن فهم مشكلة العلاقة بين رأس المال والديمقراطية من خلال أي من التبسيطات الآتية: يسيطر الرأسماليون على سياسة ديمقراطية في الظاهر؛ ولا يشكل المسيطرون على رأس المال الضخم عقبة أمام الكيانات السياسية الديمقراطية لأنهم جزء من النظام السياسي التعددي؛ ويمكن حل مشكلة الامتياز السياسي لأولئك الذين يسيطرون على الأصول الإنتاجية الضخمة من خلال إنهاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج؛ وتقضي مهمة الديمقراطيين كبح أكبر قدر ممكن من الأنشطة السياسية لأولئك الذين يسيطرون على رأس المال؛ وأن لا قيمة تُذكر يمكن أن تتحقق من تطويع الجهود السياسية للمسيطرين على الأصول الضخمة في الأنظمة السياسية الديمقراطية. عوضًا عن ذلك، من الممكن والضروري تسخير طاقة رأس المال السياسية، ومفتاح ذلك هو توسيع مصالحها. يتطلب هذا التوسيع، بدوره، وجود طبقة وسطى تشعر بالأمان والثقة. بخلاف ذلك فإن تكون مسألة الدور السياسي لرأس المال مشكلة في تحليل الأنظمة السياسية. وسنفهم المزيد حول ما هو الممكن والمرغوب فيه، إذا فكّرنا بعمق في الكيفية التي يمكن أن يتشكل بها النظام الديمقراطي على أفضل وجه [(1999)]. إن إحدى النقاط الأساسية في هذا الصدد هي أن المنظرين الديمقراطيين يُخطئون عندما يزعمون أنه كلما كانت مشاركة المواطنين السياسية مباشِرة في الحكم، كان ذلك أفضل. فكما حاجَ والتر ليبمان [بخلاف ذلك]، إن مقولة أن الناس سيحكمون قد جرى تسويتها منذ أمد طويل، أقلّه في الغرب [(2000)]. لكن السؤال الجوهري لم يعد ما إذا كان يجب أن يكون الحكم للناس، بل كيف سيحكمون. ففي حالة السيطرة على القدرات السياسية لرأس المال واستخدامها، تصبح مشكلة الممارسة الديمقراطية هي كيفية تنظيم حكم الشعب، بحيث يؤدي إلى تشجيع المصالح الواسعة من طرف رأس المال. من غير المرجح أن تؤدي أي زيادة في المشاركة السياسية للشعب إلى احتمال حدوث ذلك. ففي أي نظام ديمقراطي حسن التنظيم، يجب على الناس أن يُعنَوا بشؤون معينة يكون تحديدها من مهمات النظرية الديمقراطية من خلال تفسيرها للتكوين السياسي للديمقراطيات.

المراجع

.Aristotle. *Politics*. E. Barker (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1962

Banning, L. *The Sacred Fire of Liberty*. Ithaca, NY: Cornell University .Press, 1995

Barber, B. *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press, .1984

Against Economics: or Capitalism, Socialism, but Whatever» .__________ Happened to Democracy,» in: F. E. Baumann (eds.), *Democratic Capitalism: Essays in Search of a Concept* (Charlottesville: University of .Virginia Press, 1986)

Berle, A. A. & G. C. Means. *The Modern Corporation and Private* .*Property*. New York: Macmillan, 1933

Bertaut, C. «Equity Prices, Household Wealth and Consumption in Foreign Industrial Countries: Wealth Effects in the 1990s.» International Finance Discussion Papers. no. 74. Board of Governors of the Federal Reserve .System. 2002

Block, F. *Revising State Theory*. Philadelphia: Temple University Press, .1988

Dahl, R. A. *Who Governs?*. New Haven, Conn.: Yale University Press, .1961

A Preface to Economic Democracy. Berkeley: University of .__________ .California Press, 1985

Domhoff, G. W. *Who Rules America Now?*. New York: Simon and Schuster, .1986

Elkin, S. L. «Pluralism in its Place,» in: R. Benjamin & S. L. Elkin (eds.), .*The Democratic State* (Lawrence: University Press of Kansas, 1985)

City and Regime in the American Republic. Chicago: .__________ .University of Chicago Press, 1987

Madison and After: The American Model of Political» .__________ .Constitution.» *Political Studies*. 44 (1996)

Citizen and City: Locality, Public-Spiritedness and the» .__________ American Regime,» in: M. Derthick (ed.)., *Dilemmas of Scale in America's* .*Federal Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1999)

The Constitutional Theory of the Commercial Republic.»» .__________ .*Fordham Law Review*. 69 (2001)

Reconstructing the Commercial Republic. Chicago: .__________ .University of Chicago Press, 2006

Esping-Anderson, G. *The Three Worlds of Capitalism*. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1990

Farrand, M. *The Records of the Federal Convention*. New Haven, Conn.: .Yale University Press, 1911

Goodin, R. et al. *The Real World of Welfare Capitalism*. Cambridge: .Cambridge University Press, 1999

.Greenberg, S. *Middle Class Dreams*. New York: Times Books, 1995

Hayek, F. A. *The Road to Serfdom.* Chicago: University of Chicago Press, .1944

Kaminski, B. *The Collapse of State Socialism*. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1991

Kelso, L. & M. Adler. *The Capitalist Manifesto*. New York: Random House, .1958

Kornai, J. *The Socialist System*. Princeton, NJ: Princeton University Press, .1992

.Lenin, V. I. *The State and Revolution*. Moscow: Progress, 1949; [1918]

.Lindblom, C. E. *Politics and Markets*. New York: Basic Books, 1977

.Lippmann, W. *The Good Society*. Boston: Little Brown, 1937

.Lowi, T. *The End of Liberalism*. New York: Norton, 1979

Madison, J. *The Federalist Papers*. I. Kramnick (ed.). New York: Penguin, .1987; [1788]

Marx, K. & F. Engels. *The Communist Manifesto*. S. Beer (ed.). Arlington .Heights, Ill.: AHM, 1955; [1848]

McCoy, D. *The Last of the Fathers*. New York: Cambridge University .Press, 1989

.Miller, D. *Market, State, and Community*. Oxford: Clarendon Press, 1990

Miller, W. E. & M. Shanks. *The New American Voter*. Cambridge, Mass.: .Harvard University Press, 1996

Nedelsky, J. *Private Property and the Limits of American .Constitutionalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990

Offe, C. *The Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, Mass.: MIT .Press, 1984

Pierson, C. *Beyond the Welfare State*. University Park: Pennsylvania State .University Press, 1991

.Plato. *The Republic*. A. Bloom (ed.). New York: Basic Books, 1968

Roemer, J. E. *A Future for Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard .University Press, 1994

Schmitter, P. & G. Lehmbruch (eds.). *Trends Toward Corporate* .*Intermediation*. London: Sage, 1975

Shklar, J. *American Citizenship*. Cambridge, Mass.: Harvard University .Press, 1995

.Simon, W. «Social Republican Property.» *UCLA Law Review*. 38 (1991)

Truman, D. *The Governmental Process*. Berkeley: University of California .Institute of Government, 1993

.Wolff, E. *Top Heavy*. New York: Twentieth Century Fund, 1996

(1964) للاطلاع على مثال أقرب ما يكون خطورة لمثل هذا القول، ينظر: باربر في مقدمته للطبعة الرابعة من كتابه:

B. Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984).

حيث يقول: «إذا كان لا بد من جعل الديمقراطية تنجح سياسيًا، فيجب أن يكون الشعب الأميركي في موقع يمكّنه من اختيار النظام الاقتصادي الذي يعتبره متماشيًا مع حرياته وتقدمه».

B. Barber, «Against Economics: or Capitalism, Socialism, but Whatever Happened to Democracy,» in: F. E. Baumann (eds.), *Democratic Capitalism: Essays in Search of a Concept* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1986).

(1965) للاطلاع على تحليل العلاقات المتداخلة بين النظم السياسية والاقتصادية الأخرى، ينظر:

B. Kaminski, *The Collapse of State Socialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991); J. Kornai, *The Socialist System* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

(1966) Ibid.

(1967) للاطلاع على بعض أمثلة اقتصادات الخطابة هذه، ينظر:

J. E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); R. A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1985).

وللاطلاع على المصدر الأصلي للفكرة، التي تركز على الكيانات السياسية في الخطب، ينظر:

Plato, *The Republic*, A. Bloom (ed.) (New York: Basic Books, 1968).

(1968) C. E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977).

(1969) K. Marx & F. Engels, *The Communist Manifesto*, S. Beer (ed.) (Arlington Heights, Ill.: AHM, 1955; [1848]); V. I. Lenin, *The State and Revolution* (Moscow: Progress; 1949; [1918]); G. W. Domhoff, *Who Rules America Now?* (New York: Simon and Schuster, 1986).

(1970) S. L. Elkin, «Pluralism in its Place,» in: R. Benjamin & S. L. Elkin (eds.), *The Democratic State* (Lawrence: University Press of Kansas, 1985).

(1971) R. A. Dahl, *Who Governs?* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961); D. Truman, *The Governmental Process* (Berkeley: University of California Institute of Government, 1993).

(1972) C. E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977); C. Offe, *The Contradictions of the Welfare State* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984); F. Block, *Revising State Theory* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

(1973) إلا في وقت الحرب.

(1974) F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944).

(1975) قال هارولد وِلسون، وهو أحد رؤساء الوزراء البريطانيين في النصف الثاني من القرن العشرين، «إن كل التاريخ السياسي يُظهر أن موقف حكومة ما وقدرتها على التشبث بثقة الناخبين في انتخابات عامة يعتمدان على نجاح سياستها الاقتصادية».

ذُكر في:

New York Times (10 August 1990).

(1976) D. Miller, *Market, State, and Community* (Oxford: Clarendon Press, 1990), chap. 3.

(1977) G. Esping-Anderson, *The Three Worlds of Capitalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); R. Goodin et al., *The Real World of Welfare Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); P. Schmitter & G. Lehmbruch (eds.), *Trends Toward Corporate Intermediation* (London: Sage, 1975).

(1978) يُنظر الهامش 36 أدناه.

(1979) للاطلاع على مناقشة موسّعة حول نظرية ماديسون السياسية، ينظر:

J. Nedelsky, *Private Property and the Limits of American Constitutionalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); L. Banning, *The Sacred Fire of Liberty* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995); D. McCoy, *The Last of the Fathers* (New York: Cambridge University Press, 1989); S. L. Elkin, «Madison and After: the American Model of Political Constitution,» *Political Studies*, 44 (1996); S. L. Elkin, «The Constitutional Theory of the Commercial Republic,» *Fordham Law Review*, 69 (2001).

(1980) Aristotle, *Politics*, E. Barker (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1962).

(1981) للاطلاع على مناقشة مفيدة للغاية حول هذه النقطة - مناقشة تعلمت منها الكثير، ينظر:

Nedelsky.

(1982) في ما يتصل بالفئات، ينظر أدناه.

(1983) M. Farrand, *The Records of the Federal Convention* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1911), III, 454.

(1984) أشرتُ في مكان آخر ببعض التفصيل إلى محتوى المصلحة العامة. ينظر:
Elkin, «The Constitutional Theory of the Commercial Republic»; S. L. Elkin, *Reconstructing the Commercial Republic* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

(1985) بالسير على خطى ماديسون، يمكننا تعريف الفئة بأنها جماعة من الناس يوحدها «دافع عاطفي مشترك، أو دافع مصلحي مشترك، في مخالفة» حقوق جموع المواطنين والمصالح الدائمة للمجتمع. ينظر:
J. Madison, *The Federalist Papers*, I. Kramnick (ed.) (New York: Penguin, 1987; [1788]).

(1986) Nedelsky.

(1987) للاطلاع على شيء من الأدلة، ينظر:
T. Lowi, *The End of Liberalism* (New York: Norton, 1979); S. L. Elkin, *City and Regime in the American Republic* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

(1988) هذا هو المغزى الضمني للمحاجة الأصلية لتوسيع ملكية رأس المال عند كِلسو وأدلر. ينظر:
L. Kelso & M. Adler, *The Capitalist Manifesto* (New York: Random House, 1958).

(1989) E. Wolff, *Top Heavy* (New York: Twentieth Century Fund, 1996).

(1990) C. Bertaut, «Equity Prices, Household Wealth and Consumption in Foreign Industrial Countries: Wealth Effects in the 1990s,» International Finance Discussion Papers, no. 74, Board of Governors of the Federal Reserve System, 2002.

(1991) A. A. Berle & G. C. Means, *The Modern Corporation and Private Property* (New York: Macmillan, 1933).

(1992) W. Simon, «Social Republican Property,» *UCLA Law Review*, 38 (1991).

(1993) Dahl, *A Preface to Economic Democracy*.

(1994) Lowi.

(1995) S. L. Elkin, «Citizen and City: Locality, Public-Spiritedness and the American Regime,» in: M. Derthick (ed.), *Dilemmas of Scale in America’s Federal Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1999); Elkin, *Reconstructing the Commercial Republic*.

(1996) W. E. Miller & M. Shanks, *The New American Voter* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

(1997) J. Shklar, *American Citizenship* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 81-82.

(1998) C. Pierson, *Beyond the Welfare State* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991); S. Greenberg, *Middle Class Dreams* (New York: Times Books, 1995).

(1999) يرجى ملاحظة أن المشكلة في أنظمة الحكم الحزبية النقابوية (party-corporatist regimes) بخصوص كيفية توسيع مصالح رأس المال بالمصالح سوف تختلف عن كيفية حصول ذلك في الولايات المتحدة وفي غيرها من أنظمة الحكم الجمهورية التجارية. ففي أنظمة الحكم الحزبية النقابوية، هناك مساران في الأقل للإصلاح يمكن السير فيهما: (أ) محاولة زيادة قدرة واهتمام كبار الموظفين العامين على مقاومة التعريفات الضيقة لمصالح رأس المال؛ و(ب) محاولة زيادة احتمال أن الأحزاب من اليمين واليسار سوف تعتقد بأن امتلاك قدر كبير من وسائل الإنتاج ملكية خاصة أمر مقبول ولكن مفهوم مؤسسات الأعمال الكبرى إزاء كيفية إدارة مثل هذا النظام يجب ألا يؤخذ على ظاهرها.

(2000) W. Lippmann, *The Good Society* (Boston: Little Brown, 1937).

الفصل الرابع والأربعون: النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية ...... كريستين هيليويل - باري هيندس

كيف ينبغي أن نفكر في العلاقة بين النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية؟ إن التحليل الخاص بتقسيم العمل الأكاديمي الموضَّح في فصل الافتتاح في **الدليل الجديد للعلوم السياسية** (2001) يقدم لنا صورة عن مساحة فكرية أصبحت تحتلها مع الزمن تخصصات أساسية وأخرى فرعية متمايزة، ومتداخلة أحيانًا. يوحي هذا الوضع بأن تقسيم تلك المساحة بين هذه التخصصات يجب أن يُعتبَر بحد ذاته نتاجًا لتوسع المجالات الأكاديمية وتنامي التمهين (professionalization) في داخلها. ويُنظر إلى عدد التخصصات والفروع، والحدود بينها، إذًا، بوصفها نتيجةً لتنامي المهنة الأكاديمية من جهة، والتوجه نحو التخصص الذي جعله هذا النمو ممكنًا، لكنه نتاج جزئي أيضًا للاكتشافات والمقاربات النظرية الجديدة. وبعد هذا التفسير، قد نستسلم لإغراء تحديد النظرية السياسية باعتبارها تخصصًا متفرعًا من العلوم السياسية، ميّز نفسه من تخصصات وثيقة الصلة به خلال مسار طويل من نمو التمهّن. وما يميّز النظرية السياسية على نحو خاص من فروع العلوم السياسية هو أنها الفرع الوحيد الذي تخصص في فحص القضايا المعيارية المتصلة بالحياة السياسية ودراستها أكثر من كونه مهتمًا بتوضيح المفاهيم والقضايا المنهجية الأخرى، وهذه خاصية يتحلى بها معظم المساعي التخصصية الأكاديمية. وفي حين تركّز الفروع الجزئية الأخرى في العلوم السياسية على قضايا التفسير والوصف، تتعامل النظرية السياسية مع الحقوق والواجبات التي تلحق بالمواطنين خصوصًا، لكن ليس على نحو حصري إطلاقًا، وما يتعلق بعمل الحكومة. تتعاطى النظرية السياسية مع هذه القضايا بطرائق متنوعة، متراوحةً بين تفسيرات النصوص المعتمدة وتقصي تحليلات الاختيار العقلاني، لكنها تُعنى في المقام الأول بالطريقة التي يجب أن تعمل بها السياسة، وليس بكيفية عملها الفعلي في المجتمعات المعروفة.

على الرغم من أنه ليس صعبًا جدًّا العثور على مكان للنظرية السياسية في تلك الصورة من تقسيم العمل الأكاديمي، فإن موقع النظرية الاجتماعية ليس بهذا الوضوح. يُستعمل اصطلاح النظرية الاجتماعية في الحقيقة أحيانًا بحيث يغطي الأنواع الكثيرة من النظرية الممكن وجودها في العلوم الاجتماعية

التجريبية، وبصفة أخص في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا. وما مكننا من حصر حجم هذا الفصل ضمن حدود معقولة هو استعمال أكثر تحديدًا للمصطلح. فالنظرية الاجتماعية، بهذا المعنى، تركز على طبيعة المجتمع و/أو السلوك الاجتماعي الإنساني (human sociality). لكن، من الخطأ أن يُفهم هذا باعتباره نشاطًا تفسيريًا صرفًا مقارنة بالطموحات المعيارية للنظرية السياسية. فمؤسسو الفكر الاجتماعي الحديث رأوا أن لعملهم طبيعة معيارية مباشرة. فالنظرية الاجتماعية تهدف، من وجهة نظر كونت، إلى الاضطلاع بالإصلاح الاجتماعي على أسس علمية بالمعنى الدقيق[(2002)]. بالمثل، يعرض كتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع** [(2003)] لإميل دوركهايم السوسيولوجيا بصفتها فرعًا معرفيًا تشخيصيًا هدفه تحديد أسباب علل المجتمع وتقديم العلاج الملائم. وفي حين تعتمد صورة تقسيم العمل المنوه بها أعلاه على التمييز بين الخبرة المعرفية المعيارية والخبرة المعرفية التجريبية، فإن التشبيه الذي يعقده دوركهايم بين الممارس السوسيولوجي والممارس الطبي يربط بين هذين الشكلين من الخبرة المعرفية. إن مهمة السوسيولوجي، بحسب هذه النظرة، هي تحديد المشكلات الاجتماعية وتقديم النصح بشأن كيفية معالجتها؛ هنا يُنظر إلى العناصر الوصفية والعناصر المعيارية في التحليل على أنها غير منفصلة. وعلى الرغم من اختلافاتهما، فإن النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية تشتركان في مجموعة واحدة من الجذور التاريخية، ومن ثم تشتركان جزئيًا في مجموعة من الافتراضات المحورية. وبالتالي، يمكن النظر إليهما بوصفهما تشتركان في الكثير من الأمور، أكثر كثيرًا مما يفترضه المنظرون السياسيون في الأغلب.

أولًا: الفصل بين النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية

إن فصل النظرية السياسة عن النظرية الاجتماعية (وفصل النظرية السياسية عن المجالات الأخرى في دراسة السياسة) تطورٌ حديث نسبيًا. حاول عدد قليل من الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر السياسي، أقلّه حتى الشطر الأول من القرن العشرين، إحداث فصلٍ بين مُحاجّاتهم المعيارية وبين تحليل المجتمع والسلوك الاجتماعي الإنساني بالطريقة المقترحة أعلاه [كما رفض البعض صراحةً فكرة وجوب الفصل بين هذين الجانبين، أو إمكانية حصول هذا الفصل. ثمة أجندة معيارية واضحة في أعمال ماركس كلها، على سبيل المثال، لكنه شجب الاشتراكيات اليوتوبية التي ظهرت في زمانه، وحاجّ قائلًا إن لاشتراكيته أسسًا حقيقية في التحليل العلمي للمجتمع والتاريخ. وما نظنه تقاليد فكرية منفصلة للنظرية السياسية والنظرية الاجتماعية كان في الحقيقة متداخلًا بوضوح في الحقبة الحديثة المبكرة. ويوفر لنا عمل جون لوك

بخصوص فكرة وجود حالة إنسانية أصلية ما قبل سياسية توضيحًا جيدًا لهذه النقطة.

في ورقة بحثية نشرت مؤخرًا، يصر دَن على أن تحليل حالة الطبيعة التي يقدمها جون لوك في كتابه **رسالة ثانية في الحكومة** (Second Treatise on Government) ليس فرضيةً ولا وصفًا. بل على العكس من ذلك، يزعم دَن أنها معيارية في طابعها، أي هي «تحليل نظري للعلاقات الأساسية بين الحق والواجب التي تحدث بين البشر، وهي علاقات تسبق منطقيًّا الأوضاع التاريخية الخاصة التي تجد الكائنات البشرية الواقعية أنفسها فيها» (2004). يضع هذا الزعم «حالة الطبيعة» التي نادى بها لوك في موقع محكم ضمن سلسلة نظريات العقد للقرن العشرين التي كان لِـ «الحالة الأصلية» التي قالت بها طابعها «النظري» غير الواقعي بالدرجة نفسها. لكن زعم دَن يتجاهل حقيقةً مفادها أن حالة الطبيعة لدى جون لوك ومعاصريه، ما كانت بِدعة نظرية بسيطة، بل اعتُبِرت أيضًا حقيقةً تجريبية، ومن ثم، يُلقي زعمُ دَن ستارًا من الغموض على الأهمية الأوسع لدور فكرة حالة الطبيعة في فترة الحداثة المبكرة في التطور الأوسع للفكر الاجتماعي والسياسي الغربي.

بالتأكيد، ثمة أجزاءٌ مهمة من **الرسالة الثانية** لجون لوك تدعم تأويل دَن. فمثلًا، يصف لوك قانون الطبيعة بأنه يُعَلّم «البشرية كافةً، **لو أنهم استرشدوا به**... يجب ألا يؤذي أحدٌ الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته» (2005). هذا يُخبرنا أنه في حين أن تعاليم قانون الطبيعة متيسرة لكل مهتم، أقلّه من حيث المبدأ، فلن يجدها الجميع مألوفة في الممارسة. إذًا، ليس المقصود من تحليل لوك قانون الطبيعة أن يكون توصيفًا للقوانين التي تعرّفها الناس فعليًا في المراحل المبكرة من التطور الإنساني، ولا أن يكون فرضية بشأنها، بل المقصود هو تحليل قوانين يجب أن تتبعها الكائنات البشرية كلها. وهو في الواقع يقول إن حقوقنا وواجباتنا في ظل قانون الطبيعة تنبع من حقيقة أننا «جميعًا صُنعُ سيّد مهيمن فرد، أرسلنا إلى عالم بأوامره ولتسيير شؤونه،... بُرِئْنا كي يطول أجلنا إلى ما شاء هو، لا إلى ما شاء غيره» (2006).

مع ذلك، فشأن لوك كشأن أوائل المدافعين الآخرين في الفترة الحديثة المبكرة عن فكرة حالة الطبيعة، حيث كان مهتمًّا بوضوح بإثبات أنه كان هناك بالفعل حالة أصلية من الحرية والمساواة. فإذا كان تفسيره هذه الحالة يساعد على أن يقف معارضًا فاعلًا ضد وجهة النظر الأبوية التي تقضي بأن الخضوع للآخرين هو الحالة البشرية الطبيعية، فيجب أن يُؤخذ هذا التحليل وصفًا للحالة الطبيعية الحقيقية للبشرية. يحاول لوك أن يرسخ واقعية هذه الحالة بطرائق شتى: بهجومه على تفسير السير روبرت فيلمر سفر التكوين هجومًا يهيمن على كتابه **الرسالة الأولى** (The First Treatise)؛ ومن خلال الرجوع إلى المصادر اليونانية والرومانية والأسطورة الكلاسيكية عن عصر ذهبي؛ ومن

خلال استعماله أدلة من أميركا المكتشفة آنذاك. في الحقيقة، يستخدم لوك أحيانًا دليلًا حديثًا من العالم الجديد لتعزيز ادعاءاته حول الشعوب الممعنة في القدم - مثلًا في **الرسالة الأولى** [(2007)]. ليس تحليله حالة الطبيعة، إذًا، معياريًا فحسب، بل أيضًا وصفيًا في طابعه. إن رسالتيه مثالًا مبكرًا على النظرة الغربية التي أصبحت مألوفة الآن، والتي تقول إن الشعوب الأوروبية تقدمت أبعد من أي دوائر بشرية أخرى. يبقى هذا الإدراك مؤثرًا حتى اليوم، ليس في تعامل الدول الغربية مع مواطنيها من السكان الأصليين وفي النظام الجيوسياسي الأوسع فحسب، بل أيضًا، كما سنرى، في النظريتين السياسية والاجتماعية.

كانت حقبة الثورات الأميركية والفرنسية والهايتية، والصراع العالمي الأول بين الدول الأوروبية، أيضًا، ربما بلا مفاجأة، حقبة التطورات المهمة في الفكر الاجتماعي الغربي. ففي كتابه **التحول العظيم: الأصول السياسية والاقتصادية لزماننا،** يُحاجّ المؤرخ الاقتصادي كارل بولانيي قائلًا إن واحدًا من أهم هذه التطورات كان اكتشاف المجتمع في إنكلترا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فهو يخبرنا بأن المجادلات حول قانون الفقراء الإنكليزي (The: English Poor Law)

نقلت نظرة الناس نحو وجودهم الجمعي كما لو أنهم أغفلوا وجوده من قبل. اكتشف عالم لم يكن وجوده محل شبهة، ذلك هو عالم القوانين التي تحكم مجتمعًا معقدًا [(2008)].

لكن مناقشة بولانيي تضع أمامنا فَهمين مختلفين نوعًا ما لهذه الحقيقة الجديدة، ظهرا في هذا الوقت تقريبًا. الفهم الأول هو النظرة الليبرالية التي لا تزال توفر أكثر أساس مؤثر من أسس التطلعات المعيارية للنظرية السياسية. يُنظر إلى الاقتصاد هنا باعتباره مجالًا للتفاعل، يتم فيه تنظيم سلوك الأفراد من طريق الأفعال الحقيقية أو المتوقعة للآخرين. وهكذا، فإن أداء الاقتصاد وظيفته بالطريقة الصحيحة يتطلب أن يكون الأفراد أحرارًا في التصرف، استجابةً للإشارات التي يرسلها الفاعلون الاقتصاديون الآخرون. ويعمل النظام الاقتصادي بأكبر فاعلية، كما يمكننا القول، في غياب التوجيه من الأعلى. وبحسب هذه النظرة، يبدو الاقتصاد في الفكر الليبرالي أنموذجًا لتحليل الحياة الاجتماعية بصفة أعم. يُنظر إلى المجتمع في الفكر الليبرالي بصفته مجموعة من مجالات التفاعل المتداخلة - الاقتصاد والأسرة والمجتمع المدني والسياسة - يتم تنظيم كل منها بقرارات الأفراد المعنيين. ودور الدولة، بحسب هذه النظرة، هو توفير إطار من القوانين، والحفاظ على الأمن، واستدراك الأمور في المناسبات التي يحدث فيها خطأ ما.

الفهم الثاني هو وجهة نظر السوسيولوجيا الوظيفية التي تبناها بولانيي ذاته، حيث يُنظر إلى المجتمع بوصفه وحدة مشكّلة من أجزاء مترابطة [ذات اعتماد متبادل] يحكمها القانون. ويساهم كل جزء في الكل الاجتماعي الأكبر الذي

ينتمي إليه، فيما يقوم هذا الكل بدوره بإدامة ذلك الجزء وتقييده. هذا الترابط، بكلمات بولانيي، «مكنون في المجتمع». وبحسب رأيه، تخفق الليبرالية الاقتصادية في إدراك الاعتماد المتبادل بين أجزاء المجتمع، ومن ثم، فهي تُروّج لفهم للمجتمع مضلل بشكل خطير، خصوصًا لموقع النشاط الاقتصادي ضمنه. هذه النظرة الثانية السوسيولوجية للمجتمع فصّل فيها أوغست كونت في أعماله التي كتبها في الوقت نفسه تقريبًا الذي كتب فيه الاقتصاديون السياسيون الذين ناقشهم بولانيي، وهي تبقى محورية في الوظيفية المعاصرة، وهي، بلا شك، أكثر تقليد فكري تأثيرًا في النظرية الاجتماعية الحديثة.

بحسب وجهة النظر الوظيفية، ينبغي رؤية المجتمع باعتباره حقيقة هي نسيج وحدها (sui generis) بحسب تعبير إميل دوركهايم. ولا يمكن فهم المجتمع، على النحو الذي اقترحَته نظرية العقد الحديثة المبكرة، بوصفه يتكون من الأفراد الذين هم، بمعنى ما، يكوّنونه. يوظف تالكوت بارسونز فكرة الخاصية المنبثقة (emergent property) لتوضيح النقطة ذاتها. وبحسب هذه الفكرة، فإن المجتمعات، مثلها مثل الأنظمة الاجتماعية الأخرى، لها خصائص لا يمكن اشتقاقها من طبيعة مكوناتها الأدنى. ولا يقتصر اقتراح النظرية الاجتماعية الوظيفية على أن الناس كائنات اجتماعية، ومن ثمّ، لا يمكن أن يكون هناك حالة محايدة اجتماعيًا بشكل صرف من النوع الذي يظهر في التحليلات الحديثة المبكرة لحالة الطبيعة، بل تقترح أيضًا أن المجتمع يشكّل الأفراد الذي ينتمون إليه. ويُحاجّ دوركهايم قائلًا إن البشر عضويات بيولوجية واجتماعية في آن واحد، وإن دوافعنا مصدرها أحد جوانب وجودنا البيولوجي هذا، ومصدر أفكارنا الأخلاقية والمعرفية الجانب الآخر [الاجتماعي]. كانت هذه الفكرة عن الفرد بوصفه نتاج مجتمعه دومًا ذات تأثير واضح ضمن السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا. كما ووجهت بالمجادلة، ولعل أقواها تلك التي جاءت من فكرة الفردانية المنهجية (methodological individualism) عند ماكس فيبر الذي كانت وجهة نظره عن الفرد، في بعض الجوانب، قريبةً على نحو لافت من النظرية السياسية الليبرالية. تبلورت وجهة النظر الوظيفية في أعمال تالكوت بارسونز ورفاقه إبّان الخمسينيات والستينيات [(2009)]، ما دفع كثيرًا من السوسيولوجيين إلى الرد بتأييد الشكوى المؤثرة لدينيس رونغ من أن للسوسيولوجيا الحديثة «تصورًا مبالغًا في أثر التنشئة الاجتماعية على الإنسان» [(2010)].

ربما كان بإمكان المرء رؤية الوظيفية بوصفها أنموذجًا ضمن النظرية الاجتماعية في القرن العشرين، مع وجود سوسيولوجيا أميركية وسوسيولوجيا ماركسية توفران تفسيرات متنافسة لكيفية عمل الكل الاجتماعي وكيف يجب رؤية الذاتية الفردية بوصفها نتاج البنية الاجتماعية. ففي أحد أكثر أوراقه البحثية تأثيرًا [(2011)]، يكتب الماركسي الفرنسي ألتوسير، على سبيل المثال، أن الذاتية تركيب ذهني أيديولوجي وأن الأيديولوجيا تعمل على استجواب الأفراد

في مواقعهم البنيوية ضمن المجتمع. ومما لا يقل أهمية أن الجاذبية المستمرة للفردانية المنهجية أدت إلى مجادلات متكررة تتعلق بالأدوار المفترض أنها متضاربة في الحياة الاجتماعية بين «الفاعلية» و«البنية» - بكلمة أخرى، بين الفرد والمجتمع - وما رافقها من مزاعم متكررة بأن المشكلة حُلّت: على سبيل المثال، في تحليل تالكوت بارسونز بنية الفعل الاجتماعي [(2012)]، وفي مفهوم بيار بورديو عن «لهابيتوس» (habitus)[(2013)]، وفي نظرية أنتوني غيدنز عن «الانبناء» (structuration) [(2014)]. اعترضت ما بعد البنيوية أيضًا على هيمنة النظرية الوظيفية، فعلى الرغم من احتفاظها بوجهة النظر القائلة إن الذاتية نتاج اجتماعي، فإنها ترفض الكثير من جوانب الوظيفية. وترى الذاتية نتاج ممارسات وشروط متنوعة، ليس لها مصدر أو أصل واحد مشترك؛ والفردانية الحديثة، من وجهة نظر فوكو، تنشأ في الأغلب من تكاثر الممارسات العقابية التأديبية [(2015)]، ومن المحاولات الليبرالية للحكم، بقدر المستطاع، من خلال ترويج أشكال ملائمة من الحرية الفردية [(2016)].

إذًا، ثمة اختلافات مهمة بين النظرية الاجتماعية التقليدية بتأكيدها التنشئة الاجتماعية للذاتية والسلوك الإنسانيين، والنظرية السياسية التقليدية بتأكيدها الفرد المستقل. يعتبر معظم المنظرين الاجتماعيين أن الفرد المستقل هو في الواقع مُنْتَجٌ إما للتعقيد البنيوي أو للضبط، والتوجيه والسيطرة، وتقنيات الذات (techniques of the self). فلا يعد الفرد في الحالتين قاعدةً موثوقة للتفسير الاجتماعي أو التفكّر المعياري.

ثانيًا: تاريخ فكري وثقافي مشترك

في أي حال، من السهل جدًّا المبالغة في الاختلافات بين النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية المعاصرتين، ومن السهل جدًّا أيضًا تجاهل وجوه التشابه الأساسية، الناشئة من تاريخهما الفكري المشترك وتجذرهما في المجموعة نفسها من الافتراضات الثقافية. هناك نقطتان متصلتان على نحو وثيق لا بد من توضيحهما في هذا الصدد: أولًا، تستند النظرية السياسية والاجتماعية التقليدية المعاصرة إلى «شخص الإنسان» (figure of man) بوصفه في الوقت ذاته «موضوع المعرفة والذات العارفة» [(2017)]: أي، القبول الواسع غير المشروط وغير المُناقَش بـ «الفرد» الإنساني بوصفه ذاتًا مستقلة، توجّه نفسها ولها تمثيلاتُها وسلوكياتها الخاصة، وبوصفه أيضًا محلّ الفاعلية والعقل والإرادة. يُحاجّ فوكو في كتابه **نظام الأشياء** قائلًا إن إمكان وجود تاريخ العلوم الإنسانية بالذات مستند إلى «حَدَث مفرد بشكل مطلق» [(2018)] في تاريخ الفكر الأوروبي هو ظهور الفرد، الذي منذ بداية القرن التاسع عشر «يؤشر إلى بداية العصر الحديث» [(2019)]. وإن مناقشات فوكو اللاحقة [(2020)] التي تربط بين النقد الليبرالي للشرطة وادعاء معرفة مجردة ونظرية للمجتمع تشير إلى أن تعامله مع شخص الانسان في **نظام الأشياء** قد يكون مقيدًا جدًا: ليس الفرد ببساطة

مجرد تركيب ذهني معرفي أو ثقافي، بل هو أيضًا تركيب ذهني **سياسي. إن** اتكاء النظرية السياسية الليبرالية على هذا الفرد أمر واضح. وما هو أكثر إثارة للاستغراب، في ضوء تصويرنا النظرية الاجتماعية بأنها تروّج للذاتية بوصفها نتاجًا للمجتمع، هو أن هذه النظرة إلى الفرد هي أساسية أيضًا للنظرية الاجتماعية. لعلّ منظري الوظيفية ومنظري الفردانية المنهجية تجادلوا في الأهمية النسبية للفاعلية والبنية، لكن كليهما اشتغل بالصيغة نفسها من شخص الإنسان، ولم يختلفا إلا على تأثير الشروط الاجتماعية في مصالح الفرد وقيمه.
بيّن فوكو وآخرون - مثل عالمة الأنثروبولوجيا مارلين ستراثرن [(2021)] - أن شخص الإنسان بدوره يؤدي إلى ظهور تصور محدد عن السلوك الاجتماعي الإنساني. ويتضمن هذا التصور، على وجه الخصوص، النظر إلى السلوك الاجتماعي الإنساني في إطار وحدات منفصلة لها حدودها وتتماسك في ما بينها بوساطة القيم والمفاهيم المشتركة (بما فيها اللغة): كالدول والمجتمعات والثقافات والأمم والحضارات [(2022)]. هذه الوحدات محورية في أعمال النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية معًا وتمثل مشكلات ضاغطة بشكل متزايد في محاولات التنظير لبعض السيرورات كالعولمة، والمواطَنة المتعددة، ومختلف أشكال عبر القومية والحراك السكاني التي تتجاوز الفواصل بين النظريتين.
ثانيًا، مع كل الاختلافات بين النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية، كلتاهما تسلِّم عادة بشيء من الفهم التاريخاني والتطوري للإنسانية. وينتج هذا جزئيًا من الدور التكويني شخص الإنسان فيهما، لأن هذا يؤدي بالضرورة إلى رؤية تلك الدول أو المجتمعات التي تثمّن عاليًا الاستقلال الفردي على أنها أرقى من تلك التي لا تفعل ذلك. لكن وجود مثل وجهات النظر النخبوية تلك حول الاختلاف البشري ضمن الفكر الغربي سبق ظهور شخص الإنسان بزمن طويل. فأرسطو، مثلًا، يصف الإنسان بأنه «حيوان سياسي بطبعه»، بمعنى أنه ينتمي إلى كيان سياسي هو المدينة-الدولة [(2023)]. ومما لا يقل أهمية عن ذلك أنه في حين عالج أرسطو المدينة-الدولة بوصفها كيانًا جماعيًا طبيعيًا، رأى فيها أيضًا شكلًا غير عادي نسبيًّا من التطور الإنساني. وبحسب وجهة نظره، ليس أن معظم البشرية لم تتقدم أبعد من أبسط أشكال الكيانات الجماعية البشرية، من قبيل الأسرة أو القرية، فحسب بل أيضًا كان كثيرون ممن فعلوا ذلك ينتسبون إلى دول كانت طغيانية ومشوَّهة. إن هذه النظرة التي تقول إن جزءًا كبيرًا من البشرية لم يتقدم أبعد من الأشكال البسيطة للكيانات الجماعية البشرية التي حددت هنا بالأسرة والقرية، تعامل بالنتيجة الكثير من الأشكال المعاصرة لأرسطو بوصفها الحالة الأسبق لليونانيين أنفسهم. وبدأ التوسع الحديث في هذا الفهم التطوري للبشرية بالمحاولات الأوروبية للتصالح مع الشعوب التي واجهها الأوروبيون في القارة الأميركية [(2024)]. ولاحظنا أهمية النظرة التطورية في النظرية السياسية لجون لوك، لكن هذا الفهم نفسه للبشرية يكمن في أساس الفكر الاجتماعي والسياسي الحديثين بصفة أعمّ.

ونادرًا ما شكك المنظرون الاجتماعيون والسياسيون في الافتراض القائل إن الدول أكثر تطورًا من أشكال التنظيم الاجتماعي غيرالدولتية أو تساءلوا بشأنه، على الرغم من أن اللاسلطوي البيئوي مَري بوكتشين [(2025)] هو الاستثناء البارز حديثًا. في الحقيقة، ذهب بعضهم بهذا الفهم التطوري للبشرية أبعد من حدود الدولة. فإذا كان غياب سلطة مفردة مسيطرة ربما يُعتبر أكثر الخصائص إشكاليةً في النماذج غير الدولتية للتنظيم الاجتماعي، فإذًا، سيظهر عيب مشابه في نظام الدول ما بين الأممي. وهكذا، ففي حين أن منظرين سياسيين عدة (مثلًا المساهمون في كتاب بوهمان ولتز باكمان) [(2026)] يختلفون مع الكثير من تفصيلات رؤية إيمانويل كانط إلى مستقبل البشرية، إلا أنهم انجذبوا إلى صيغة من رؤيته تقول:

بعد العديد من الثورات، بكل تأثيراتها التحويلية، فإن الغاية الأسمى للطبيعة، وهو وجودٌ **كوزموبوليتيكي** (كونيٌ - سياسيٌ) شامل، سوف تتحقق على الأقل على شكل مصفوفة يمكن أن تتطور ضمنه جميع القدرات الأصلية للجنس البشري [(2027)].

وإذا كان المنظرون السياسيون قد فضلوا شكل الدولة على أشكال التنظيم الاجتماعي غير الدولتية، فإنهم فضلوا على وجه الخصوص دولًا من نوع غربي يَسهل تمييزه، مع ميلهم إلى اعتبار الدول الأخرى قاصرة عن تحقيق المعيار الغربي. وباستطاعتنا أخذ جون رولز مثالًا معاصرًا مهمًا على ذلك. فمؤلفه الأخير [(2028)] يعترف بوضوح بأن نظريته في العدالة سياسية وليست ميتافيزيقية، وبأنها تهدف إلى توضيح معايير متجسدة فعلًا، في نظر رولز، في المؤسسات الرئيسة للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية. ولا يبدو هنا أن ثمة إيحاء بأن هذه المعايير صحيحة على المستوى العالمي وأنه بالتالي يجب أن يقبلها حتى أولئك الذين يعيشون في مجتمعات من نوع مختلف جدًا. لكنّ تحليله النظام الدولي في كتاب **قانون الشعوب** يطرح نظرة مقلقة بدرجة أكبر. فهو يخبرنا بأن كتابه هذا «وضع ضمن الليبرالية السياسية»، وبالتالي يجب أن يُرى بوصفه «امتدادًا للتصور الليبرالي عن العدالة الخاص بنظام محلي ليشمل **مجتمع الشعوب**» [(2029)]. ثم يتابع نقاشه، أولًا، بتكييف فكرة عقد اجتماعي لـ «مجتمعٍ» أعضاؤه ليسوا أفراد البشر بل «شعوب ديمقراطية - ليبرالية»، ثم بتوسيع الفكرة عن ذلك المجتمع لتشمل «شعوبًا لائقة غير ليبرالية» ضمن أعضائه. أخيرًا، يعترف رولز بأن هناك شعوبًا في العالم غير ليبرالية وغير لائقة، لكنها لن تُقبل في عضوية مجتمع الشعوب الذي يفترضه، وبالتالي ستكون هذه الشعوب أهدافًا لتدخل عسكري أو إنساني ينفذه مجتمع الشعوب أو بعض أعضائه. فإذًا، في حين يبدو أن نظريته في العدالة تطبق على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية فحسب، يتضح مع ذلك أن هذه

المجتمعات هي التي تحدد المعايير التي يجب أن يُحكم بموجبها على الشعوب الأخرى.

في مواضع أخرى في العلوم الاجتماعية، باستثناء جانب من الأنثروبولوجيا، تسود نظريات التطور تمامًا. ففكرة وجود متّصل تطوري تنتقل فيه البشرية من حالتها الأصلية اللااجتماعية من خلال التأسيس التصاعدي للمؤسسات الاجتماعية، قد بلغت [هذه الفكرة] كمالها في مشروع التاريخ التخميني (conjectural history) العظيم للقرن الثامن عشر، وأنساق القرن التاسع عشر التي بنت عليها [تلك المؤسسات]. يقترح هذا الفهم التطوري، مقرونًا بفكرة شخص الإنسان، أننا يجب أن ننظر إلى الفرد المستقل ليس بوصفه نتاجًا لسيرورة طويلة من التطور المؤسسي فحسب، بل أيضًا بوصفه أكمل تعبير عن الطبيعة البشرية. هُجرت في النهاية الحالة الأصلية اللااجتماعية تحت تأثير أفكار النشوء والتطور، لكن احتفظت العلوم الاجتماعية والتاريخ مع ذلك وبصفة عامة بإخلاصها لفكرة وجود متّصل تطوري. فالنظرية السوسيولوجية، سواء أكانت وظيفية أم غير ذلك، تُميِّز بشكل اعتيادي بين الحداثة، أو حتى ما بعد الحداثة، التي تخص مجتمعات الغرب، وبين حالة المجتمعات الأخرى التي ليست حديثة إلى هذه الدرجة. إن استعمال وصف زمني هنا لأوضاع متعاصرة يستلزم القول إن ثمة مجتمعات أو شعوب لا تزال تعيش حاليًا فترةً أقدم تاريخيًا، ومن ثم فهي بحاجة إلى التحديث أو التطوير. وعلى المنوال نفسه، نجد أن الكتب التدريسية الأنثروبولوجية تميز عمومًا بين «أنماط» مختلفة من المجتمعات من منظور الإطار التطوري، بحيث تُعامَل الشعوب التي تعيش على الصيد وجمع الثمار بوصفها أقدم الأشكال الاجتماعية، والجماعات الصناعية بوصفها أحدث تلك الأشكال. يطلق جوهانز فابيان على هذا الوضع «إنكار المُجايلة»: التعامل مع بعض معاصرينا كما لو أنهم ينتمون إلى فترة زمنية أقدم [(2030)].

إن النظرة التي تقول إن الذاتية نتاج اجتماعي لا تستتبع منظورًا تطوريًا، لكن مع ذلك نجد هنا افتراضًا مسلّمًا به مفاده أن المجتمعات الغربية هي بمعنى ما أسبق تقدمًا من باقي البشر. وحتى تفسير فوكو لظهور دور شخص الإنسان يصر على أن ثمة فرقًا حقيقيًا ومعتبرًا بين الثقافة الغربية والثقافات الأخرى. فهو يصف، على سبيل المثال، «العلاقة الأساسية للثقافة الغربية بكل التاريخ» بأنها واحدة من خصائصها المميزة، وفي الوقت عينه تمكنها من «ربط نفسها بالثقافات الأخرى في زيّ النظرية الصرف» [(2031)]. تستند مناقشته هنا إلى تصور عن الثقافة بكونها وحدة ذاتية الاكتفاء وهي بذاتها تَنتُج من ظهور شخص الإنسان، موضحًا بذلك دعواه القائلة إن الاعتماد على شخص الإنسان أمر يصعب تجنبه. تستند المناقشة، إضافة إلى ذلك، إلى خداع النفس المألوف بأن ما يميز حقيقةً الثقافة الغربية عن الثقافات الأخرى كافةً هو امتلاكها العقلانية العلمية، أي القدرة على التواصل مع العالم في زِيّ النظرية الصرف.

لدينا مثال آخر على التحليل المتكلّف لظهور أشكال حديثة من الذاتية في كتاب تشارلز تايلور **مصادر الذات** [(2032)] حيث يقدم أنموذجًا يقول الكثير. فهو يصر على أن رؤية الفرد الإنساني بصفته فاعلًا مستقلًا، موهوبًا بالإحساس بما في داخله، وبالحرية، والفردية، هو أحد اختراعات الغرب الحديث. أما الثقافات غير الغربية، وكذلك الثقافات الغربية الأقدم، فقد عملت على أساس أفهام مختلفة جدًا للفرد. لكن، بدلًا من الاعتراف ببساطةٍ بهذا التنوع ثم الانتقال إلى طرح السؤال بشأن الدروس المستفادة من هذا التنوع، يقدم تايلور النظرة الغربية المعاصرة بوصفها الأكثر امتلاءً واكتمالًا من البدائل المتاحة. وهكذا، فإن مُحاجّته هي دفاع مؤهل عن الحداثة ذاتها وعن ادعاءاتها أيضًا بأنها الأكثر تقدمًا ورقيًا من الطرائق البشرية الأخرى في العيش. كان لنشر إدوارد سعيد كتابه **الاستشراق** في عام 1978 [(2033)] وما تلاه من حوارات بعد ظهوره أَثَرٌ مفيد بخصوص معالجة هذه القضية في العلوم الإنسانية. لكن لسوء الحظ، كما يصر محررو كتاب **الاستشراق ومأزق ما بعد الكولونيالية**، كانت العلوم الاجتماعية «متعنتة بشكل خاص عندما يصل الأمر إلى التأمل الذاتي بشأن استراتيجياتها التمثيلية المتعلقة بالعالم غير الغربي» [(2034)]. وهذا أحد أهم تركات الماضي المشترك الذي على النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية مواجهته.

في ضوء المُشترَكات الأساسية بين النظرية السياسية والنظرية الاجتماعية، لن يكون مستغربًا أبدًا أن يعتمد معظم النظرية السياسية المعاصرة على تحليلات عامة للمجتمع والسلوك الاجتماعي شبيهة بتلك التي طورها المنظرون الاجتماعيون. وأحيانًا - بل في الحقيقة في الأغلب - تكون تلك التحليلات ضمنية أو غير مكتملة نسبيًا. يصف جون رولز تحليله العدالة إنصافًا، مثلًا، بأنه يستند إلى «فكرتين حدسيتين أساسيتين» «مكنونتين في المؤسسات السياسية» لمجتمعات الغرب الحديث المتعددة ثقافيًا، وفي التقاليد العامة لتفسيرات تلك المؤسسات» [(2035)] وهما: فكرة أن المجتمع هو نظام منصف للتعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين، وفكرة الشخص بوصفه «مواطنًا، أي عضوًا كامل التعاون في المجتمع على مدى حياته برمتها» [(2036)]. ويواصل رولز تحليله ليصل إلى وصف المؤسسات التي تكون فيها هذه الأفكار مكنونة بأنها تتواءم «معًا في نظام موحد للتعاون الاجتماعي» [(2037)]. نرى إذًا أن مُحاجّته تذهب أبعد من الادعاء غير المختلَف عليه القائل إن هذه الأفكار تتخلل الخطابيات العامة للمجتمعات الغربية المعاصرة لتقترح أن هذه الأفكار ذاتها توفر نظرة موثوقة إلى كيفية عمل هذه المجتمعات.

في الواقع، يرى رولز أن المجتمعات الغربية المعاصرة تُمأسس الأفكار ذات العلاقات المتبادلة عن الشخص بوصفه مواطنًا والمواطنين أنفسهم بوصفهم أفرادًا متساوين وأحرارًا. لذلك تستند مناقشته، إلى نسخة ضمنية، ولهذا السبب هي تبسيطية نوعًا ما، من الوظيفية السوسيولوجية الأميركية التي تنظر إلى المجتمع على نحو دقيق بوصفه مأسسة لقيم محورية. يُضاف إلى

ذلك أن رولز بوضعه هذه القيم في مجال المواطَنة يؤيد من الناحية الفعلية دعوى ت. هـ. مارشال في كتابه **المواطنة والطبقة الاجتماعية** [(2038)] ومفادها أن على الرغم من التأثيرات المثيرة للشقاق لأشكال عدم المساواة في السوق، فإن الدول الغربية المزدهرة في أواسط القرن العشرين ضمنت في المآل مساواة كلية في المواطَنة لسكانها. كانت صورة المجتمع بصفته كيانًا منظمًا حول قيم محورية وتوصيف مارشال التحقيق الناجح للمواطنة موضع جدال واسع في الأدبيات السوسيولوجية [(2039)]، وإن لم تأخذ تحليلات رولز المعيارية هذه المجادلات في الحسبان. بدلًا من ذلك، فإنها تستدعي وصفًا خلافيًا للمجتمعات الغربية المعاصرة، وتعرضه بأنه غير إشكالي.

لنأخذ وجهة نظر أخرى، فالنقد الجماعوي لليبرالية يستند إلى وجهة نظر معينة عن السلوك الاجتماعي الإنساني للمحاجة القائلة إن لليبرالية وجهة نظر غير مكتملة، ومن بعض الجوانب، مضللة جديًا بشأن الأفراد البشريين والتفاعلات التي تحدث بينهم. مع ذلك، في معظم الحالات، لا يُظهر التحليل الجماعوي للسلوك الاجتماعي الإنساني سوى القليل من الثراء والرقي التحليلي، مثلًا للسوسيولوجيا الوظيفية الأميركية أو للتفاعلية الرمزية. والاستثناء البارز الوحيد هنا هو عمل تشارلز تايلور الذي يُعتبر كتابه **مصادر الذات**، على الرغم من كل نواقصه، مساهمةً رئيسة في دراسة السلوك الاجتماعي الإنساني.

ثالثًا: ملاحظات ختامية

بإيجاز، إن أهم فرق معتبر بين النظرية السياسية التقليدية والنظرية الاجتماعية التقليدية يخص العلاقة بين القضايا المعيارية والقضايا الوصفية في تحليل الحياة الاجتماعية/السياسية: فمعظم المنظرين السياسيين، وليس كلهم، يركز على المجموعة الأولى من هذه القضايا [المعيارية]، بينما يعتقد المنظرون الاجتماعيون عمومًا بأن الجانبين من التحليل لا يمكن فصلهما. ولهذا السبب جزئيًا، يعتبر معظم علماء الاجتماع أن النظرية السياسية ببساطة فرعٌ من النظرية الاجتماعية. وسواء وافق المرء على هذه النظرة أم لم يوافق، فإن نقاشنا أعلاه يقترح أن المنظرين السياسيين سيصنعون خيرًا لو اعترفوا بالمقدار الذي تشترك فيه النظريتان السياسية والاجتماعية. وهذا الاعتراف المطلوب ناتج، جزئيًا، من تاريخهما الفكري المشترك، لكنه ينبع أيضًا من أصولهما الثقافية الغربية المشتركة، وما ينتج من ذلك من استنادهما إلى مجموعة الافتراضات غير المختلَف عليها نفسها. تسيطر في كليهما فكرة شخص الإنسان التي كما لاحظنا ليست مجرد تركيب ذهني معرفي أو ثقافي بل تركيب ذهني **سياسي** أيضًا. وبالتالي، سوف يستمر هذا الشخص - والنظرة التطورية والنخبوية إلى الإنسانية التي يعززها - في تشكيل الفكرين السياسي والاجتماعي، في حين يستمر النظام الراهن للدول والمجتمعات وأشكال

الحكومات التي تعمل ضمنها، وفوقها، وخلالها في الهيمنة على الحياة السياسية والاجتماعية.

المراجع

Althusser, L. «Ideology and the Ideological State Apparatuses,» in: L. Althusser, *Lenin and Philosophy* (London: New Left Books, 1971).

Aristotle. *The Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Bohman, J. & M. Lutz-Bachmann (eds.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Bookchin, M. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. 3rd ed. Montreal: Black Rose, 2003.

Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Breckenridge, C. & P. van der Veer (eds.). *Orientalism and the Post-Colonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

Bulmer, M. & A. M. Rees (eds.). *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*. London: UCL Press, 1996.

Comte, A. «Plan of Scientific Work Necessary for the Reorganization of Society,» in: A. Comte, *Early Political Writings*. H. S. Jones (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998; [1824].

Dunn, J. «The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society,» in: S. Khilnani & S. Kaviraj (eds.), *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Durkheim, E. *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and its Method*. S. Lukes (ed.). London: Macmillan, 1982.

Fabian, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

Foucault, M. *The Order of Things*. London: Tavistock, 1970.

__________. *Discipline and Punish*. London: Penguin, 1979.

__________. «The Birth of Biopolitics,» in: M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (ed.) (New York: New Press, 1997).

Giddens, A. *The Constitution of Society*. Oxford: Polity, 1984.

Goodin, R. E. & H.-D. Klingeman (eds.). *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Gouldner, A. W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic
.Books, 1970

Helliwell, C. & B. Hindess. «‘Culture’, ‘Society’ and the Figure of Man.»
.*History of the Human Sciences*. vol. 12, no. 4 (1999)

Kant, I. «Idea for A Universal History with A Cosmopolitan Purpose,» in: I.
Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.) (Cambridge: Cambridge University
.Press, 1991; [1784])

Locke, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University
.Press, 1988; [1698]

Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1950

Pagden, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins*
.*of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982

.Parsons, T. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1937

.*The Social System*. New York: Free Press, 1951 .__________

E. Shils (eds.). *Towards a General Theory of Action*. New & __________
.York: Harper, 1962

.Polanyi, K. *The Great Transformation*. Boston: Beacon, 1957

Rawls, J. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and*
.*Public Affairs*. vol. 14, no. 3 (1985)

Political Liberalism. New York: Columbia University Press, .__________
.1993

The Law of Peoples. Cambridge, Mass.: Harvard University .__________
.Press, 1999

Rose, N. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge:
.Cambridge University Press, 1999

.Said, E. *Orientalism*. London: Routledge, 1978

Strathern, M. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems*
.*with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988

Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.
.Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989

Weber, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*.
.Berkeley: University of California Press, 1978

Wrong, D. «The Oversocialized Conception of Man in Sociology,» in: D.
.Wrong, *Skeptical Sociology* (New York: Columbia University Press, 1976)

(2001) R. E. Goodin & H.-D. Klingeman (eds.), *A New Handbook of Political Science* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(2002) A. Comte, «Plan of Scientific Work Necessary for the Reorganization of Society,» in: A. Comte, *Early Political Writings*, H. S. Jones (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998; [1824]).

(2003) E. Durkheim, The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and its Method, S. Lukes (ed.) (London: Macmillan, 1982).

(2004) J. Dunn, «The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society,» in: S. Khilnani & S. Kaviraj (eds.), *Civil Society: History and Possibilities*s (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 33-34.

(2005) J. Locke, *Two Treatises of Government. Cambridg* (Cambridge University Press, 1988; [1698]), #6.

(2006) Ibid., #6.

(2007) Ibid., #144.

(2008) K. Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon, 1957), p. 84.

(2009) T. Parsons, *The Social System* (New York: Free Press, 1951); T. Parsons & E. Shils (eds.), *Towards a General Theory of Action* (New York: Harper, 1962).

(2010) D. Wrong, «The Oversocialized Conception of Man in Sociology,» in: D. Wrong, *Skeptical Sociology* (New York: Columbia University Press, 1976).

(2011) L. Althusser, «Ideology and the Ideological State Apparatuses,» in: L. Althusser, *Lenin and Philosophy* (London: New Left Books, 1971).

(2012) T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1937).

(2013) P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(2014) A. Giddens, *The Constitution of Society* (Oxford: Polity, 1984).

(2015) M. Foucault, *Discipline and Punish* (London: Penguin, 1979).

(2016) N. Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(2017) M. Foucault, *The Order of Things* (London: Tavistock, 1970), p. 313.

.Ibid., p. xxii (2018)

.Ibid (2019)

M. Foucault, «The Birth of Biopolitics,» in: M. Foucault, *Ethics:* (2020) .*Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (ed.) (New York: New Press, 1997)

M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and* (2021) *Problems with Society in Melanesia* (Berkeley: University of California .Press, 1988)

C. Helliwell & B. Hindess, «'Culture', 'Society' and the Figure of (2022) .Man,» *History of the Human Sciences*, vol. 12, no. 4 (1999)

Aristotle, *The Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, (2023) .1988)

A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the* (2024) *Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University .Press, 1982)

M. Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and* (2025) .*Dissolution of Hierarchy*, 3rd ed. (Montreal: Black Rose, 2003)

J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on* (2026) .*Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997)

I. Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan (2027) Purpose,» in: I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.) (Cambridge: .Cambridge University Press, 1991; [1784]), p. 51

J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» (2028) *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (1985); J. Rawls, *Political* .*Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)

J. Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard (2029) .University Press, 1999), p. 55

J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (2030) .(New York: Columbia University Press, 1983)

.Foucault, *The Order of Things*, p. 376 (2031)

C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (2032) .(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989)

.E. Said, *Orientalism* (London: Routledge, 1978) (2033)

C. Breckenridge & P. van der Veer (eds.), *Orientalism and the Post-* (2034) *Colonial Predicament* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, .1993), p. 16

J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» (2035) .*Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (1985), p. 225

(2036) Ibid., pp. 225, 233.

(2037) Ibid., p. 225.

(2038) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

(2039) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970); M. Bulmer & A. M. Rees (eds.), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall* (London: UCL Press, 1996).

القسم الحادي عشر: القديم والجديد

الفصل الخامس والأربعون: حينذاك والآن: ملاحظات مُشارك في النظرية السياسية ...... وليام كونولي

عندما بدأت دراساتي العليا في جامعة ميتشيغان في ستينيات القرن الماضي، كان هناك اعتقاد سائد بأن النظرية السياسية مشروعٌ يحتضر. كان التجريبيون يدفعون إلى الساحة بعلم جديد عن السياسة، يهدف إلى الحلول محل بدائل «التفسيرات الدستورية»، و«النظرية الانطباعية» (impressionistic theory)، و«المدرسة التقليدية» (traditionalism). اختلفوا، بالطبع، حول الأنموذج الذي سينجح [بديلًا للنماذج السابق ذكرها]، وكان أمامهم نظرية الاختيار العام (public choice theory)، ونظرية النظم (systems theory)، ونظرية السلطة (power theory)، ونظرية الاتصال (communications theory)، والوظيفية البنيوية (structural functionalism)، ونظرية صنع القرار (decision-making theory)، والأنموذج الأكثر شمولًا، «السلوكية» (behavioralism) الذي يدخل في تشكيل هذه البدائل الرئيسة. ما كانت تشترك فيه هذه الخطط هو الوعد، أولًا، بتقديم تفسيرات صارمة لها قوة تنبؤية؛ وثانيًا، الوعد بتثبيت هذه التفسيرات في حقائق قابلة للملاحظة كي تُحَل الاختلافات بين التفسيرات المتنافسة؛ وثالثًا، الوعد بتجنب التكهنات الميتافيزيقية ومجال «أحكام القيمة» المتصف بالضبابية و«الذاتية».

كان يقترن بهذه الروحية ادّعاءٌ أوسع، دفع به بقوة دانييل بيل وسيمور مارتن لِبْسِت، مفاده أن الأيديولوجيا قد وصلت إلى نهايتها في الدول الصناعية المتقدمة [(2040)]. وكان عنوان «نهاية الأيديولوجيا» يعني انهيار النظريات الجذرية الشمولية - مثلتها الماركسية والفاشية والنازية - والانتقال إلى توافق الديمقراطية الليبرالية العلمانية. كذلك، كان يعني نهاية الصراعات السياسية الحادة من خلال التحول إلى علوم اجتماعية موجّهة نحو حل المشكلات بالاقتراب من الحقائق على أرض الواقع. أصبحت المِنح الحكومية الداعمة للبحوث حول «الأمم النامية» مُجزية. وكان يمكن الوثوق بأن تتخذ الحكومة القرارات الحكيمة المطلوبة في تنفيذ هذه البحوث، وبأن يترك الجمهور العام الإدارة التفصيلية للمشكلات للمحترفين. لم يكن هناك إلا إحساس ضئيل بأن نظرية الأمم النامية بحد ذاتها كانت نظرية أيديولوجيّة.

ظهرت مقالة لإزايا برلين في عام 1961 يحمل عنوان «أما زالت النظرية السياسية موجودة؟» يوحي بالمزاج السائد بين المنظّرين آنذاك. فالكلمة

الصغيرة «ما زالت» تحكي الحكاية كلها. ويبدو أن برلين تنازل بدرجة أو بأخرى عن مجال الحقائق والتفسير إلى العلماء، وفي الوقت نفسه نحَتَ موقعًا للنظرية في مجال المعنى الانتمائي والوجودي. فالنظرية السياسية، بحسب برلين، «تختلف عن العلوم السياسية... في أنها تهتم بمجالات مختلفة نوعًا ما؛ أي بمسائل من قبيل ما هو الإنساني بالتحديد وما هو غير الإنساني، ولماذا؛ وهل يتعذر الاستغناء عن مقولات معينة، من قبيل الغاية أو الانتماء إلى جماعة أو القانون... لتعيين مصدر أهداف إنسانية معينة ونطاقها وصدقيتها» [(2041)].

سرعان ما استعاد برلين ثبات قدمه. كذلك حافظ آخرون متنوعو المشارب على حيوية التقليد الفكري للنظرية خلال هذه الحقبة المميتة أمثال شِلدون وُولِن، وليو شتراوس، وإريك فوغيلين. في الحقيقة، أنعش كتاب وولِن **السياسة والرؤية** [(2042)] جيلًا كاملًا من المُنظِّرين السياسيين. لكن الأمر احتاج إلى سلسلة من الحوادث السياسية الجديدة لتنشيط الحوار بين المطامح المهنية العلمية والمحايدة قِيَميًّا، للسلوكية من جهة، وبين الممارسات النقدية المدفوعة قيميًا والمتجذرة وجوديًا للنظرية السياسية من جهة أخرى. وبحلول منتصف الستينيات، أدت العوامل الآتية إلى تغيير ثقافة العالَم الأكاديمي: السخط المتنامي على حرب فيتنام، ومخاوف طلبة الجامعات من التجنيد، وظهور حركة الحقوق المدنية، وبروز الحركة النسوية.

هكذا توقفت نهاية الأيديولوجيا مترنحة. وظهرت في العالم الأكاديمي سلسلة من الدراسات التي تتحدى ثنائية القيم - الحقائق، والفرق بين العلم والأيديولوجيا، والتصور «النخبوي» للديمقراطية، ونماذج التفسير الراهنة، والأدوار العامة للأكاديميين [(2043)]. وكان الاعتراض الحائز على أكثر استحسان بشكل خاص ذلك الذي قام به تشارلز تايلور. لمّا كان البعض قد كشفوا كيف أن «التحيزات» عند العالِم الاجتماعي تدخل في المفاهيم والافتراضات، فالسؤال الأساسي هنا هو: بماذا تهم التحيزات إذا كانت إجراءات الاختبار سليمة، وليس ثمة مضمون قيمي في البحث العلمي؟ حاجّ تايلور في مقالته «الحيادية في العلوم السياسية» [(2044)] أن كل نظرية تفسيرية - في لغتها التي تستعملها، والضوابط التي تفترضها، والمتغيرات التي تعترف بها - «تخفي» مجموعة من المعايير والقيم بشأن المجتمع الصالح. وأظهر، على سبيل المثال، كيف أن التحليل التفسيري لسيمور مارتن لِبْسِت [(2045)] عن الإنسان **السياسي** تضمن أحكامًا أولية حول كيفية تنظيم المجتمع الصالح، منقطعًا بذلك عن الماركسية، والديمقراطية الجذرية، والمبادئ المُحافِظة. لكن، ماذا لو أن لِبْسِت نفسَه رفض هذه المضامين ودعم، مثلًا، العنف السوريلي (Sorelian violence)؟

لنفترض أن لِبْست اعتقد أن العنف أفضل من نقيضه، ليس بصفته محفّزًا للإبداع، أو عنصرًا ضروريًا للتقدم، بل بوصفه عنفًا لذاته؛ [أو] لنفرض أنه اعتقد أن من الأفضل العمل لخدمة الأقلية وحدها، ليس لأن الأقلية يمكن أن تكون

أكثر إبداعًا بل لأنها أقلية فحسب؟ إن موقفًا من هذا النوع سيكون غير مفهوم. بإمكاننا تفهّم أن الرجل [لِبسِت] كان يكرس نفسه لتحسين هذا المجتمع، لكن استعمال كلمتي «جيد» أو «أفضل» سيكون غير ملائم كليًا هنا، لعدم وجود أسس مرئية لتطبيق ما تعنيه هذه الكلمات [(2046)].

تابع آخرون فكرة ذات صلة بهذا السياق، مفادها أن الكثير من المفاهيم المُستعمَلة في البحث التجريبي تصف من وجهة نظر معيارية [(2047)]. كما أن بعض هذه المفاهيم «خلافي جوهريًا» بحيث يكشف عن بُعد سياسي في قواعد هذه المفاهيم ذاتها. فإذا ما أُخضعت مفاهيم القوة والسياسة والمصالح والسلطة والحرية لمثل هذا التدقيق، فمن شأن الإرهاب والهوية والعلمانية والسيادة والدولة ذات الحدود الجغرافية أن تُضاف إلى قائمة المفاهيم الخلافية. انفجرت فقاعة الحيادية. فالحرب كانت مدمرة للفيتناميين، والشباب الأميركي، والاقتصاد، ومستقبل الحزب الديمقراطي، والنظرة الرزينة للعلوم السياسية، لكنها أنعشت التعليم والنظرية.

الآن، بعدما استعادت النظرية السياسية موطئ قدمها ثانيةً، أصبحت القضية تتمثل في تقرير أي مجموعة من الأفكار يجب تبنيها. استرعت النظرية الرولزية [(2048)] انتباه الكثيرين، خصوصًا في أقسام الفلسفة. لكنّ هيرمنيوطيقا هانز غادامِر وتشارلز تايلور [(2049)]، والنظرية النقدية عند ماركوزه، وأدورنو، وهوركهايمر، وفوق كل هذه، النظرية النقدية الجديدة عند يورغِن هبرماس كانت بحلول السبعينيات على الأجندة أيضًا. وأذكر اجتماعًا للمؤتمر الوليد [حينذاك] المعروف باسم مؤتمر دراسة الفكر السياسي في عام 1970، عندما قُدِّم هبرماس شخصيًّا إلى المُنظّرين الأميركيين. وكما أتذكر كان فريد دالماير [(2050)] أحد القليلين في الحضور المستعدين للانخراط في عمل هبرماس بثقة.

وفي ذلك الوقت، كان صعبًا على الكثيرين تخمين كون هبرماس مَدينًا لهيغل وكانط وماركس. لكن مع نشر النسخة الإنكليزية من كتابه **أزمة الشرعنة** في عام 1974 [(2051)]، ربما أصبح هبرماس أبرز شخصية يُرجع إلى فكرها في أميركا للرد على ليبرالية رولز، والنزعة المحافظة لشتراوس، والنزعة السياقية التاريخية الصاعدة آنذاك. كان مسار هبرماس معاكسًا للواقع الذي كان يمثل إجماعًا عقلانيًا، لكنه استطاع في ذلك الوقت ربط جهوده بأزمتي «الدافعية» و«الشرعية» في الدول الرأسمالية، وهما أزمتان لم يكن ممكنًا حلهما من دون تغيير العلاقة البنيوية بين الدولة والاقتصاد. هنا بعض النصوص التي تعبّر عن الكثير من أمثالها، وتعيدنا إلى هيغل وماركس وكانط وأدورنو: لا نستطيع التحدث عن «التناقضات الأساسية» لتكوين اجتماعي ما إلا عندما، وفقط عندما، تقتضي مبادئه التنظيمية أن يواجه الأفراد والجماعات باستمرار بعضهم بعضًا بمطالبات ونوايا متعارضة في المدى البعيد. هذه هي الحال في المجتمعات الطبقية. وما دام لم تدرك الأطراف المشاركة هذا التعارض في المطالب والنوايا، فسيبقى هذا التضارب كامنًا.

إن الحدود الحاسمة لتأمين الشرعية هي بنيات معيارية غير مرنة لم تعد تزود النظام السياسي - الاقتصادي بموارد أيديولوجية. [...] وإذا كان هذا التشخيص التقريبي صحيحًا، فلا يمكن تجنب أزمة الشرعنة في المدى البعيد إلا إذا شهدت البنيات الكامنة للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة تحولًا، أو إذا أزيلت الضغوط الهادفة إلى الشرعنة.

يترتب على هذا التفكير [أي، على نقد القراراتية (decisionism) والنزعة التقليدية (conventionalism)] أننا لا نستطيع تفسير صحة ادعاء المعايير من دون اللجوء إلى اتفاق تُحركه دوافع عقلانية، أو أقلّه اللجوء إلى الاعتقاد أن من الممكن تحقيق توافق إزاء معيار مُقترَح تحقيقًا معللًا **بأسباب.** في تلك الحالة، يكون أنموذج الأطراف المتعاقدة... غير كافٍ. فالأنموذج الملائم، بدلًا من ذلك، هو مجتمع التواصل المكون من المتأثرين الذين يختبرون صلاحية الدعاوى بوصفهم مشاركين في خطاب عملي... بحيث يتوصلون إلى الاقتناع أن المعايير صحيحة في ظل الظروف المحددة [(2052)].

تركّز نقد العلاقة بين رأس المال والدولة في عدم قدرة الدولة على المحافظة على الشرعية وعدم قدرة الشركات على ضمان دافعية العمال؛ وهي نظرية في الشرعية تستند إلى عقلانية كانطية معدّلة، وفي رؤية إلى مجتمع محتمل مستمدة من اقتران يجمع ماركس بهيغل. أوضحت نظرية أزمة الشرعية وضع الدولة الرأسمالية، لكن المفارقة تكمن في أنها آلت لتصبح أكثر انطباقًا حتى على الاتحاد السوفياتي.

لم يطل المقام بهبرماس في هذا الموقع، إذ انتقل لاحقًا إلى موقع أقرب إلى رولز. وفقدت نقطة التفوق التي جذبت الكثيرين إلى فكره بعض قوتها المُلهمة. واستقر الكثيرون من الليبراليين مع النظرية الرولزية، أو سعوا، في ما بعد، إلى متابعة فضائل الفردانية الليبرالية [(2053)]، مع ملاحظة أن أيًّا من الفريقين لم يضغط بقوة في اتجاه المطالبة الرولزية بالعدالة التوزيعية. وانبثقت حركة جماعوية ردًّا على ذلك، بقيادة تشارلز تايلور [(2054)] وألاسدير ماكنتاير [(2055)]. لكنّ التحدي الجماعوي الذي لم يستطع الرولزيون تجنبه تقدم به مايكل ساندل في كتابه **الليبرالية وحدود العدالة** [(2056)]. ساق ساندل حججه على أن رولز اعتمد على ميتافيزيقا كانطية بخصوص الفرد من دون إصلاحها، كما اعتبر أن الأجندة الخاصة لرولز دفعته إلى التحرك أقرب إلى التصور الجماعوي عن الخير: تُعَلّم الليبرالية احترام المسافة بين الذات والغايات. [...] لكنها في سعيها لضمان هذه المسافة على نحو بالغ الاكتمال تقوض الليبرالية استبصارها الخاص. فعندما تضع الذات بعيدًا عن متناول السياسة... تُضيّع تعاطف السياسة وأكثر ممكناتها إلهامًا...؛ إنها تنسى إمكانية أنه عندما تسير السياسة على نحو سليم نستطيع معرفة خير مشترك لم يكن بإمكاننا معرفته وحدنا [(2057)].

استطاع ساندل بمفرده تقريبًا تحفيز رولز على إعادة تعريف نظريته سعيًا إلى التخلص من العناصر الميتافيزيقية فيها [2058]. وأصبح السؤال الضاغط بالنسبة إلى كثير من المنظرين هو ما إذا كانت الفردانية الليبرالية مكتفية بذاتها أم المثالَ الأعلى لمجتمع يمكن أن يوفر التصحيحات الضرورية له.
في أواخر سبعينيات القرن الماضي وأوائل ثمانينياته، ظن بعضنا أن الجدال الليبرالي -الجماعوي أغلق قضايا كثيرة مهمة وفتح قضايا أخرى. وقد نقلت النظرية النقدية هذا المعنى ذاته بطريقة ما. وعبّر الانعطاف نحو فوكو [2059] ودريدا [2060] عن الوضع نفسه بطريقة أخرى. وانطلاقًا من التزامي مشروع «الوعي الذاتي النظري»، حيث يواجه المرء فكر المنافسين المفكرين بهدف اختبار التضاريس المفهومية لنظريته الخاصة، قررت أن أختبر منظوري الهيغلي - اليساري من خلال انخراطي في فكر فوكو. في البداية سارت الأمور جيدًا، حيث قرأت كتاب فوكو **نظام الأشياء** من خلال عدسة الهيغلية الجديدة [2061]. لكن تلك العدسة بدأت تتشظى عندما انشغلت في قراءة كتابه **هيركولين باربين** [2062]، وهو مجموعة وثائق جمعها فوكو عن أحكام صحافية وكنسية وقضائية وعلمية - بيولوجية وشعبية عن ألكسينا، مراهق/مراهقة لم يتلاءم تشريحه البيولوجي مع أيٍّ من مقولات الجندر المعهودة. ضم فوكو هذه المجموعة إلى السيرة الذاتية التي كتبها/كتبتها ألكسينا عن حياة انتهت بالانتحار. وفي تعليق مختصر يسأل فوكو: «هل نحتاج **حقًا** إلى جنسٍ **حقيقي**؟» قاصدًا بذلك أن المطالبة، في حد ذاتها، بمعرفة حقيقة الهوية الجنسية تقمع شيئًا ما فينا، وتولِّد معاناةً شديدة للكثيرين الذين يعتبرهم نظام الحقيقة القائم حينئذٍ غير سويّين، ومنحرفين، وغير لائقين بيولوجيًّا. وأصبحتُ بالتدريج مقتنعًا أنني، أيضًا، أسقطتُ على الفكر السياسي مفاهيم خلافية جدًا عن الطبيعة والبيولوجيا والهوية والأخلاق. وبدأتُ أعيد التفكير في المثل الأعلى الضحل عن التعددية الذي ورثته النظرية السياسية عن رولز، كما شرعت في تحدي مدى كفاية الحوار بين أولئك الذين تعاملوا مع الطبيعة بصفتها موضوعًا للتفسير القانوني قابلًا للاستعمال البشري، وأولئك الذين التمسوا خطة أرقى يمكن أن ننسجم معها.
بقي كثير من المنظرين أقل انبهارًا بفوكو، في أي حال. واتهم هبرماس [2063] دريدا وفوكو بأنهما يروجان للقراراتية والنزعة المحافظة الجديدة لأنهما افتقرا إلى أساس عقلاني للمعايير. وقال تشارلز تايلور [2064] إن فوكو، بطبيعة مشروعه، لم يتمكن من بلورة مثال إيجابي عن الحرية والذات والحقيقة والسياسة. وفي تبادل وجهات نظر بيني وبين تايلور، اقترحتُ خيارًا آخر: إن اشتباكًا مع فوكو ربما يعلمنا كيف أن الذات «مُنْجَز غامض في الأساس»، موفِّرًا طرائق إيجابيةً للفعل وإصدار الأحكام **إضافة** إلى دفع الكثير من القضايا خارج التحقيق النقدي عبر الانحرافات واللاأخلاقيات واللاحُريات المرتبطة بإيجابية الذات [2065]. سْيرُنا في هذا الاتجاه يعني تبني تِوجُّه ذي مدخل مزدوج

إلى السياسة الديمقراطية، في الأول نعبّر عن احترام أوّلي للحقوق والهويات والاستحقاقات القائمة، ونكون في الثاني، من حين إلى آخر، مبادرين في التواصل أو مستجيبين له، باستعداد مفترض لتقبل النتائج، مع الحركات الاجتماعية التي قد تواكبها خيرات وهويات وحقوق وحريات **جديدة**. الآن، شكّك بعضُنا في أن المطالبة بوضع أرضية قضائية حاسمة للذات والشرعية والأخلاقية والحقوق والهوية تُعيق مهمة التوافق مع الظروف المتغيرة التي تنبثق دوريًّا في ظلها الهويات والحقوق الجديدة من أنماط قصيرة الأجل من المعاناة التي تغلي تحت بصر النظرية الليبرالية. وفي ظل التأثير المشترك لفوكو ونيتشه، انجذبتُ نحو أخلاق الرعاية والتهذيب انطلاقًا أولًا من امتناني لتفوق نعمة الحياة على الهوية عوضًا عن أخلاقية منبثقة من قانون أو عقد مؤسَّسَين في طريقة إلهية أو قضائية أو عقلانية لتحقيق الشرعية. سألتُ تشارلز تايلور عما إذا كانت «معارضته فوكو تتضمن التزامًا متبقيًا. [...] بالفلسفة الغائية»، وكيف يمكن «تعزيز هذه الأنطولوجيا في العصر الحديث؟» [(2066)].

رد تايلور مكررًا نقده فوكو بخصوص الحقيقة، واعترافه أو توافقه نوعًا ما مع فوكو في مسألة الذات، مع اعتناقه أنطولوجيا غائية مرنة:

لكن إذا كنا نقصد بهذا التعبير أن هناك تمييزًا بين الفهم المشوه للذات والفهم الحقيقي لها، وأنه يمكن بمعنى ما أن يقال إن الفهم الحقيقي ينساب من توجه في الوجود، فإنني في الواقع أتبنى هذه النظرة. وهذا يُشكل جانبًا كبيرًا من نظرتي «الأنطولوجية» [(2067)].

أصبح البُعد الأنطولوجي للنظرية السياسية مرئيًا مرة أخرى، حتى لو أنه ظهر في اقتباسات مذعورة. باستطاعتك الآن تحديد حوار رُباعي أقلّه بين الشتراوسيين والليبراليين والجماعويين وأوُلئك الذين يدعوهم معارضوهم «ما بعد حداثيين». ينطوي مصطلح «ما بعد الحداثيين» على مخاطرة، لأن ميشيل فوكو وجيل دولوز رفضا صراحةً تبنيه، والسبب الأول، هو أن أيًّا منهما لم يتخلَّ عن الميتافيزيقيا (كما يقال إن ما بعد البُنيويين يفعلون ذلك)، والسبب الثاني لأن فوكو في النهاية انضم إلى دولوز في الاعتماد على التهذيب المنسوب إلى التقاليد الفكرية لأبقراط ولوكريتيوس وهيوم ونيتشه وجيمس، ما يؤدي إلى تبديد تهمة الحياد الأخلاقي المُوجّه عمومًا ضد ما بعد الحداثيين. وفي الحقيقة، من السُخرية أن رولز وهبرماس كانا الأكثر سرورًا بأن يَدعوا نفسيهما بِـ «ما بعد ميتافيزيقيين» خلال هذه الفترة [(2068)]. كما أن آخرين ركزوا على تعذر تخليص النظرية من الميتافيزيقيا، مع سعيهم إلى التصالح مع الطابع الخلافي بطريقة مواتية لثقافة ديمقراطية ذات تعددية عميقة.

تحدى منظرون أميركيون عديدون الحوار الليبرالي-الجماعوي، مُسلّحين بذخيرة وفرها فوكو و/أو دريدا [(2069)]. فقامت بتلر وهونيغ على وجه الخصوص بمداخلات ملائمة التوقيت. فدراسة بتلر **قلق الجندر** [(2070)] وضَعَتْ إصبع ديناميت

في الليبرالية الكانطية الجديدة وآخر في الافتراضات التناسلية للنسوية في الليبرالية والنظرية النقدية. وباستناد بتلر إلى دريدا وفوكو بالتساوي، استكشفت الروابط بين الأدوار والهوية وسياسة الأنطولوجيا. وحثت الليبراليين والنسويين على النظر مرة أخرى إلى الكيفية التي تُهمِّش بها النظرياتُ القائمة لاشعوريًّا المِثليين والمثليّات [(2071)]. كما تحدَّت بوني هونيغ رولز وساندل معًا، وحاجّت قائلةً إن رولز فشل في التصالح مع «بقايا» نظريته، وفي استكشاف أشكال الضرر التي فرضتها على الأقليات نظريته عن العدالة التي كانت واثقة جدًا من ثبات قواعدها. واعتَقَدتْ هونيغ أنه على الرغم من أن ساندل أكثر وعيًا للبعد الوجودي، فهو أخفق في الاشتباك مع إمكانية خضوع فلسفته للاعتراض. بكلمة أخرى، تعمل كل نظرية على «إزاحة» السياسة من خلال استخلاصها من شيء لا يمكن التشكيك فيه بالوسائل السياسية.

خلال ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، بدا أن منظرين سياسيين كثيرين، خصوصًا في النظرية النسوية، استمدوا العون من حنة أرندت. وفي بعض الحالات، دشن هذا الأمر أبعادًا في التقليد الفكري الهبرماسي [(2072)]؛ وفي حالات أخرى، أوجد خطوط تواصل جديدة مع فكر دريدا وفوكو [(2073)]. تتصدى أرندت لمحاولات الهبرماسية الرامية إلى إرساء السياسة والأخلاق في بنية اللغة، لكنها تُقدّر أيضًا الحياة العامة بوصفها المكان الذي يظهر فيه البُعد الأكثر جوهرية للوجود ويُشرع. ففكر أرندت يشكّل روابط محتملة مع الدريديين والفوكويين والدولوزيين (1985) في تركيزه على الطابع المفتوح النهاية لعملية التشريع، وغموض الحرية، والزمن بوصفه صيرورة في عالم ليس مُعطًى كليًا [(2074)]. لكن الموضوعتين الأخيرتين ضعفتا نظرًا إلى تردد أرندت في الذهاب بهما إلى مركز الطبيعة والبيولوجيا البشرية. لكن، إذا وُضعت أرندت، أو عندما توضع، في حوار مع مؤلف إيليا بريغوجين، الحائز على جائزة نوبل لاختراعه «نظريةَ التعقيد» (complexity theory)، ومع برايان غودوين، أحد رواد نظرية التعقيد في البيولوجيا، فربما يشهد الحوار انعطافة أخرى [(2075)].

إن عمل بريغوجين وغودوين، المردد أصداء النظريات الثقافية - البيولوجية لفريدريك نيتشه ووليام جيمس [(2076)] وجيل دولوز [(2077)] وهنري برغسون [(2078)] يرفض الأفضلية التي ينسبها بعض المنظرين إلى قوة التبرير المعتمد على السبب الكافي (efficient cause) في العلوم الطبيعية. وبدلًا من ذلك، يقارب عملهما المنظومات المادية والعضوية من خلال ما يمكن تسميته السببية المنبثقة [(2079)] (emergent causality). استكشف بريغوجين [(2080)] هذه النظم المادية (مثلًا، الخلايا والدوامات والأعاصير والجسم البشري/عمليات الدماغ والتطور البيولوجي وتطور الكون) التي تمتلك قدرات «التنظيم الذاتي» المتقلبة عندما تتم إثارة هذه النظم بواسطة قوى جديدة خارجها، فإنها تُوَلّد دوريًّا أنماطًا من التنظيم

تتجاوز السبب الكافي، وتستعصي على قدرة التنبؤ عند الإنسان، وتؤدي إلى انبثاق أنماط جديدة من الوجود في هذا العالم. ويعارض غودوين الاختزالية الجينية (genetic reductionism) في الوقت الذي يستكشف كيفية محافظة الكائنات الحية التي تكون «على حافة الشواش» على شكلها، وفي الوقت نفسه تتطور دوريًّا من نوع حي إلى آخر. ولو أن أتباع فلسفة أرندت يستفيدون من هذه التصور عن الطبيعة، فربما يكون بإمكانهم أن يُعمقوا تقديرهم للطبيعة البيو-ثقافية للحياة السياسية، وأن يتصالحوا مع الارتباطات المتعددة بين الكائنات البشرية وباقي ما في الطبيعة، وأن يعمقوا مناقشاتهم مع المنظورات النيتشوية والفوكووية والدولوزية والبيرغسونية والجيمسية في الفكر السياسي. إن الدراسات الجديدة الساعية إلى صوغ صلات بين شخصيات مثل فالتر بنيامين وفيتغنشتاين وأرندت وفوكو تُشير في هذا الاتجاه [(2081)]. لن يكون هنالك ضرر لو انضم الرولزيون إلى مساعي الاستكشاف هذه.

لو أن أرندت وبتلر ورولز وهبرماس وتايلور ودريدا وفوكو أدّوا أدوارًا في النظرية السياسية الأميركية في الثمانينيات والتسعينيات، فربما كان ليو شتراوس، بحلول التسعينيات، هو مُلهم الفلسفة **العمومية** الأقوى في ذلك الوقت. تشمل قائمة الموظفين العموميين الذين يدينون لفكر شتراوس وليام بينيت، وبول وولفويتز، ووليام كريستول. أما شتراوس نفسه، فأظهر بوضوح هشاشة الحضارة الحديثة وهاجم أولئك الذين سعوا إلى توسيع نطاق التسامح، وتعميم التعددية الثقافية، وشرعنة الحركات الاجتماعية الجديدة. إن مما يُضيف إضاءات على هذا الوضع أن نرى النعوت التي أضفاها المُروجون الشتراوسيون على «ما ما بعد الحداثيين» اليوم تردد أصداء النعوت التي أضفاها شتراوس على ليبرالي الخمسينيات المدعو إريك هافلوك. ففي سعي هافلوك [(2082)] إلى استمداد العون لليبرالية من الفكر اليوناني القديم، قام بتصوير الطابع العَرَضي للكون، ودعا إلى توسيع نطاق التسامح. لكن شتراوس سعى إلى تحجيمه بحدّة: إن أعظم أعداء الحضارة في البلدان المتمدنة هم أولئك الذين يُبددون التُراث...؛ فالخطر الذي تتعرض له الحضارة من المحافظين الضيقين لكن المخلصين هو أقل كثيرًا من الخطر الذي تتعرض له من المستقبَليين السطحيين المفوهين الذين يحاولون تدمير كل الجذور بعدما وجدوا أنفسهم بلا جذور، وبالتالي يفعلون كل شيء في مقدورهم لاستعادة الشواش والاختلاط البدئي [(2083)].

من خلال تلك الفلسفة، تُدفع الرغبة الإنسانية بالتسامح إلى التطرف عندما يصبح التسامح منحرفًا إلى التخلي عن المعايير كلها ومن ثم التخلي عن الانضباط كله [...]. لكن التسامح المطلق غير ممكن إطلاقًا؛ فالتسامح المطلق المزعوم يتحول إلى كرهٍ متوحش لأولئك الذين قالوا بمنتهى الوضوح... إن هناك معايير غير قابلة للتغيير مبنية على طبيعة الإنسان وطبيعة الأشياء [(2084)].

إن استعمال شتراوس عبارات مثل «أعداء الحضارة» و«التبديد» و«المنحرف» و«المستقبليين المفوهين السطحيين» و«بلا جذور» و«التخلي عن جميع المعايير» و«الكره المتوحش» لتوصيف أفكار هافِلوك من شأنه أن يصوغ الأجندة التي تبناها المروجون الشتراوسيون في ما بعد لتوصيف المدافعين عن التعددية الديمقراطية وما بعد الحداثة.

قد يكون من الأمور الوثيقة الصلة هنا ملاحظة أن التعدديين العميقين (deep pluralists) اليوم يدعمون بحيوية الفضائل المدنية ويسعون لتقييد قوة أولئك الذين قد يُقلصون التنوع في المعتقدات الدينية، والترتيبات السكنية، والأداء الإثني، وممارسات الجندر، والانتماء الجنسي، والأساليب الفنية [(2085)]. وهكذا، نرى هنا أن أحد أطراف الحوار [التعدديين] بشأن جوهر الحضارة (وهو غير مشار إليه جيدًا في الأخبار الإلكترونية والبرامج التلفزيونية) يُحاجُ قائلًا إن تسارع إيقاع الحياة الحديثة أخيرًا يُضخم الضغوط والإمكانيات لتوسيع التعددية التي لا يمكن اعتراضها إلا من خلال القمع الجماعي؛ ويقدم الطرفُ الآخر [الشتراوسيون] رؤية إلى النظام الأخلاقي الذي يتطلب إيقاعًا أبطأ من ذلك المطبق في الحداثة المتأخرة.

بحلول التسعينيات، بدأ الكثير من المنظرين السياسيين، خصوصًا في المعسكرات الأرندتية والهبرماسية والفوكووية والدريدية، بمخاطبة الحركات الكوزموبوليتانية وحركات المواطنين العابرة للدول للدفاع عن الحقوق القديمة أو وضع حقوق جديدة على الأجندة. كانت تلك المسائل مدفوعة بانهيار الاتحاد السوفياتي، وتقلص المسافات بتسارع إيقاع الحياة لفترة الحداثة المتأخرة، وهيمنة الرأسمالية العالمية، وتكثف الحركات الدينية العابرة للقوميات، والوعي المتنامي في الدول الأورو-أميركية بأن «التقليد اليهودي-المسيحي» - وهو اصطلاح جديد سُبك بعد الهولوكوست النازي - لا يغطي إلا 30 في المئة من سكان المعمورة. وعلى الرغم من أن الحدود بين حقلي العلاقات الدولية والنظرية السياسية ما زالت تحت حماية الكثيرين الغيور، فإن أقلية مهمة الآن تعبر هذه الحدود. فمن جانب النظرية السياسية هناك بنحبيب [(2086)]، وكونولي [(2087)]، ودالماير [(2088)]، وهِلد [(2089)]، وهونيغ [(2090)]، وتلّي [(2091)]. ومن جانب نظرية العلاقات الدولية هناك كامبل [(2092)]؛ وغروفوغوي [(2093)]؛ وديرديريان [(2094)]؛ وشابيرو [(2095)]؛ ووووكر [(2096)]. ربما يحول ثبات هذه الصلة المقولات والافتراضات الإجرائية للنظرية السياسية منتِجًا دراسات جديدة عن السيادة، والحدود الجغرافية، ونشاطية المواطنين عبر الدول، والسيرورات الرأسمالية العالمية، والمنظمات الدولية.

هنالك تطور له علاقة بذلك. لعل تنامي رؤية الحركات الدينية الجذرية ضمن الدول ومن خلالها، تسبب في توجيه اهتمام متزايد بالأدوار التي تؤديها الأنطولوجيا والميتافيزيقيا والإيمان و/أو التقاليد الدينية في النظرية والممارسة. وعمد الكثير من المنظرين في السِتينيات إما إلى افتراض أن

العلمانية سوف تسحب الإيمان الديني بالتدريج وبأمان إلى المجال الخاص، أو أنهم سعوا، بدرجة أقل، إلى دولة يحكمها تقليد ديني أساسي واحد. وفي العقود الزمنية التي تلت ذلك مباشرة، عرَّف الكثيرون أنفسهم بأنهم ما بعد ميتافيزيقيين [2097]، ما يعنى أنهم سحبوا الدين إلى مقولة الميتافيزيقا بدرجة أو بأخرى. وإن مؤيدي التعددية ما بعد العلمانية اليوم، في أي حال، يؤكدون أن المواطنين في الحقيقة لا يتركون الإيمان في المجال الخاص عندما يدخلون المجال العام. إننا نسعى إلى روحية عامة تسمح للمواطنين بإحضار بعض من إيمانهم معهم في الحياة العامة عندما يكون ذا صلة بالقضية، بينما يرتدون على إيمانهم الخاص بدرجة من التواضع انطلاقًا من احترام إمكانية أن يكون محل خلافٍ عميق في عيون الآخرين.

تشهد الميتافيزيقيا الخلافية المبثوثة في النظريات السياسية خضوعًا للدراسة والاستقصاء بنشاط أكبر اليوم. إذ تكشف دراسة قامت بها جين بينيت [2098] أن لا سبيل إلى إصلاح الأبعاد الأنطولوجية والروحية للنظرية، وهي ذاتُها تعتمد على روحانيةٍ دولوزية مادية الطابع حيوية لتشكّل جوهر حساسية إيجابية. أما ستيفن وايت [2099] فيدفع القضية بقوة أكبر. وهو الذي سعى مرةً إلى التزام ضوابط هبرماس ما بعد الميتافيزيقيّة، لكنه يستنتج الآن أن مثل هذا النداء لا يمكن مؤازرته. لذلك يحفر باحثًا عن الدور الفاعل للأنطولوجيا في نظريات عدة، مستفيدًا من الفرصة لاقتراح معايير تسترشد بها روح المشاركة بين تلك النظريات. وهو يشك في ما إذا كانت كل المنازعات على هذا المستوى سوف تُحَل بشكل قاطع، ويفكر بأن مشروع النظرية يتقدم بجعل هذا المستوى من الحوار أكثر وضوحًا وصراحةً.

ثمة مجال واحد تراجعت فيه على نحو مؤكد النظرية [السياسية] مقارنة بأسلافها في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته. فالشاغل بشأن عدم المساواة الاقتصادية الشديد ضمن الدول الرأسمالية، وبين مناطق العالم، لم يجد تعبيرًا فعالًا عنه في النظرية السياسية الأخيرة. وهناك استثناءات بارزة [2100]، على الرغم من أنه من المنصف القول إن ثمة من عمل على إدخال الرغبة في المساواتية ضمن تحليلات مؤسسية مبيّنين كيفية تعزيزها. يكتشف بعض المُنظرين الذين ينخرطون في عملية الإجابة عن هذا السؤال توترًا عميقًا بين تخفيف حدة عدم المساواة الاقتصادية وتوسيع التنوع الثقافي. هناك وجهة نظر أخرى مفادها أن الروح المؤسسية المطلوبة لاستدامة التعددية ربما تحمل معها أساسًا واعدًا يمكن أن يُبنى عليه تَجَمُّع أغلبيةٍ تحقق تقليص عدم المساواة في مجالات الدخل، والأمن الوظيفي، والفرص التعليمية، وعوائد التقاعد [2101]. وإذا كانت كل من التعددية والمساواتية تضع شروطًا لإمكان حدوث الأخرى، فالمفارقة السياسية ربما تكون في أنه كي تحقق تقدمًا على إحدى الجبهتين، من الضروري أن تكون قد حققت في الوقت ذاته بعض التقدم على الجبهة الأخرى. على المنظرين الملتزمين المساواتية

والتعددية المتعددة الأبعاد اليوم أن يتصالحوا مع الأوضاع المتميزة التي تعمل ضمنها الدول المعاصرة، فهي من جانب ما تواجه ضغوط قدرة رأس المال العالمي على الوصول إلى أي مكان، ومن جهة أخرى تقع تحت ضغوط مصالح الشركات المحلية (رأس المال المحلي)، ومن جهة ثالثة تحت ضغوط الجماعات التبشيرية المستعدة لإخضاع معاناتهم الاقتصادية لأجندة ثيوقراطية.
إن الهيمنة الحالية للنظرية الاقتصادية الليبرالية الجديدة على الكينزية - اليسارية تُترجم هذا الثالوث إلى مربع، كما أظهر على نحو قوي مارك بلايت [(2102)]. وفي أقل تقدير، تحركت من جديد صيغ جديدة من القضايا التي وضعها هبرماس في أعلى الأجندة في عام 1974 لتكون في الطليعة وفي المركز.
من خلال هذه الجولة الخاطفة على النظرية السياسية خلال الأربعة عقود ونصف العقد الأخيرة، تجاهلت العديد من الطرق الرئيسة والجانبية، بل وتجاوزت حتى الآن تقاطعاتٍ بين الحوارات في كل عقد، وتوجهات في تاريخ الفكر السياسي. ومع ذلك، في كل وقت تظهر حركة جديدة في النظرية المعاصرة، تتغير المدوّنة المعتمدة للنصوص التاريخية تبعًا لذلك؛ وفي كل وقت تتغير فيه المدونة المعتمدة، تظهر قضايا جديدة تتطلب الانخراط فيها. ففي دراستي العليا، كانت المقررات التدريسية في الفكر السياسي الحديث مركزة نمطيًا على ما هو إنكليزي. وكان هوبز ولوك وبيرك ومِلْ على رأس القائمة. وكان أفلاطون وأرسطو وروسو وتوكفيل يُطرحون للمقارنة. أما ماركس وكانط وهيغل فكانوا يرفرفون عن بعد بأجنحتهم. أما لوكريتيوس وسبينوازا وديدرو ونيتشه فكانوا خارج إطار فكر المدونة المعتمدة كليًّا. لكن هذه الشخصيات تحركت كلها منذ ذلك الوقت وتقدمت إلى الطليعة والمركز. وبعد عشرة أعوام من الآن، ربما يخجل الكثيرون منا بسبب تقاعسنا عن الانخراط في النظريات الصينية والهندية والعربية واليابانية على نحو وثيق. ويدفعنا بعض المنظرين الآن إلى توسيع سعينا الجيوسياسي في النظرية السياسية استجابةً للتغيرات في ظروف السياسة العالمية [(2103)].
من المفيد أيضًا تذكُّر أن المنظرين الهبرماسيين والرولزيين في الثمانينيات عرَّفوا في الأغلب النظرية ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية بأنها مضادة للتنوير. إذ كان «التنوير» عندهم يعني، بشكل تقريبي، مسارًا فكريًا يبدأ بديكارت ولوك ويصل ذروته عند كانط حيث مع الاستنباط المتعالي للذات، و«الاعتراف الدامغ» بأن الأخلاق يجب أن تأخذ شكل القانون، وفهم الطبيعة من خلال قوانين نيوتن، وتقدير الحكم الجمالي بوصفه التناسق التلقائي بين للملكات العقلية والحسية [(2104)]. لكن محدودية هذه القصة تتكشف، مع ذلك، عند إدراك أن ما كان موضع ترحيب هو مجرد الجناح المعتدل من التنوير. فقد استهلّ سبينوزا فكرة «التنوير الجذري»، كقوة تحتية أكثر انتشارًا في أوروبا مما اعتُرف به حتى الآن في معظم التواريخ الفكرية [(2105)]. ولم يقتصر دور سبينوزا على التحدي الاستباقي لمفهوم العقل عند الفيلسوف كانط بتقديمه بديلًا

يدّعي أنه ينفذ بعمق إلى الشيء بذاته، بل إنه عارَضَ أيضًا «مسلّمة» الإله الشخصي، وجادل في فكرة الخُلُقية بوصفها قانونًا وقدم عوضًا عنها مبدأ أخلاقيًّا مؤسسًا في الحب الفكري لتعقيد الوجود، وأكد أهمية المشاعر داخل الفكر، وأحلّ محل ثنائية العقل/الجسد حالةَ التوازي حيث يجد التغيير في أي من «الخاصيتين» تعبيرًا ما في الأخرى، وسعى نحو تعددية ديمقراطية أقوى من تلك التي دعا إليها المنادون بالتنوير المعتدل. لو تخيلنا أن هبرماس ورولز سوف يعيدان صوغ التنوير المعتدل اليوم، فيمكن الافتراض أن دولوز وفوكو سوف يُعيدان تشكيل التنوير الجذري، مع توجه دريدا إلى أن يكون له قدم في كل معسكر. وإن محاولة تحديد موقع كل من ديلوز، وفوكو، ودريدا بأنهم مؤسِّسو مناهضة التنوير، بمجرد أن يُدرك المرء كيف تستدعى صور الجسد، والعقل، والأخلاق، والعقل العام لفعل ذلك، تعكس حداثة جناح واحد فقط من التنوير.

كان هناك مكونات أخرى للتنوير، مع ارتباط الأطراف المتعددة في صراع الحياة والموت ضد الكنيسة في تلك الأيام وتبنيها توجهًا نحو الدولة أكثر تأرجُحًا. فهل من الممكن احترام تلك التعددية ضمن حركة التنوير، وفي الوقت نفسه، التصدي لليقين الذاتي المنطوي في أثبت مفهومين للعقل ثقة انبثقا من التنوير؟ ثمة حاجة إلى انتباه نقدي إلى دولوز وهبرماس في هذا الصدد. فكل منهما يتصرف أحيانًا كما لو أنه يطرح حجة حاسمة. فمن ناحية، يفعل دولوز ذلك لضمان الافتراض اللازم المنافي للواقع المتمثل في السعي إلى توافق مبرَّر في الآراء، وأما بالنسبة إلى هبرماس، فهو يفعل ذلك لتقديم برهانٍ ترانسندنتالي يدعم عالمًا من المحايثة، والتهذيب، وتعددية جذمورية (rhizomatic pluralism). أما وليام جيمس فيتصدى، وهو يكتب في عام 1909 [(2106)]، مقدّمًا لهذين الاتجاهين، حتى مع اضطلاعه بروح التنوير في دعمه الديمقراطية والتعددية. وهو لا يسعى ليكون ما بعد ميتافيزيقي، ولا ليعرض موقفه الأساسي بوصفه مؤسَّسًا في الضرورة الذاتية. بل ينطلق من إسقاط هالة الضَّرورة من الفلسفات «الواحدية» و«العقلانية» و«التجريبية المنطقية» التي يتصدى لها. ثم، وبعد أن يعرض مُحاجّاتٍ تدعم «عالَمًا تعدديًّا» - مُدّعيًا أنه عالم مسكون بأنواع متعددة من الفاعلين الذين يقدّرون «الرّكام المبعثر» فيه الذي يمكن تشكيلات جديدة من الظهور على نحو دوري - يعترف بالطابع الخلافي العميق لفلسفته الخاصة أيضًا: إن الشيء الوحيد الذي أصر على تأكيده هو أنها [التعددية] تناظر الواحدية مناظرة تامة. وهذا العالم، في نهاية المطاف، **ربما يكون** عالمًا مغلقًا؛ لكن، من جهة أخرى، **ربما يكون** عالمًا متروكًا لشأنه، وليس عالمًا دائريًا أو مُغلَقًا. وربما تكون الحقيقة موزّعةً تمامًا على نحو ما تبدو عليه حسيًا. هذا هو الإمكان الذي أصرّ عليه [(2107)].

يتبنى جيمس ما يمكن تسميته التوجّه **الثنائي التمثيل** في الحياة العامة، مُدخلًا في البداية فلسفته الأساسية/إيمانه ثم ناكصًا عنها قليلًا بتواضعٍ ذاتي يدعو إلى

التقدير. وفي عالم لا يوجد فلسفة أو إيمان أثبت حتى الآن أنه نهائي إذ يجب على كل واحد أن ينحني له لتحقيق الحدود الدنيا من معايير العقلانية والرقي الأخلاقي المتمدن، فالنظرية السياسية التي تستحق الاحترام سوف تضاهي الازدواجية الصريحة في التعبير الموجود في عمل وليام جيمس. وهذه ليست «النسبية» - وجهة النظر التي تقول إن كل النظريات متساوية في معقوليتها - على الرغم من أن البعض سوف تُغريهم قراءة الوضع بهذا المعنى. إنها تعددية نظرية، حيث تضغط العديد من النظريات لإقحام فرضياتها بقوة، من دون أن تصل أي نظرية منفردة منها (حتى الآن على الأقل) إلى ذروة عقلانية تمنحها الحق في أن تضع المعيار الذي تقاس عليه جميع النظريات الأخرى. قد يعمد ممارسو النظريات الواعون ذواتهم اليوم، **أولاً**، إلى الاعتراف بأنهم لم يسموا بأنفسهم حتى الآن فوق عالم التحيز بجهودهم وحدها؛ وثانيًا، قد يسعَون لتفعيل نظرياتهم في الحياة السياسية؛ وثالثًا، قد يرجعون إلى منظوراتهم [ناقدين] بدرجة من التواضع الذاتي إزاء النظريات الأخرى. وعندما يدّعي المنظرون السياسيون أنهم يختمون أساسيات نظريتهم باليقين، أو يتظاهرون بالعوم فوق البعد الميتافيزيقي للفكر، أو يُصرون على أن إيمانهم الخاص وحده يجب أن يُعتَرَف به إذا ما أُريد للحضارة أن تبقى على قيد الوجود، عند ذلك سوف تتكاثر مخاطر سوء النية والسياسة البشعة.

المراجع

Arendt, H. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt and Brace, 1971.

Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Bachrach, P. *The Theory of Democratic Elistism: A Critque*. Boston: Little, Brown, 1967.

Barry, B. *Political Argument*. New York: Humanities Press, 1965.

Bell, D. *The End of Ideology*. Glencoe, Ill: Free Press, 1960.

Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996.

__________. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Bennett, J. *Unthinking Faith and Enlightenment*. New York: New York University Press, 1989.

__________. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossing and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Bergson, H. *Creative Evolution*. A. Mitchelle Mineola (trans.). NY: Dover, .1998

Berlin, I. «Does Political Theory Still Exist?,» in: H. Hardy (ed.), *Concepts .and Categories: Philosophical Essays* (London: Hogarth Press, 1979)

Blyth, M. *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional Change .in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

Brown, W. *States of Injury: Power an Freedom in Late Modernity*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

History Out of Time. Princeton, NJ: Princeton University .__________ .Press, 2004

Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. New .York: Routledge, 1990

Campbell, D. *National Deconstuction: Violence, Identity and Justice in .Bosnia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998

Coles, R. *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of .Caritas*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997

Connolly, W. E. *Political Science and Ideology*. New York: Atherton Press, .1967

The Terms of Political Discourse. Princeton, NJ: Princeton .__________ .University Press, 1974; [1983]

Taylor, Foucault and Otherness.» *Political Theory*. 13» .__________ .(1985)

The Ethos of Pluralization. Minneapolis: University of .__________ .Minnesota Press, 1995

.Assembling the Left.» *Boundary*. vol. 2, no. 26 (1999)» .__________

Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed. Minneapolis: .__________ .University of Minnesota Press, 2002

Dallmayr, F. *Twilight of Subjectivity*. Amherst: University of Massachusetts .Press, 1981

Achieving Our World: Toward a Global and Plural .__________ *.Democracy*. New York: Rowman and LittleWeld, 2001

Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices. New .__________ .York: Palgrave Macmillan, 2002

Deleuze, G. *Cinema 2: The Time Image*. H. Tomlinson & R. Galeta (trans.). .Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985

Difference and Repetition. P. Patton (trans.). New York: .__________
.Columbia University Press, 1994

.Derian, J. Der. *Virtuous War*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2001

Derrida, J. *Of Grammatology*. G. C. Spivak (trans.). Baltimore: Johns
.Hopkins University Press, 1974

Margins of Philosophy. A. Bass (trans.). Chicago: University .__________
.of Chicago Press, 1982

Dryzek, J. *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*.
.Cambridge: Cambridge University Press, 1994

.Dumm, T. *United States*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994

Michel Foucault and the Politics of Freedom. Thousand Oaks, .__________
.Calif.: Sage, 1996

.The Problem of ‘We.’» *Boundary*. vol. 2, no. 26 (1999)» .__________

Euben, R. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of*
.*Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999

Ferguson, K. & P. Turnbull. *Oh, Say, Can You See? The Semiotics of the*
.*Military in Hawai’i*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

.Flathman, R. *The Public Interest*. New York: John Wiley, 1966

Toward a Liberalism. Ithaca, NY: Cornell University Press, .__________
.1989

Foucault, M. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*.
.London: Tavistock, 1970

Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of .__________
a Nineteenth Century French Hermaphrodite. E. Skandaloser (trans.). New
.York: Pantheon, 1980

.Fraser, N. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997

Goodwin, B. *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of*
.*Complexity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994

Grovogui, S. *Sovereigns, Quasi-Sovereigns, and Africans*. Minneapolis:
.University of Minnesota Press, 1996

Habermas, J. *Legitimation Crisis*. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon
.Press, 1974

The Philosophical Discourse of Modernity. F. Lawrence .__________
.(trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987

Postmetaphysical Thinking. W. Hohengarten (trans.). .__________ .Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992

Havelock, E. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven, Conn.: .Yale University Press, 1957

Held, D. *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the .Washington Consensus*. London: Polity Press, 2004

Honig, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: .Cornell University Press, 1993

Feminist Interpretations of Hannah Arendt. University .(.ed) __________ .Park: Pennsylvania State University Press, 1995

Democracy and the Foreigner. Princeton, NJ: Princeton .__________ .University Press, 2001

Israel, J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, .1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001

James, W. *A Pluralistic Universe*. Lincoln: University of Nebraska Press, .1996

Johnston, S. *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of .Democratic Order*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999

Kariel, H. *The Promise of Politics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, .1966

Kateb, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman .and Allen, 1984

The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture. .__________ .Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992

.Kaufman, A. *The Radical Liberal*. New York: Atherton Press, 1968

Keenan, A. *Democracy in Question*. Stanford, Calif.: Stanford University .Press, 2003

Landa, M. de. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: .Continuum, 2002

.Lipset, S. M. *Political Man*. New York: Doubleday, 1960

Macintyre, A. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame .Press, 1981

McCoy, C. A. & J. Playford (eds.). *Apolitical Politics: A Critique of .Behavioralism*. New York: Thomas Y. Crowell, 1967

Norton, A. *Reflections on Political Identity*. Baltimore: Johns Hopkins .University Press, 1988

.Prigogine, I. *Is Future Given?*. London: World Scientific, 2003

I. Stengers. *The End of Certainty: Time, Chaos and the New* & __________
.*Laws of Nature*. New York: Free Press, 1997
.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972
Political Liberalism. New York: Columbia University Press, . __________
.1992
Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.:
.Harvard University Press, 1982
Saurette, P. *The Kantian Imperative: Humiliation, Common Sense, Politics*.
.Toronto: University of Toronto Press, 2005
Shapiro, M. *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*. Minneapolis:
.University of Minnesota Press, 1997
Strauss, L. *Liberalism: Ancient and Modern*. Chicago: University of
.Chicago Press, 1968
Taylor, C. «Neutrality in Political Science,» in: P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Basil
.Blackwell, 1967)
Interpretation and the Sciences of Man.» *Review of*» . __________
.*Metaphysics*. 25 (1971)
Hegel and Modern Society. Cambridge: Cambridge . __________
.University Press, 1979
Foucault on Freedom and Truth.» *Political Theory*. 2» . __________
.(1984)
.Connolly, Foucault, and Truth.» *Political Theory*. 3 (1985)» . __________
Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*.
.Cambridge: Cambridge University Press, 1995
Villa, D. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ:
.Princeton University Press, 1996
Walker, R. B. J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*.
.Cambridge: Cambridge University Press, 1993
White, S. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in*
.*Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000
Widder, N. *Genealogies of Difference*. Chicago: University of Illinois Press,
.2002
Wolin, S. *Politics and Vision*. Princeton, NJ: Princeton University Press,
.2004; [1960]
Zerilli, L. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: University of
.Chicago Press, 2005

D. Bell, *The End of Ideology* (Glencoe, Ill: Free Press, 1960); S. M. (2040) .Lipset, *Political Man* (New York: Doubleday, 1960)

I. Berlin, «Does Political Theory Still Exist?,» in: H. Hardy (ed.), (2041) *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (London: Hogarth Press, .1979), p. 157

S. Wolin, *Politics and Vision* (Princeton, NJ: Princeton University (2042) .Press, 2004; [1960])

P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elistism: A Critque* (Boston: (2043) Little, Brown, 1967); W. E. Connolly, *Political Science and Ideology* (New York: Atherton Press, 1967); H. Kariel, *The Promise of Politics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966); A. Kaufman, *The Radical Liberal* (New York: Atherton Press, 1968); C. A. McCoy & J. Playford (eds.), *Apolitical Politics: A Critique of Behavioralism* (New York: Thomas Y. Crowell, .1967)

C. Taylor, «Neutrality in Political Science,» in: P. Laslett & W. G. (2044) Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Basil .Blackwell, 1967)

.Lipset (2045)

.Taylor, «Neutrality in Political Science,» p. 111 (2046)

B. Barry, *Political Argument* (New York: Humanities Press, 1965); (2047) W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974; [1983]); R. Flathman, *The Public Interest* (New .York: John Wiley, 1966)

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, (2048) .1972)

C. Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man,» *Review of* (2049) .*Metaphysics*, 25 (1971)

F. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity* (Amherst: University of (2050) .Massachusetts Press, 1981)

J. Habermas, *Legitimation Crisis*, T. McCarthy (trans.) (Boston: (2051) .Beacon Press, 1974)

.Ibid (2052)

R. Flathman, *Toward a Liberalism* (Ithaca, NY: Cornell University (2053) Press, 1989); G. Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic* .*Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992)

C. Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge (2054)
.University Press, 1979)

A. Macintyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre (2055)
.Dame Press, 1981)

M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass.: (2056)
.Harvard University Press, 1982)

.Ibid., p. 183 (2057)

J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University (2058)
.Press, 1992)

M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human* (2059)
.*Sciences* (London: Tavistock, 1970)

J. Derrida, *Of Grammatology*, G. C. Spivak (trans.) (Baltimore: (2060)
.Johns Hopkins University Press, 1974)

.Foucault, *The Order of Things* (2061)

M. Foucault, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered* (2062)
Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite, E. Skandaloser
.(trans.) (New York: Pantheon, 1980)

J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, F. (2063)
.Lawrence (trans.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987)

C. Taylor, «Foucault on Freedom and Truth,» *Political Theory*, 2 (2064)
.(1984)

W. E. Connolly, «Taylor, Foucault and Otherness,» *Political Theory*, (2065)
.13 (1985)

.Ibid., p. 375 (2066)

C. Taylor, «Connolly, Foucault, and Truth,» *Political Theory*, 3 (2067)
.(1985), pp. 384-385

J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, W. Hohengarten (trans.) (2068)
.(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); Rawls, *Political Liberalism*

J. Bennett, *Unthinking Faith and Enlightenment* (New York: New (2069)
York University Press, 1989); J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); R. Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997); W. E. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995); T. Dumm, *United States* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994); T. Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996); B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY:

Cornell University Press, 1993); S. Johnston, *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999); A. Norton, *Reflections on Political Identity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988).

(2070) Butler, *Gender Trouble*.

(2071) Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*.

(2072) J. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

(2073) S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996); Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*; G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa, NJ: Rowman and Allen, 1984); A. Keenan, *Democracy in Question* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003); D. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

(2074) H. Arendt, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt and Brace, 1971).

(2075) I. Prigogine, *Is Future Given?* (London: World Scientific, 2003); I. Prigogine & I. Stengers, *The End of Certainty: Time, Chaos and the New Laws of Nature* (New York: Free Press, 1997); B. Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(2076) W. James, *A Pluralistic Universe* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996).

(2077) G. Deleuze, *Difference and Repetition*, P. Patton (trans.) (New York: Columbia University Press, 1994).

(2078) H. Bergson, *Creative Evolution*, A. Mitchelle Mineola (trans.) (NY: Dover, 1998).

(2079) J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossing and Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001); W. E. Connolly, *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); M. de. Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002); N. Widder, *Genealogies of Difference* (Chicago: University of Illinois Press, 2002).

(2080) Prigogine, *Is Future Given?*.

W. Brown, *History Out of Time* (Princeton, NJ: Princeton University (2081)
Press, 2004); Flathman, *Toward a Liberalism*; Zerilli, *Feminism and the*
.*Abyss of Freedom*

E. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven, (2082)
.Conn.: Yale University Press, 1957)

L. Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern* (Chicago: University of (2083)
.Chicago Press, 1968), pp. 40-41

.Ibid., p. 63 (2084)

.Coles (2085)

S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the* (2086)
.*Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)

.Connolly, *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed* (2087)

F. Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices* (2088)
.(New York: Palgrave Macmillan, 2002)

D. Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the* (2089)
.*Washington Consensus* (London: Polity Press, 2004)

B. Honig, *Democracy and the Foreigner* (Princeton, NJ: Princeton (2090)
.University Press, 2001)

J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of* (2091)
.*Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

D. Campbell, *National Deconstuction: Violence, Identity and Justice* (2092)
.*in Bosnia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998)

S. Grovogui, *Sovereigns, Quasi-Sovereigns, and Africans* (2093)
.(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996)

.J. Der Derian, *Virtuous War* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2001) (2094)

M. Shapiro, *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War* (2095)
.(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)

R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political* (2096)
.*Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

.Habermas, *Postmetaphysical Thinking*; Villa (2097)

.Bennett, *The Enchantment of Modern Life* (2098)

S. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in* (2099)
.*Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000)

Benhabib, *The Claims of Culture*; W. Brown, *States of Injury: Power* (2100)
an Freedom in Late Modernity (Princeton, NJ: Princeton University Press,
.1995); N. Fraser, *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1997); Held

(2101) Connolly, *The Ethos of Pluralization*; W. E. Connolly, «Assembling the Left,» *Boundary*, vol. 2, no. 26 (1999).

(2102) M. Blyth, *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional Change in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(2103) T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003); Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations*; R. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(2104) Coles; P. Saurette, *The Kantian Imperative: Humiliation, Common Sense, Politics* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

(2105) J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(2106) ينظر: James.

(2107) Ibid., p. 328.

الفصل السادس والأربعون: المنفى والعودة: النظرية السياسية بين الأمس والغد [(2108)] ...... آرلين ساكسونهاوس

أولًا: الأمس

في كتابه المعلمي بعنوان **تمهيد للنظرية الديمقراطية** المنشور في عام 1956 [(2109)] يُخرج روبرت دال ما هو «معياري» من النظرية ويضع مكانه ما هو «تجريبي». وبتفكيكه رسالة ماديسون **الأوراق الفدرالية 10** (Federalist Paper 10) بعناية شديدة، يُحوّل دور تلك الوثيقة لتصبح في المقام الأول وثيقة تعريفية وتجريبية وتنبؤية، ويجدها ناقصة بدرجة كبيرة إذ تقصر عن تقديم فرضيات قابلة للاختبار [(2110)]. بدلًا من ذلك، تستند فرضيات ماديسون المقترحة إلى عبارات غامضة مثل «طغيان الأغلبية» وحتى «الطغيان» بحد ذاته. وإذا نظرنا إلى النظام الماديسوني بصفته فرعًا من العلوم السياسية بدلًا من أن يكون أيديولوجيا، نجده قاصرًا بشكل واضح، كما يستنتج دال. يكمن تفسير نقاط قصور ماديسون المنطقية والتجريبية، بحسب دال، في مسعى ماديسون إلى التوفيق بين الأهداف المتناقضة للحقوق المتساوية من جهة وضمانات الحريات للأقليات من جهة ثانية، وحتى الأقليات الحاصلة على امتيازات [(2111)]. ينصب طُموح كتاب دال على إحلال تعريفات دقيقة محل التعريفات الغامضة، وتقديم فرضيات قابلة للاختبار من شأنها أن تحوّل النظرية المعيارية الماديسونية إلى نظرية قابلة لمواجهة المتطلبات الناشئة لعلوم سياسية تجريبية.

لتحقيق هذا الهدف، على روبرت دال إلغاء البعد المعياري: «لماذا تعتبر المساواة السياسية والسيادة الشعبية مرغوبًا فيهما؟ إن إجراء بحث متعمق في هذه المسائل، وهو ما يتطلب نظرية ما لأجل التحقق من صدقية هذه القضايا الأخلاقية، أمر يتجاوز غرضي هنا»، كما يعترف دال [(2112)]. وقد برزت مشكلة تبرير مثل هذه الدعاوى في الأزمنة الحديثة على نحو مخصوص. «تاريخيًا، استُنبطت قضية الدفاع عن المساواة السياسية والسيادة الشعبية من الإيمان بالحقوق الطبيعية. لكن الافتراضات التي جعلت الحقوق الطبيعية قابلة للدفاع عنها فكريًا آلت إلى التفكك في الأزمنة الحديثة». نُبذ الدفاع عن الحقوق الطبيعية بوصفه غير ذي صلة بمسعى دال، لأن «مثل هذه المحاجة

تتضمن حتمًا افتراضات عدة تعتبر في أحسن الحالات صعبة، وفي أسوأ الحالات يستحيل إثباتُها لأي شخص لديه ميول وضعية أو تشكيكية»، وهو شخص يفترض أن يكون مثل دال نفسه [(2113)].

لا نفتقر إلى الموارد وحدها لإقناع المشككين في الحقوق الطبيعية، بل إن ماديسون، بصوغه بنيات سياسية مفضلة، عبّر عن تفضيلات استندت إلى تنبؤات بشأن سلوكيات الناس ضمن نظام سياسي ما. مع ذلك، كما يناقش دال، لم يُعطِنا ماديسون أدوات نختبر بها تلك التنبؤات. فكل ما فعله هو أن أعطانا نظامًا منطقيًا «لا يُخبرنا شيئًا عن العالم الحقيقي»، ويتركنا غير قادرين على تخمين ما إذا كنا نفضل فعليًا ديمقراطية شعبية على ديمقراطية ماديسونية «في العالم الحقيقي» [(2114)]. الإخفاق في معالجة «العالم الحقيقي» همٌّ يحرك روبرت دال في [كتابه] **المقدمة** (Preface). وهو نفسه يستكشف بديلًا للديمقراطية الماديسونية بدراسة نظرية الديمقراطية الشعبية، لكنه يستنتج «أن نظرية الديمقراطية الشعبية ليست نظامًا تجريبيًا. فهذه لا تتألف إلا من علاقات منطقية بين مسلّمات أخلاقية. ولا تُخبرنا شيئًا عن العالم الحقيقي. ولا نستطيع أن نتنبأ منها بأي سلوك مهما كان [(2115)]. إن المسألة الواجب معالجتها، بدلًا من ذلك، هي ما إذا كان اقتراح محدد سيؤدي إلى هدف محدد من دون التكلفة الطائلة للأهداف الأخرى. للإجابة عن هذا السؤال، «يجب أن يخرج المرء من نظرية الديمقراطية الشعبية إلى العلوم السياسية التجريبية» [(2116)]، وأن يهرب من «نصيحة الكمال» و«ما هو بلا معنى من الناحية الإجرائية» [(2117)].

بهذه الدعوة إلى الانعطاف نحو «ما هو ذو معنى من الناحية الإجرائية»، تكون النظرية السياسية، كما مورست في السابق، وباعتبارها دراسة للنصوص المعتمدة للفكر السياسي، قد نُفيت إلى مقولة «التاريخ الفكري» الغائمة أو استبعدت بوصفها غير ذات صلة. وبذلك، أصبحت عضو الأسرة الشاذ وغير المرغوب فيه في أقسام العلوم السياسية، ويتم تحمله، ربما بسبب النواحي العاطفية، لكن يجب ألا يؤخذ بجدية. وربما ظهر على السطح أفلاطون وأرسطو من حين إلى آخر، لكنهما كانا بريئين في عالم عَرف ما هو أفضل من ممارسة المعيارية السياسية، في الوقت الذي قد تُوفِّر فيه التحليلات الإحصائية «للعالم الحقيقي والتجريبي» إجابات «ذات معنى إجرائي». وهنا، ربما يصمد هوبز، وهو الذي صلى في محراب غاليليو والهندسة. ومكيافيلي كذلك. فربما يقال إن مكيافيلي هو العالِم الذي نظر إلى البشر كما هم، لا كما يجب أن يكونوا. وربما تُختصر نصائحه للأمراء لتصبح «مبادئ أساسية»، وبتخليه عما «يجب أن يكون» يمكن إدماجه ضمن مقولة الممارسة التي تُصنف بصفتها ممارسة عِلمية. مع ذلك، فالتراتبية واضحة. الحاضر هزم الماضي، وعِلمُ السياسة بمواكبته هدف التنبؤ بدأ النظر إلى المستقبل.

وقعت بعد ذلك تفجُّرات ستينيات القرن الماضي وسبعينياته في العالمين الأكاديمي والأوسع، وأدّت إلى ضعضعة الرضا بالأنموذج الجديد للنظرية الديمقراطية والسياسية، ما أدّى إلى إعادة ممارسة النظرية السياسية إلى مجال رؤية العلوم السياسية. لكن النظرية السياسية رجعت بشكل مختلف تمامًا، مختلفة عن مجرد الجهد البسيط لإعادة الإخبار عن القصص البسيطة الاختلاف عن العقد الاجتماعي وفقًا لهوبز، ولوك، وروسو، تلك القصص التي ميزت الاهتمام السابق بمؤلفي المدونة المعتمدة.

1 - داخل العالم الأكاديمي

في العالم الأكاديمي، لم يتقبل ليو شتراوس وأتباعه بطريقة مهذبة استيلاء التجريبيين وذوي العقلية الإجرائية مثل دال على العلوم السياسية. ففي كتاب كثيف الحجم حرره هربرت ستورنغ في عام 1962 بعنوان **مقالات حول الدراسة العلمية للسياسة** [(2118)] غمرت اللغة التوبيخية خطاب تلاميذ شتراوس الذين تناولوا حقول العلوم السياسية حقلًا فرعيًا بعد حقل في محاولة لإظهار السطحية التي أصبحت عليها العلوم السياسية. واختُتم بهجوم من شتراوس نفسه، فأصبحت الخطوط الفاصلة في المعركة بين جزءي هذا الفرع المعرفي مرسومة بمعالم واضحة. ففي «خاتمة» الكتاب، دافع شتراوس عن «العلوم السياسية القديمة» ضد العلوم السياسية الجديدة. فالعلوم السياسية الجديدة درس ما هو «دون السياسي» في محاولة للعثور على ما هو «قابل للتحليل». فجاء الاهتمام بما هو «دون السياسي» وقابل للملاحظة المباشرة على حساب «الكليات الحقيقية»، مثل الخير العام. وهكذا، اختار الممارسون الجدد الذين سيطروا على هذا الفرع المعرفي مثلًا أن يضعوا جماعات الضغط محل المصلحة العامة [(2119)]. لكن الإهانة الأعظم للعلوم السياسية الجديدة جاءت في نهاية مقالة شتراوس، حيث كتب: «لا يُطلِقُ تعبيرَ الشيطاني على العلوم السياسية الجديدة إلا أحمق كبير: فليس للعلوم السياسية الجديدة الصفات الخاصة بالملائكة الساقطين من الجنة [...]. وليس هو نيرونيًا. وما لا يقل أهمية هو أن نعتبر أنه يلهو بالعزف بينما روما تحترق. لكنه معذور بحقيقتين: لا يعرف أنه يلهو، ولا يعرف أن روما تحترق» [(2120)].

رمى شتراوس القفاز على الأرض، لكن مهنة العلوم السياسية لم تقبل رسميًا ذلك التحدي قط. وعوضًا عن ذلك، وما أثار الاستغراب، هو أن المنظرين السياسيين (لا التجريبيين ذوي العقلية الإجرائية أنفسهم) هم من التقطوا القفاز وتصدوا للدفاع عن العلوم السياسية. لم يكن التهذيب فضيلةً يُعتز بها في الهجوم على العلوم السياسية الجديدة، كما أنه لم يكن في تصرفات المنظرين الذين تولّوا الرد من النوع نفسه على الكتاب المؤلف من مجموعة المقالات في مراجعة لذلك الكتاب في عدد آذار/مارس 1963 من **المجلة الأميركية للعلوم السياسية** (*American Political Science Review*). ومع إظهار جون شار

وشِلدون وُولِن [كاتبَي مراجعة الكتاب] نقدًا مماثلًا [لنقد شتراوس وتلاميذه] لـ «العلوم السياسية» الذي أرسل النظرية السياسية إلى المنفى وأبعدها عن موقعها المركزي في دراسة السياسة، إذ هاجما مجموعة المقالات في المجلد الذي حرره ستورنغ بسبب نظرتها المانوية إلى العالم. «وصلت كثرة الاتهامات وخطورتها إلى درجة أن يتخذ الباحثون في العلوم السياسية الجديدة شكلًا يشبه عجرفة الشيطان: كل ما ينقص الصورة كان وجود مَن يشبه الشاعر ملتون ليُخلّد الذكرى» [(2121)]. والأخطر من ذلك أن شار وَوُولِن هاجما مهاجمي العلوم السياسية الجديدة بأنهم [شتراوس وتلاميذه] بنوا بعض انتقاداتهم لهذا العلم، أقلّه، على الزعم أن المقاربة الجديدة للعلوم السياسية إلحادية. إن إدخال الدين في المجادلات حول ممارسات العلوم السياسية الجديدة أدى، كما حاجّ شار وَوُولن، إلى تهديد عالم الفلسفة السياسية؛ واللغة المتشددة المستعملة [في كتاب ستورنغ] قوّضت شرعية محاجتهم وجعلتهم أكثر تهديدًا من الفرع المعرفي الذي كانوا ينتقدونه. يضيف شار وَوُولن قلقهما من أن مثل هذه الجهود [بذلها شتراوس وتلاميذه] سوف تؤجج حماسة فكرية تسمح بظهور «الأساتذة الذين يؤمنون أن من الممكن تعليق مناقشة الشكوك العلمية عند محاربة الشر». كما أكد شار ووولن أن من شأن مجلد ستورنغ أن يقوض الحيادية الضرورية لِـ «المفكرين الجادّين» في الأوقات «العصيبة» [(2122)].

إن صدور الكتاب ومراجعته أحدثا انشعابًا ثنائيًا بين المنظرين السياسيين الذين تُركوا يتشاجرون في ما بينهم في عزلتهم عن الفرع كلّه، ويخلقون أيضًا انقساماتهم المانوية بين شتراوسيين وغير شتراوسيين. في تلك الأثناء، بدأ الفرع كلّه بممارسة الإهمال الحميد لحقلهم الفرعي [النظرية السياسية] الذي أصبح هامشيًا بشكل متزايد، متجاهلًا الاتهامات التي وجهت ضدهم والدفاع المقدم. ربما كتب الممارسون الأوائل للحركة السلوكية كتُبًا عن النظرية السياسية وعن المؤلفين المعتمدين بعناوين مثل **تاريخ السيادة منذ روسو** [(2123)] الذي ألفه تشارلز ميريام في الوقت نفسه الذي شجعوا فيه زملاءهم وتلاميذهم على جمع البيانات الإحصائية التي قد توفر «الأرقام والقياسات... المتصلة بالفرضيات والنماذج المهمة» [(2124)]. وبعد، فإن اقتحام الوضعيّة (positivism) ممارسة العلوم السياسية التواقة لتوفير البيانات اللازمة للإصلاح السياسي والاجتماعي عمّق الانقسام القائم وجعل النظرية السياسية ابنة العم المسكينة ضمن ذلك التخصص. وأصبحت النظرية السياسية مشوّهة السمعة ومهملة جانبًا لمصلحة أمجاد الطرائق الحديثة في التحليل، تلك الطرائق التي فتحت مجالات حيوية جديدة في السياسة لم تكن مدروسة، أو لم يكن بالإمكان الوصول إليها من قبل، كالرأي العام والتنشئة الاجتماعية وأنماط التصويت الانتخابي.

على الرغم من أن علماء السياسة في بدء الحركة السلوكية، مثل تشارلز ميريام، ربما نظروا إلى أرسطو باعتباره أنموذجًا أوليًا للعالِم الاجتماعي،

«مطوفين بكل بلدان العالم ليضعوا المعلومات السياسية تحت تصرفه» [(2125)](#)، وعلى الرغم من أن بعض الروابط الباقية استبقت أفلاطون وروسو ضمن مجال رؤية علماء السياسة، فإن أهميتهما تضاءلت في حقل يحظى بتقنيات كمية جديدة جاهزة لتحري الممارسة الفعلية للأنشطة السياسية. ونرى أن كتاب أفلاطون **الجمهورية** يقدم تشبيهًا مجازيًا لقارب يقف فيه الفيلسوف في مقدمه، محدقًا في النجوم بينما يتنافس السياسيون في محاولة للسيطرة على توجيه القارب. عُومل المُنَظِّر السياسي بتشبيهه بممعن النظر في النجوم على القارب، حيث لا يقدم أي مساعدة مباشرة لقبطان القارب أو للبحارة، لكنه قلق بشأن الأماكن البعيدة المستحيلة البلوغ بدلًا من أن يكون قلقًا بشأن القارب الذي يُبحر فيه. وفي الأغلب، تكون النجوم التي يمعن الفيلسوف النظر فيها هي كُتُب المنظرين العظماء من الماضي، كُتُبٌ تجاوزت أعمارُها فائدتها. وعلى الرغم من أن خطاب مجاز اللهو بالعزف بينما روما تحترق كان أسلوب شتراوس في الهجوم على علماء الاجتماع في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، فقد ارتدت الإهانة بانتظام وتحولت ضد المنظرين السياسيين المفتونين بتاريخ فكري ليس لديه شيء يقوله للتحديات المتنامية في العالم المعاصر.

لا أود رفض دراسة النصوص العظيمة في النظرية السياسية أو التزام جانب علماء السياسة الذين كانوا متحمسين بدرجة كبيرة لإبعاد دراسة مثلَ تلك الأعمال من حدود ذلك التخصص، وكما تؤكد ملاحظاتي الختامية، أعتقد أن المنظرين السياسيين تخلوا بسهولة كبيرة عن قراءة النصوص العظيمة بعناية كافية مكتفين بدراستها باعتبارها تعبيرات عن السياقات التاريخية التي كُتبت فيها [(2126)](#)، لكن دراسة هذه النصوص (مع استثناءات مهمة) في الخمسينيات والستينيات ركزت بالفعل على نقل ما قيل و«تقديمه بالشكل الصحيح». وكان جورج ساباين في ذلك الوقت يسود حقل النظرية السياسية بكتابه **تاريخ الفكر السياسي** [(2127)](#). هذا الكتاب الذي صدر في عام 1937 وصل إلى طبعته الرابعة في عام 1973. تفسّر مقدمةُ الطبعة الأولى أجندتَه بتأكيده أن «النظريات السياسية ذاتها جزء من السياسة... أُنتِجت كجزء طبيعي من **الوسط** الاجتماعي الذي تحصل فيه السياسة على وجودها» [(2128)](#). إن أسلوبه في تأليف كتابِه، كما يخبرنا هو، يقوم على افتراض أن «من الصعب القول إن النظرية السياسية صحيحة. فهي تحتوي ضمن عناصرها بعض الأحكام عن الوقائع أو تقديرات احتمالية، والزمن هو الذي يُثبت صحتها أو خطأها من الناحية الموضوعية... إنها تشتمل على تقويمات وميولٍ، شخصية أو جماعية، تُشوّه إدراك الواقع، وتقدير الاحتمالات» [(2129)](#). إن مثل هذا الفهم لمهمة تاريخ النظرية السياسية يتلاءم بارتياح مع النظرة الناشئة حول رؤية وجهة العلوم السياسية، وإذا كان للمرء أن يدرس النظرية السياسية باعتبارها جزءًا تقليديًا من هذا التخصص، فستكون هذه هي المقاربة المقبولة [(2130)](#). كانت النظرية السياسية

ببساطة رواية عما كان يفكر فيه **الناس** في السابق بشأن السياسة، وعما اعتقدوه خطأً أو مسؤولًا عن السياسة المضلِّلة للعالم الغربي المعاصر.

ظهر كتاب وولِن **السياسة والرؤية** [(2131)] على سبيل الحلول مكان تدوينات ساباين المعيارية للفكر السياسي الماضي، لكنه لم ينجح قط في الحلول مكانه [(2132)]. في الحقيقة، لم تظهر الطبعة المعدلة من تاريخ وُولِن حتى عام 2004 تحت ختم مطبعة جامعة برنستون، وليس الناشر الأصلي التجاري الهادف إلى تبني الصفوف الدراسية الكبيرة للنسخة الأصلية. عرض وولِن الطبعة الأصلية من الكتاب «معتقدًا أن [المقاربة التاريخية] تمثل أفضل طريقة لفهم انشغالات الفلسفة السياسية وطبيعتها باعتبارها مشروعًا فكريًا... وأن المنظور التاريخي أكثر فاعلية في كشف مآزقنا الحالية؛ وإذا لم يكن هذا المنظور مصدرَ الحكمة السياسية، فإنه على الأقل شرطها المسبق» [(2133)]. لقد شهدت الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين في أميركا تهميش النظرية السياسية ولم ينجح في الازدهار في وسط ذلك الجو- أو أقلّه أن يبيعوا نتاج كتبهم - سوى أولئك الذين استطاعوا تفسير ما غمض من محاجات المؤلفين الكلاسيكيين بحيث تكون متمماتٍ للعلوم السياسية الجديدة، كما فعل سابين. وقد كانت مقالة شتراوس والكتاب بأكمله الذي احتواها صرخة مدوية واستجابة رافضة لذلك الإقصاء [من العلوم السياسية]. كما أن المنظرين السياسيين الذين كانوا ينظرون بجدية إلى كتب أولئك المنظرين السياسيين الذين كتبوا في الماضي فالتفتوا إليهم [ليساعدوهم] للانخراط في المسائل المعيارية التي أثاروها، عملوا في عزلة، منفيين عن التخصص الذي نشأ هو بالذات في سياق دراسة نصوص المدونة المعتمدة [(2134)].

2 - خارج العالم الأكاديمي

لم تسمح الحوادث خارج العالم الأكاديمي، في أي حال، بمدة طويلة من الإهمال الحميد للمنظرين الذين يمعنون النظر إلى الأعلى في النجوم بلا فائدة، ولا يفعلون شيئًا سوى النظر إلى الخلف متطلعين إلى عُظماء الماضي. كذلك، لم تسمح تلك الحوادث بالتدمير الذاتي لحقل النظرية السياسية، سواء من طريق المحاربة الطاحنة أم من خلال استرضاء فرع العلوم السياسية الذي أراد رؤية «نظريات السياسة ذاتها»، باعتبار أنها ليست أكثر من «جزء من السياسة» (بكلمات سابين) [(2135)]. صدمت حرب فيتنام الأمة بطرائق عدة وأثارت عند الطلبة والأكاديميين والسكان على نطاق واسع مجموعةً من الأسئلة حول الأفعال السياسية المشروعة، وحول الالتزام السياسي، وحول عدالة حرب ضد شعب يسعى إلى تقرير مصيره. كما أن حركة الحقوق المدنية تطلبت مساءلة مدى شرعية نظام سياسي يمكن أن يمرر القوانين التي تنتهك مبادئ المساواة والإنسانية، ونظام سياسي ينفذ ما كان ينظر إليه بصفته

«قوانين غير عادلة». من جهة أخرى، تساءلت الحركة النسوية عن تماهي السياسة والذكورية، وعن خط الفصل بين ما هو عام وما هو خاص، وعن مصادر الاضطهاد المسكوت عنها التي اعتُرف بها فجأة.

ماذا كانت أسس العصيان المدني أو المقاومة؟ وماذا كان مصدر الالتزام - وبمن كان الفرد ملتزمًا، وبمَ؟ وماذا كانت العدالة في أي حال؟ لم تكن هذه الأسئلة، على نحو جليّ، إجرائية. فالتقنيات التجريبية والإحصائية العظيمة المستجدة التي تطورت محاوِلةً دراسة السياسة كما تُمارس في «العالم الواقعي» لن تساعدنا في معرفة أي الممارسات أو القوانين هي العادلة، ومتى يكون العصيان مشروعًا. فإذا جُرِّدت العلوم السياسية مما هو معياري من أجل اكتساب معرفة دقيقة غير متأثرة بالقضايا الفلسفية والأخلاقية، فلن تكون المرجع الذي يمكن أن يلجأ إليه المرء عندما تباغتنا تلك المسائل.

الآن، أصبح واضحًا مرة أخرى كيف أن النظرية السياسية - حتى تلك التي تعاطت مع الكتب القديمة مثل كتاب **كريتون** لأفلاطون، أو **أنتيغون** لسوفوكليس، أو **التاريخ** لثيوسيديدس، أو **الليفياثان** لهوبز - استجابت للحاجة إلى تقويم أدوارنا في عالمٍ مضطرب. كان هناك أرسطو وروسو ليذكرانا بأن إنسانيتنا تستمد بقاءها من المشاركة السياسية. وعلى مستوى آخر، كان نيتشه ينير لنا الطريق حول تحديات ومتطلبات إصدار أحكام سياسية في عالم جديد من دون الله. وفرضت الحركة النسوية، وما رافقها من رفع درجة الوعي، تحديات على حقول الدراسة الأكاديمية الضيقة التي عرّفت لاشعوريًا السياسة بوصفها ذكورية، كما تحدت السياسات الإقصائية في العالم الأكاديمي. وحظيت الفصول المركزية في كتاب **الجمهورية** لأفلاطون التي تخيلت المساواة الجندرية في المجال العام المتصف بالسلطة السياسية حظيت بأصداء متجددة، وجون ستيوارت مِلْ، كما نتذكر، لم يكن مؤلفًا لكتاب **عن الحرية** فحسب، بل ومؤلفًا أيضًا لكتاب **حول إخضاع النساء** (*On the Subjection of Women*). وعادت إلى الظهور المطالبة بالمزيد من الحكمة الأوسع التي تستقى من هذه الكتب وسط القلق إزاء حدود وتأثيرات «علم محض» يهدف إلى «حيادية القيم».

عادت النصوص المعيارية التي أُهملت بلا مبالاة وأُلغيت أحيانًا منذ عقد ونصف قبل ذلك إلى الظهور، وعلى الرغم من أن دراسة النظرية السياسية ربما لم تعد بالضبط إلى مركز الفرع المعرفي [العلوم السياسية]، بدا أن الأبواب المؤدية إلى ذلك تُفتَتَح مرةً أخرى. وفي حين أن المنفيين ربما لم يستمتعوا تمامًا بعودة مظفرة، فأقلّه اعتُرف بهم ولم يعد بإمكان أحد، استنادًا إلى [طبعة] روبرت دال لعام 1956، أن يرفض مسائل النظرية السياسية بوصفها بلا معنى من الناحية الإجرائية - ولا حتى مع دال نفسه. فهو في عام 1970، في استجابةٍ للحوادث خارج العالم الأكاديمي، اعترف بـ «الحاجة إلى مزيد من الديمقراطية»، مع الإشارة إلى أن «الأفكار الكامنة خلف هذه الحاجة تؤكد أن

السلطة يمكن أن تكون شرعية - ومن ثم تعتبر سلطة مقبولة - إذا كانت صادرة عن سيرورات ديمقراطية كاملة فحسب. وبتأكيدنا هذا، تدفعنا هذه الآراء نحو إعادة النظر في أسس السلطة» [(2136)]. فالمفاهيم غير الإجرائية الآن تستدعي اهتمام الجميع. لا أحد يمكنه تجاهل المضامين المعيارية في طرائقه، أو في الموضوعات التي يختار أن يدرسها، أو حتى مصادر تمويل تلك الدراسات وكيف يمكن أن تؤثر في النتائج التي ربما يتوصل إليها.

3 - داخل العالم الأكاديمي وخارجه

على الرغم من أن ليو شتراوس رحب بالهجوم على العلوم السياسية الجديدة [التجريبية]، فإن مقالته التي ظهر فيها الهجوم كانت مغامرة معزولة إلى حد كبير إذا قورنت بمجموع مصنفاته من الكتب والمقالات التي قدم معظمُها تحليلاتٍ نصية مباشرة للأعمال الكلاسيكية في النظرية السياسية بمفهومها الواسع [(2137)]. لم تركز كتاباته التي تلت ذلك على المجادلات مع الفرع المعرفي الذي كان منضويًا فيه مؤسسيًا، كما لم يدع انشغاله القصير في هذه المجادلة يُسيطر على طاقاته الفكرية. كان هناك قضايا أخرى أكثر ضغطًا على أجندته، وهي قضايا برزت من خبراته الخاصة، ليس مع علماء السياسة في المؤسسات التي درّس فيها، بل مع الصدمات المؤلمة التي حصلت في أوروبا في منتصفَ القرن العشرين وهزت العالم. فهو، مع حنة أرندت وجوديث شكلار (Judith Shklar)، يشكلون ما أعتبرُه ثلاثي «العظماء» بالنسبة إلى جيلنا من المنظرين السياسيين الذين تدربوا خلال منتصف الستينيات. (إن دراستي «في الشاطئ الشرقي» (جامعة ييل) تعني أن شِلدون وُولن - الذي كان ذا أهمية كبيرة عند الذين درسوا في جامعة بيركلي في ستينيات القرن الماضي - لم يظهر في شاشة راداري حتى وقت طويل لاحق، وكانت البداية ظهوره لي على شكل كاتبٍ قدّم مراجعة للكتاب المشار إليه أعلاه). وباستثناء فصل الختام لشتراوس [في الكتاب المذكور نفسه]، فإن هؤلاء المؤلفين اختاروا أساسًا أن **لا** يشغلوا أنفسهم في المجادلات التخصصية بشأن ممارسة العلوم السياسية، القديمة أو الحديثة، بل سعوا إلى التعامل مع مسببات تلك الصدمات المدمرة والمعاناة التي أحدثها ظهورُ الفاشية التي جربها كلٌ منهم بطرائق شخصية. وقد شككوا في النزعة الوضعية للتخصص الذي ادعى لنفسه لقب «العلمي»، وفعلوا ذلك من خلال خبرتهم في الفلسفة القارية الأوروبية، بالنسبة لأرندت وشتراوس، وعلى وجه الخصوص من منظور الفلسفة الظاهراتية التي تشرّباها خلال دراستهما الجامعية في ألمانيا.

قُدّمت انتقاداتهم في سياق ما جربوه في العوالم السياسية التي أتوا منها وبنظرتهم نحو الكيفية التي يمكن بها فهم النزعة الوضعية التي تتصف بها العلوم السياسية الأميركية بوصفها الأب الفكري لأشكال الرعب التي

شاهدوها شخصيًا. فكل منهم هرب من محرقة الحرب العالمية الثانية وعانى كل منهم المناخ السياسي الذي ولّد الاضطرابات الهائلة لتلك الأزمة السياسية والاجتماعية. وإن القضايا التي عالجوها في محاولاتهم فهم تلك الحرائق الخطرة فاقت أي مجادلات في فروع معرفية ثانوية، باستثناء ما يمكن أن يكون من ممارسات للعلوم السياسية ربما تُفهم أنها تواطؤ محتمل نتيجة التقاعس عن مقاومة الشمولية. وعندما علّقت أرندت على موضوع الاعتماد على علم الإحصاء، كانت مخاوفها نابعة من قدرة هذا العلم على اختزال الفرد إلى وحدة بلا فردية، وهو اختزال شبيه بتأثير الشمولية في كل كائن بشري له كيانه المستقل. كان شجب شتراوس لقيام العلوم السياسية باختزال السياسة إلى «ما دون السياسي» في مقالته ينمُّ عن قلق حول فقدان تصور عن «خير» «الكل»، وعن ضياع المقياس الذي تُقاس به أفعال النظام السياسي ويحكم عليه، وعن فقداننا قدراتنا على اكتشاف الشر العميق في الأنظمة التي رعت الفاشية وتحديده. وإذا نظرنا في ما دون السياسي، فلن يعود بمقدورنا أن نرى في مكيافيلي مُعَلّمًا للشر [(2138)]، ولا أن نرى في هتلر وحشًا كاسرًا. وفي دفاعها عن الليبرالية، عكست شكلار المخاوف من أن تنقلب مبادئ الليبرالية بحد ذاتها إلى دوغمائيةِ الشمولية، ثم قدمت صيغتها من الليبرالية التي ربما تؤدي دور الترياق ضد ذلك الاحتمال المفزع.

كان من شأن كتابات هذا الثلاثي وتعاطيه مع كتب النظرية السياسية أن يُبدي انخراطًا في «العالم الواقعي» الذي دفع روبرت دال في مرحلته المبكرة بعيدًا عن النظرية السياسية المعيارية للفرع [للعلوم السياسية]. كان عالَمُ هذا الثلاثي «عالمًا واقعيًا» انتهك مبادئ الإنسانية والنبل كلها. وفي تقديراتهم، لم يكونوا هم المحدقين في النجوم، بل التجريبيون الذين تجاهلوا العالم الذي عاشوا فيه في مسعاهم لاختزال العالم إلى ما هو إجرائي، إلى موضوع للتحليلات الإحصائية. فالتحدي الذي واجهه هذا الثلاثي فرض عليهم تحويل اهتمامهم نحو النصوص العظيمة في النظرية السياسية. وفي بحثهم عن أسباب الفوضى السياسية في الطرائق التي نفكر فيها بشأن السياسة، ووجدوا في تلك النصوص الموارد التي رأوها ضرورية لمنع الحرائق المستقبلية. ولّد العالم المحطم الذي أتوا منه الثراء في فكرهم، وهو ثراء، في أي حال، مزج بين التجربة والبُعد عن التجربة الذي أتاحه لهم تعاطيهم النصوص الكلاسيكية. فمن الصعب تصور شتراوس من دون أفلاطون وأرسطو، أو تصور شكلار من دون روسو ومونتين، أو تصور أرندت من دون القديس أوغسطين وكانط.

إن آخر شيء يرغب فيه المرء هو أن يكون عليه أن يباشر مآسي منتصف القرن العشرين ويعانيها مرة أخرى، على الرغم من أن عند كل جيل ما يكفيه من أزمات. وبالنسبة إلى القرن الحادي والعشرين، ربما، سينتج مثل تلك المآسي من تلاشي السِيادة وظهور الأشكال الجديدة من الطغيان التي تتيحها

مثل هذه التطورات أو الإبادات الجماعية التي يُولّدها عدم الاكتراث. لكن، مهما تكن الأزمات الجديدة، فالدرس الذي تعلمناه من الثلاثة هو العاطفة التي ضَمّنوها في تنظيراتهم حول السياسة، وهي عاطفة ولدتها التحديات السياسية الجسيمة التي واجهوها. إن مساهماتهم النظرية - المتنوعة بمقدار تنوعهم هم - تنبثق من تعاطيهم البنّاء نصوص النظرية السياسية. فكل واحد منهم يقرأ المنظرين السياسيين من الماضي بطرائق مختلفة اختلافًا عميقًا، لكنهم لا يفعلون ذلك على طريقة سابابن الذي اكتفى ببساطة بأن يعرف ما قِيل وكُتب وفُكّر في الماضي. لكنهم يفعلون ذلك ليتعلموا من هذه الأعمال بوصفهم مُعَلّمين في الأسئلة والمنظورات والحقائق التي تَتّجِهُ إلى نسيانها في خضمّ مباشريّة لحظاتنا السياسية الجزئية. ففي تعاطيهم النصوص الكلاسيكية، لم يرتدّ ثلاثي المنظرين إلى البرج العاجي الشهير المغطى باللبلاب الأخضر، على الرغم من أن هذا ربما كان وضعهم تمامًا حيث أمضوا معظم حيواتهم الأميركية. فتلك الأبراج والأسوار والنصوص التي واجهوها في تلك المُعتَكَفات زودتهم بالموارد التي مكّنتهم من معالجة فداحة ما عانوه بأنفسهم في «العالم الواقعي»، لا الاختباء منه. فالنصوص - النجوم التي كانوا يحملقون فيها - مكنتهم من التحدث معنا عبر الزمان والمكان حول الأعباء المباشرة التي ألقتها علينا عوالمنا السياسية.

ثانيًا: الغد

إن جلد الذات ممارسة منتشرة جدًا بين المنظرين السياسيين اليوم. فنسمع أنهم بعيدون جدًا بتجريداتهم عن العالم الذي يعيشون فيه [(2139)]، وأنا أرفض هذا الادعاء. فلو عدنا إلى أعمال شتراوس وأرندت وشكلار وإنجازاتهم، فإني أريد أن أدافع عن قراءةٍ للنصوص بوصفها ممارسة للنظرية السياسية - على الرغم من كل المسائل العائمة الصادرة عن الدوائر الأدبية في ما يتعلق بمكانة «نصٍ ما» - تواصل كونها طريقة فاعلة يوظفها عدد كبير من الممارسين في الحقل وطريقة يجب أن تستمر «غدًا». كان هناك بالتأكيد الكثير مما يتطلب التفجير مما أصبح يُعتبر نَصًّا مشروعًا جديرًا بالدراسة في أثناء التوجه نحو توسيع المدونة المعتمدة إلى أبعد من حدود الذكورية الأوروبية البيضاء، بل وأبعد أيضًا من حدود النوع الأدبي التي ربما منعها سابابن أو إبنشتاين [(2140)].

يقترح روجرز سميث في مقالة حديثة أنه ربما يكون هناك قيمة في الطلب من الخبراء في فكر المؤلفين المعتمدين المتنوعين أن يساعدونا على «التفكير حول الكيفية التي قد يُدرك بها الأشخاص القضايا المعاصرة ويقيِّمونها إذا كان لديهم الافتراضات والالتزامات المعيارية التي يمتلكها أولئك المؤلفون المعتمدون». يتخيل روجر عودةً إلى آدم سميث للتبصر في الكيفية التي يمكن بها شخصًا يفكر بطريقة سميث أن يقوّم قضايا إصلاح الحملات الانتخابية، لكنه يحذرنا من أن مثل هذه الجهود تتطلب من المُنَظّر السياسي

أن يتعمق في فكر سميث، وأن يكون كذلك «مُلمًّا إلمامًا ممتازًا بالحقائق التجريبية والمجادلات الراهنة بشأن إصلاح تمويل الحملات الانتخابية» [(2141)].
وأخشى أن مثل هذا اللجوء إلى المؤلفين المعتمدين ربما يؤدي إلى نتائج طريفة متنوعة. فهل من المفيد التفكير في ما يمكن شخصٌ لديه ميول أفلاطون أن يقول عن بحوث الخلايا الجذعية، أو لديه منظور ثيوسيديدس أن يقول عن الغزو الأميركي للعراق؟ أبدًا. الأسوأ أن نُسطّح النصوص لنجعلها بشكل أساسي مجرد «منظور» أو طريقة للنظر في المشكلات، بدلًا من أن تكون موارد نستطيع بوساطتها معالجة التحديات العميقة للمجتمع الحديث.
في المقابل، ربما تمكننا نظرية المعرفة عند أفلاطون من مناقشة بحوث الخلايا الجذعية، مع وعينا التام بالقضايا المعيارية التي تكمن خلف المشكلات المروّعة التي يفرضها هذا الخط الجديد من البحوث. ربما تساعدنا دراسة متأنية لدور الصور/ المُثل الأفلاطونية على فهم المشمول في مقولة «الإنساني». وهذا الأمر أكثر جديّة كثيرًا من مجرد توظيف أفلاطون لإعطائنا «منظورًا». كذلك، هذا الأمر أكثر خطورة من أن تفرض محاورة **غورجياس** لأفلاطون على قارئ ما الحاجة إلى التفكير في تحديات قضايا المسؤولية التقانية ونتائج التوسع في المهارات من دون إطار معياري يقوّم تأثيرها من خلاله، أو التفكير في أن عرض ثيوسيديدس أسباب الحرب ونتائجها يفرض علينا تعاطيًا معياريًا مع أفعال العدوان وضبط النفس، والنتائج المدمرة للذات الناجمة عن غزو الآخرين. كتب ثيوسيديدس عملًا زعم أنه «ملكٌ للأبد» (a possession forever)، وليس عملًا من شأنه توفير «منظور». فكتابتُهُ **التاريخ** هو الملكية [للجميع] التي تخيلها، ويكمن تحدينا وفرصتنا في التعرف من خلال الكتاب إلى الموارد التي تمكننا من فهم أنشطة الدول اليوم وتقويمها.
يجب فهم النصوص الكلاسيكية الآن بأوسع معانيها، فمن مسرحيات إسخيلوس وشكسبير إلى روايات أوستن وفورستر ووصولًا إلى أشعار وايتمان وإليوت، كلها تمكننا من توجيه خبراتنا إلى «العالم الواقعي». فهذه النصوص تمدنا بالأدوات لتحليل ذلك العالَم والتفكّر فيه [(2142)]. وليس من شأنها أن تبعدنا أو تعزلنا عنه كما أظهر كل من شكلار وشتراوس وأرندت، لكنها ستفعل ذلك إذا درسناها باعتبارها مجرد منتوجات الأزمنة التي كُتبت فيها، أي «جزءًا من السياسة»، أو توفر لنا «منظورات» فحسب. من خلال تعبيره عن خوفه من الجمل المعيارية غير الإجرائية، أراد دال في مرحلته المبكرة أن يُحل يقين التنبؤات مكان شواغل القيمة والأهمية. لكن إقصاء ما هو معياري والنصوص التي ترشدنا في سعينا إلى فهم الأهمية يبقينا عالقين في وحل عالم لا نستطيع فهمه، مهما كان مقدار التنبؤ الذي نضطلع به. إن الإخفاق في الفهم ينذر بالإخفاق في معالجة التهديدات التي يحذرنا منها ذلك الثلاثي. عندما تُكرِّرُ القراءةُ المتأنيةُ للنصوص الدروس العامة نفسَها بالتمام على مسامع السياسة المعاصرة، مرة تلو أخرى، مؤديةً إلى «استنتاجات متكررة» [(2143)]، فإنها لا تخدم

الهدف المنشود. لكن كون بعض الممارسين لهذا الفن يخفقون في تحقيق معايير شتراوس أو شكلار يجب ألا يُدهشنا أو يجعل العملية معيبة. يجب أن يشير ذلك إلى مقدار ارتفاع سقف المعيار بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون من ممارسة العلوم السياسية ما هو أكثر من التنبؤات الدقيقة. وقد وظف كل عضو في الثلاثي، بطريقته المميزة، موارد مختلفة جدًا من جسم التنظير السياسي، لكن هذا لم يعنِ أن أجنداتهم الأساسية الموجّهة نحو منع أكثر الجرائم بشاعةً ضد البشرية من التكرار اختلفت. وكذلك الأمر بشأن أجنداتنا.

المراجع

Almond, G. «Separate Tables: Schools and Sects in Political Science.» *American Political Science Review*. 21 (1988).

Dahl, R. A. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

__________. *After the Revolution? Authority in a Good Society*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970.

Ebenstein, W. *Great Political Thinkers*. [n. p.].: Rinehar, 1951.

Gunnell, J. G. *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge, Mass.: Winthrop, 1979.

__________. «Political Theory as Metapractice,» in: E. B. Portis et al. (eds.), *Political Theory and Partisan Politics* (Albany: State University of New York Press, 2000).

Isaac, J. «The Strange Silence of Political Theory.» *Political Theory*. 4 (1995).

Karl, B. D. *Charles Merriam and the Study of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Merrian, C. E. *History of the Theory of Sovereignty Since Rousseau*. New York: Columbia University Press, 1900.

__________. *A History of American Political Theories*. New York: Macmillan, 1920.

__________. «Progress in Political Research.» *American Political Science Review*. 20 (1926).

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt, 1937.

Saxonhouse, A. W. «Texts and Canons: The Status of Great Books in Political Science,» in: A. Finifter (ed.), *The State of the Discipline* (Washington, DC: APSA, 1993).

Schaar, J. & S. Wolin. «Essays on the Scientific Study of Politics: A Critique.» *American Political Science Review*. 57 (1963).

Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 2 vols.

Smith, R. «Reconnecting Political Theory to Empirical Inquiry, or, A Return to the Cave?,» in: E. D. Mansfield & R. Sisson (eds.), *The Evolution of Political Knowledge: Theory and Inquiry in American Politics* (Columbus: Ohio State University Press, 2004).

Storing, H. *Essays on the Scientific Study of Politics*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.

Strauss, L. *On Tyranny, An Interpretation of Xenophon's Hiero*. New York: Political Science Classics, 1948.

__________. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill: Free Press, 1952.

__________. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill: Free Press, 1958.

__________. «An Epilogue,» in: H. Storing (ed.), *Essays on the Scientific Study of Politics* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962).

__________. *Socrates and Aristophanes*. New York: Basic Books, 1966.

__________. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors.* E. Adler (trans.). Albany: State University of New York Press, 1995.

Wolin, S. S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.

__________. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Expanded ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

(2108) إن تخصص النظرية السياسية تخصص واسع والشرح الحالي يعتمد على مجال واسع من التخصصات خارج العلوم السياسية ما يجعل تقديم أي تحليل شامل أمرًا مستحيلًا. والشرح التالي في الفصل هو محاولة للتفكير حول شكل النظرية السياسية التي تعنى بشكل ما بِـ «النصوص» بوصفها الموارد التي تبني عليها تحليلاتها. هنالك العديد من الطرق الأخرى التي لم أتناولها هنا لمقاربة موضوع النظرية السياسية. وإحدى القضايا التي يجب أن تواجهها «النظرية السياسية للغد» هي قضية «الموائد المنفصلة (separate tables) التي طبقها غابرييل ألموند لمهنة النظرية السياسية على نطاق واسع:

G. Almond, «Separate Tables: Schools and Sects in Political Science,» *American Political Science Review*, 21 (1988).

وأحد الأسئلة (من بين العديد من الأسئلة) التي لم أتناولها هو ما إذا كانت المحادثات بين التوجهات المختلفة سوف تبدأ مرة أخرى على الإطلاق.

(2109) R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

(2110) Ibid., p. 27.

(2111) Ibid., p. 31.

(2112) Ibid., p. 45.

(2113) Ibid.

(2114) Ibid., p. 47.

(2115) Ibid., p. 51.

(2116) Ibid., p. 52.

(2117) Ibid., p. 57.

(2118) H. Storing, *Essays on the Scientific Study of Politics* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962).

(2119) L. Strauss, «An Epilogue,» in: Storing (ed.), *Essays*, pp. 322-323.

(2120) Ibid., p. 327.

(2121) J. Schaar & S. Wolin, «Essays on the Scientific Study of Politics: A Critique,» *American Political Science Review*, 57 (1963), p. 127.

(2122) Ibid., p. 150.

(2123) لقد اعتُبر تشارلز ميريام في الغالب مؤسس المذهب السلوكي (behavioralism). فقد كانت أطروحته للدكتوراه بعنوان تاريخ نظرية السيادة منذ روسو:

C. E. Merrian, *History of the Theory of Sovereignty Since Rousseau* (New York: Columbia University Press, 1900),

وكان عنوان كتابه الأول تاريخ النظريات السياسية الأميركية:

C. E. Merrian, *A History of American Political Theories* (New York: Macmillan, 1920),

وقد تخلى عن هذا العمل فقط تحت ضغط مُرشده وليام دنينغ ليحول اهتمامه إلى القانون الدستوري المقارن. فقد أراد ميريام أن «يقوم بدراسات أوسع في النظرية السياسية، لكي يصبح، كما لمح بذلك، أولَ توكفيل أميركي أو برايس أميركي:

B. D. Karl, *Charles Merriam and the Study of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 46-48.

(2124) C. E. Merriam, «Progress in Political Research,» *American Political Science Review*, 20 (1926), p. 7.

في هذا الخطاب الرئاسي الذي قدمه ميريام كرئيس للجمعية الأميركية للعلوم السياسية ضَمّن خطابه ملاحظة تُشيد بِـ «الخطوات المتقدمة المذهلة في البحوث خلال السنوات الإحدى والعشرين الماضية (منذ تأسيس الجمعية عام 1903)»، مع الإشارة على وجه الخصوص إلى أنه «قد زينت النظرية السياسية بالرسائل العلمية لرؤسائنا المميزين، دنينغ وويلوبي وغارنر، وأبحاث التخصصات الأخرى السياسية والتحليلية»:

Ibid., pp. 1-2.

(2125) ذُكر في:

Karl, p. 118.

(2126) لقد عرضتُ نقدًا لما يسمى مدرسة «كامبردج» في:

A. W. Saxonhouse, «Texts and Canons: The Status of Great Books in Political Science,» in: A. Finifter (ed.), *The State of the Discipline* (Washington, DC: APSA, 1993).

(2127) G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt, 1937).

(2128) Ibid., p. vii.

(2129) Ibid.

(2130) واجهتُ إحدى اللحظات المُذهلة عندما كنتُ أُدرّسُ مساقًا في الدراسات العليا عام 2002: فقد أثارت إشارة عابرة مني للمفكر ساباين إيماءاتٍ متعددة حول طاولة قاعة البحث. وبما أنني افترضت أن كتاب تاريخ ساباين قد تم دفنُه منذ زمن طويل، فقد عبرت عن دهشتي بخصوص المدى الذي ظهر فيه أن طلبة الفصل يُلمون جيدًا بعمل سابابن. ويكمن التفسير في عدد الطلبة الأجانب في الصف: فقد كان من بينهم طالب واحد من كلٍ من اليابان، والهند، والأرجنتين، وفنلندا، واثنان من تركيا. فأساتذتهم، وقد كانوا درسوا في كليات الدراسات العليا في الولايات المتحدة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، قد أعادوا إدخال سابابن لبلدانهم.

(2131) S. S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960).

(2132) لقد عرض إبنشتاين من جامعة برنستون كتابًا بعنوان المفكرون السياسيون العِظام:

W. Ebenstein, *Great Political Thinkers* ([n. p.]: Rinehar, 1951),

وكان ينحو منحى تفضيل أسلوب تضمين كتابه مختارات من المصادر الأصلية وليس مجرد «تعليق ونقد تحليلي»، ولكنه عرض مختاراته باعتبار أنها «توفر غبطةً ومتعةً جماليتين وتحديًا وإثارة فكريين»:

Ibid., p. ix.

ولم يمثل هذا الادعاء المتواضع تهديدًا لمهنة العلوم السياسية، وبحلول عام 1960 عندما ظهر كتاب وولن، كان هناك ثلاث نسخ من عمل إبنشتاين - وكان هذا بلا شك يمنح انفراجًا جماليًا للعلماء السياسيين الذين كانوا يحدقون في أرقامهم الإحصائية. وبعد ذلك بلأي طويل، ظهر، في عام 1978، الجزءان من عمل سكنّر أسس الفكر السياسي الحديث:

Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 2 vols.,

مع استرشادهما بمرجعية ساباين (ربما بشكل غير واعٍ) ولكن بأجندة منصوص عليها «بتقديم تحليل موجز للنصوص الرئيسة للفكرً السياسي القروسطي وفترة الحداثة المبكرة». ومن ثم يضع سكنّر على القائمة أسماء المؤلفين الذين سوف يتناول أعمالهم. ويضيف لهذا الهدف الأمل في «إعطاء نموذج للطريقة الخاصة لمقاربة دراسة وتفسير النصوص التاريخية»، ولكن الهدف الأولي كان تقديم «صورة أكثر واقعيةً عن الكيفية التي كان يُدار بها التفكير السياسي في الحقيقة بأشكاله كافةً في الفترات الأسبق» و«إعطاءنا تاريخًا للنظرية السياسية بطبيعة تاريخية حقيقية»:

Ibid., pp. ix-xi.

(2133) Wolin, *Politics and Vision*, p. v.

إن وُولِن لم يكن يستنسخ مقاربة ساباين كما لم يكن يُغَشّي على ما يُسمى مدرسة كامبردج وتركيزها على التاريخ الفكري السياقي كأساس لفهم النصوص. إن مقاربة وولِن التاريخية تجر معها تسجيل تسلسل الأحداث، ولكنه تسلسل يسمح باستكشاف عمق التحليل الذي يوفره كل مؤلف مدروس. والأفكار عنده هي نجوم أعماله والاستبصارات التي تُظهرها تلك الأفكار على السطح استجابةً (response to) لبيئاتها وليست نتيجةً (caused by) لتلك البيئات. وكما يقول هو، إن الأفكار هي الشروط المُسبقة للحكمة، إن لم تكن هي الحكمة بذاتها. ومثل هذه اللغة لم تكن متَصوَّرة عند ساباين أو سكنّر في عمله ذي الجزءين.

(2134) يوضح غونيل هذه النقطة ويناقش بتفصيل أكبر بعض الادعاءات المذكورة في الفقرة السابقة:

J. G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass.: Winthrop, 1979), chap. 1.

(2135) Sabine, p. vii.

(2136) R. A. Dahl, *After the Revolution? Authority in a Good Society* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970).

(2137) وسع شتراوس، بالطبع، محتوى «المدونة المعتمدة» للفكر السياسي على نطاق كبير ودرس المؤلفين المختلفين الذين لم يكونوا ليَظهروا في عمل ساباين أو إبنشتاين أو حتى في أعمال وولِن: مثل أرسطوفانس

(Aristophanes)، وزينوفون (Xenophon)، والكُتّاب العرب واليهود القروسطيين. يُنظر على سبيل المثال:
L. Strauss, *On Tyranny, An Interpretation of Xenophon's Hiero* (New York: Political Science Classics, 1948); L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill: Free Press, 1952); L. Strauss, *Socrates and Aristophanes* (New York: Basic Books, 1966); L. Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, E. Adler (trans.) (Albany: State University of New York Press, 1995).

(2138) L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958).

(2139) R. Smith, «Reconnecting Political Theory to Empirical Inquiry, or, A Return to the Cave?,» in: E. D. Mansfield & R. Sisson (eds.), *The Evolution of Political Knowledge: Theory and Inquiry in American Politics* (Columbus: Ohio State University Press, 2004); J. Isaac, «The Strange Silence of Political Theory,» *Political Theory*, 4 (1995).
تتضمن الإشارة هنا الندوة الكاملة بمقالة جيفري إيزاك (Jeffrey Isaac) الافتتاحي والاستجابات من قبل وليام كونولي، وكريستي ماكلور، وإليزابيث كِس، ومايكل غيلِسبي، وسيلا بنحبيب في الصفحات التي تلت مقالة إيزاك.
J. G. Gunnell, «Political Theory as Metapractice,» in: E. B. Portis et al. (eds.), *Political Theory and Partisan Politics* (Albany: State University of New York Press, 2000).

(2140) Ebenstein,
يُنظر الهامش (23) أعلاه.
ينظر:
Saxonhouse.

(2141) Smith, p. 84.

(2142) كان لتوسيع النصوص، بالتأكيد، تأثير مفيد في الحقل، حيث جلب مجموعة كاملة من الموارد القيمة التي كانت مستبعدة سابقًا من خلال التعريفات الضيقة للسياسة. هنا، في الآونة الأخيرة، يمكن المرء أن يفكر في نجاح القسم المنظم للسياسة والأدب في الجمعية الأميركية للعلوم السياسية أو المشروع المتعدد المجلدات للفكر السياسي اليهودي الذي رعاه مايكل والزر، والذي ستنشره جامعة ييل. لكن التوسع في الأعمال أدى أيضًا إلى دمقرطة مثيرة للقلق إلى حد ما في الحقل حيث تصبح جميع النصوص جديرة بالاهتمام ونجد أفضل الكتب مبيعًا وأفلام التاريخ من الدرجة الثانية تهيمن على المناهج الدراسية بجانب أفلاطون وهوبز. يستحق بعض الكتب الأكثر مبيعًا الاهتمام النقدي في حقلنا كما تفعل بعض الأفلام (أتمنى شخصيًا أن يطلب من

كل طالب مشاهدة «Breaker Morant» من عام 1979)، ولكن فصل تلك النصوص التي يمكن أن تصبح الموارد التي يمكننا من خلالها بناء قدرتنا على التعامل بذكاء الأزمات السياسية المحتملة هي تحد خطر. يجب القيام بالاختيارات حتى لا نتجاهل الأعمال التي يحتمل أن تكون مفيدة، والتي لم تُستكشف سابقًا من منظور النظرية السياسية. ومع ذلك، بعد أن قمنا بتوسيع المجال، فإننا نواجه صعوبة في تقييده أيضًا، في إنشاء قدرة أرسطية على الحكم يمكن أن توجهنا في تحديد المعايير اللازمة لاتخاذ الخيارات حول أي النصوص بالمعنى الأوسع للكلمة تصبح، جزءًا من الخطاب كمساعدات في مواجهاتنا مع «العالم الحقيقي». ستواجه مثل هذه الأحكام بالتأكيد الجيل القادم من المنظرين السياسيين الذين سيأخذون نموذج التنظير السياسي الذي قدمه الثلاثي على محمل الجد.

(2143) Ibid., p. 80.